

Die Rolle des Anderen in Friedrich Nietzsches Werk.

**Eine Analyse von *Also sprach Zarathustra*
in Hinblick auf die Sartre'sche *mauvaise foi***

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

der Neuphilologischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Germanistisches Seminar

vorgelegt von

Melanie Carina Böttche

Erster Gutachter: Prof. Dr. Roland Reuß

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Dirk Werle

Heidelberg im April 2017

Dem Anderen

Inhaltsverzeichnis

I Prolog.....	7
1 Zwischen Individualität und sozialer Struktur.....	7
2 Ein Blick auf Sartre.....	10
II Der Titel.....	14
1 <i>Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.</i> – Was der Titel sagt.....	14
2 Der Titel innerhalb des Textes.....	14
2.1 Das Generieren eines Erwartungshorizonts im ersten Teil von <i>Also sprach Zarathustra</i>	14
2.2 Erste Abweichungen vom generierten Erwartungshorizont im zweiten Teil von <i>Also sprach Zarathustra</i>	15
2.3 Weitere Abweichungen vom generierten Erwartungshorizont im dritten Teil von <i>Also sprach Zarathustra</i>	16
2.4 Die Nichterfüllung des generierten Erwartungshorizonts im vierten Teil von <i>Also sprach Zarathustra</i>	17
3 <i>Also sprach Zarathustra</i> als Phraseologismus.....	18
4 Integration des Titels in den Text.....	19
4.1 Die Wortbedeutungen im Haupttitel: <i>also</i>	19
4.2 Die Wortbedeutungen im Haupttitel: <i>sprechen</i> – Das Zur-Sprache-Kommen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit.....	27
4.2.1 Sprache und Kommunikation.....	30
4.2.2 Exkurs: Die Sprache in der Neurobiologie – Ein kleiner Einblick.....	32
4.2.3 Zum Phänomen und zum <i>Willen zur Macht</i>	34
4.2.4 Sprache als Gegenstand der menschlichen Welt.....	40
4.2.5 Die Wahrnehmungsdifferenz zur menschlichen Perspektive.....	49
4.2.6 Die vielseitige Titelimplikation im Wort <i>sprach</i> : Der Andere als Thema.....	50
4.2.7 Also ... Ein zweites Fazit.....	52
4.3 Die Wortbedeutungen im Haupttitel: Zarathustras Name.....	52
4.4 <i>Für Alle und Keinen</i> – Die Widersprüchlichkeit im Titel.....	65
4.4.1 Ein gesprochenes Buch: Mündlichkeit und Schriftlichkeit.....	65
4.4.2 Der widersprüchliche Adressatenkreis: <i>Für Alle und Keinen</i>	66
4.5 Die einzelnen Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort <i>für</i>	70
4.6 Die Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort <i>und</i>	71
4.7 Die Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort <i>Alle</i>	72
4.8 Die Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort <i>kein</i>	73
4.9 Also ... ein drittes Fazit.....	77
III Der Text nach dem Titel.....	80
1 Die Komposition.....	80
2 Die Titel der einzelnen Reden.....	81
2.1 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: <i>Also sprach Zarathustra</i> – zum ersten Teil.....	82
2.2 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: <i>Also sprach Zarathustra</i> – zum zweiten Teil.....	84
2.3 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: <i>Also sprach Zarathustra</i> – zum dritten Teil.....	88
2.4 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: <i>Also sprach Zarathustra</i> – zum vierten Teil.....	90
3 Zur Rede im kommunikativen und internen Sinne.....	95
4 Die Zu- und Abwendung zum Anderen als Gestaltungselement: Rederichtung und Erzählperspektive.....	97

4.1 Die Perspektive und Gerichtetheit der Rede im ersten Teil.....	100
4.2 Die Perspektive und Gerichtetheit der Rede im zweiten Teil.....	107
4.3 Die Perspektive und Gerichtetheit der Rede im ersten und zweiten Teil: Ein kurzer Vergleich.....	114
4.4 Perspektive und Gerichtetheit der Reden im dritten Teil.....	115
4.5 Differenzen der Reden des ersten und zweiten Teils zu den Reden des dritten Teils	121
4.6 Exkurs: Rede oder Kapitel?.....	121
4.7 Die Perspektive und Gerichtetheit der Reden im vierten Teil.....	123
4.8 Zur Sonderstellung des vierten Teils: Anmerkungen zur ästhetischen Differenz und zur Entstehungsgeschichte.....	132
IV Die einzelnen Reden: <i>Zarathustra's Vorrede</i>	137
1 Zur Auswahl der einzelnen Reden.....	137
2 <i>Zarathustra's Vorrede</i>	138
2.1 Der Einstieg in <i>Also sprach Zarathustra</i>	139
2.2 Die Differenzen zwischen <i>Vorrede</i> und <i>Incipit</i>	140
2.2.1 Heimat.....	141
2.2.2 Der Freigeist und die Heimat.....	142
2.2.3 Das <i>Incipit</i>	152
2.2.4 Absätze und Sätze.....	158
2.3 Zum Textinhalt.....	161
2.3.1 Der <i>Genuss</i> des <i>Geistes</i> im ersten Teil der <i>Vorrede</i>	165
2.3.2 Exkurs: Das <i>Ich</i>	172
2.3.3 <i>Zarathustra</i> und das Verständnis von <i>Seele</i> und <i>Geist</i>	202
2.3.4 Die Konsequenz für das <i>Genießen</i> des <i>Geistes</i>	205
2.3.5 Die Verwandlung des Herzens.....	208
2.3.6 Die Sonne in der Morgenröte.....	214
2.3.7 Die Segnungen.....	225
2.3.8 Überfluss und Überdruß der Weisheit: <i>Zarathustras</i> Motivation.....	228
2.3.9 Von Bienen, vom Sammeln und vom Anderen.....	229
2.3.10 <i>Zarathustras</i> Wollen.....	232
2.3.11 Der Abstieg in die Tiefe.....	235
2.3.12 Die Sonne als neidloses, ruhiges Auge.....	239
2.3.13 Das Becherbild und <i>Zarathustras</i> erneute Menschwerdung.....	240
2.4 Der zweite Teil der <i>Vorrede</i> : Der Heilige im Wald.....	244
2.4.1 <i>Zarathustras</i> erste Begegnung mit dem Anderen.....	244
2.4.2 Haltungen und Sehnsüchte in Bezug zum Anderen: <i>Menschenliebe</i> , <i>Vollkommenheit</i> und <i>Geschenke</i>	247
2.5 Dritter Teil: Der Andere im vielen Volke.....	254
2.5.1 <i>Zarathustras</i> erster Vermittlungsversuch: Vom <i>Übermenschen</i>	254
2.5.2 Zwischen Distanzen und Nähe: Der Andere als Bruder.....	259
2.5.3 Das Überwinden-Wollen der Distanzen: Die Wiederholung in der Rede.....	260
2.5.4 Der Andere und die Göttlichkeit.....	264
2.6 Der Andere als Seiltänzer: Vom Missverstehen – dritter bis sechster Teil der <i>Vorrede</i>	267
2.7 Der Andere als Sterbender: Die Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit – sechster Teil der <i>Vorrede</i>	274
2.8 Der Andere als der <i>letzte Mensch</i> : Das Missverstehen setzt sich fort – der fünfte Teil der <i>Vorrede</i>	281
2.9 Der Andere als Possenreißer: Der Andere im Selbst – siebter und achter Teil der	

<i>Vorrede</i>	290
2.10 Der Possenreißer und der Seiltänzer – sechster Teil der <i>Vorrede</i>	294
2.11 Der Possenreißer und Zarathustra – achter Teil der <i>Vorrede</i>	294
2.12 Der Andere als toter Gefährte: Zarathustras Mitleid – siebter und achter Teil der <i>Vorrede</i>	298
2.12.1 Licht und Schatten.....	298
2.12.2 Zarathustras toter Gefährte.....	301
2.13 Der Andere als Totengräber: Der Spott – achter Teil der <i>Vorrede</i>	305
2.14 Der Andere als weiterer Einsiedler: Die Speisung des Lebenden und des Toten – achter Teil der <i>Vorrede</i>	308
2.15 Der Andere als Gefährte: Zarathustras Entschluss – neunter Teil der <i>Vorrede</i>	311
2.16 Zarathustra und seine Tiere: Die Innerlichkeit vorm Untergang – zehnter Teil der <i>Vorrede</i>	315
2.17 Nachrede zur <i>Vorrede</i> Zarathustras.....	318
V <i>Die Reden Zarathustra's</i> : Die ausgewählten Reden des ersten Teils.....	320
1 Vorbemerkung.....	320
2 Der Andere als Leser: <i>Vom Lesen und Schreiben</i>	320
2.1 Das reziproke Verhältnis zwischen Autor, Text und Leser.....	320
2.2 Die Sphäre des Schreibens und des Geistes: Blut, Sprüche und Gipfel.....	326
2.3 Der Mut im Gebirge und die Leichtigkeit des Seins.....	330
3 Der Andere als Feind und Gegner: <i>Vom Krieg und Kriegsvolke</i>	335
3.1 Krieger, Feinde und Soldaten.....	335
3.2 Stolz und Scham.....	339
4 Der Andere als Freund: <i>Vom Freunde</i>	348
5 Die Übergangsreden.....	364
5.1 <i>Von der schenkenden Tugend und Das Kind mit dem Spiegel</i>	365
5.1.1 Die Titel.....	365
5.1.2 Struktur der Reden.....	366
5.1.3 Zarathustras Haltung und Verhalten.....	369
5.2 Vergleichsfazit.....	372
VI <i>Die Reden Zarathustra's</i> : Die ausgewählten Reden des zweiten Teils.....	374
1 Das Gefühl für und mit dem Anderen: <i>Von den Mitleidigen</i>	374
2 Die Melodie der Einsamkeit: <i>Das Nachtlid</i>	388
2.1 Zu den Differenzen.....	390
2.2 Zur Reinschrift.....	396
2.3 Fazit.....	410
3 Das Streben des Individuums – die Notwendigkeit der Selbstüberwindung für die Begegnung mit dem Anderen: <i>Von der Selbst-Ueberwindung</i>	413
3.1 Der Text und seine Vorstufen.....	413
3.2 Der Text und seine Bedeutung für die Begegnung mit dem Anderen.....	424
4 Die Übergangsreden vom zweiten zum dritten Teil: <i>Die stillste Stunde</i> und <i>Der Wanderer</i>	426
4.1 <i>Die stillste Stunde</i>	427
4.2 <i>Der Wanderer</i>	431
VII <i>Die Reden Zarathustra's</i> : Die ausgewählten Reden des dritten Teils.....	439
1 Die Rückkehr der Sonne: <i>Vor Sonnen-Aufgang</i>	439
2 Der Andere als Versucher I – die <i>mauvaise foi</i> im Gespräch: <i>Vom Vorübergehen</i>	446
3 Die Enttäuschung über den Anderen: <i>Von den Abtrünnigen</i>	450
4 Gen Heimat: <i>Die Heimkehr</i>	457
5 Der Andere als niederdrückende Last: <i>Vom Geist der Schwere</i>	462

6 Die große Gesundheit kündigt sich an: <i>Der Genesende</i>	466
7 Die Übergangsreden: <i>Die sieben Siegel</i> und <i>Das Honig-Opfer</i>	471
7.1 Die sieben Siegel.....	472
7.2 <i>Das Honig-Opfer</i>	475
7.3 Fazit.....	479
VIII <i>Die Reden Zarathustra's</i> : Die ausgewählten Reden des vierten Teils.....	480
1 Der Andere als Versucher II: <i>Der Nothschrei</i>	480
2 Der Andere im Selbst: <i>Der Schatten</i>	488
3 Im Scheitelpunkt: <i>Mittags</i>	494
4 Der Andere als Parodie der Individualität: <i>Die Begrüssung</i>	497
5 Vom <i>Abendmahl</i> zum <i>Eselsfest</i>	503
6 Die letzte Versuchung – zwischen dem Anderen und der Einsamkeit: <i>Das Nachtwandler-Lied</i>	507
7 Eine Möglichkeit der Begegnung mit dem Anderen jenseits der <i>mauvaise foi</i> : <i>Das Zeichen</i>	521
IX Fazit.....	539
1 Zum Vermittlungsakt: Die Sehnsucht nach dem Anderen und die Suche nach der Möglichkeit einer aufrichtigen Begegnung trotz der Radikalität der Individualität.....	539
2 Zur Kommunikation zwischen Autor und Leser.....	541
X Epilog.....	546
XI Literaturverzeichnis.....	551
1 Quellen.....	551
1.1 Gedruckte Ausgaben.....	551
1.2 Siglen der verwendeten Handschriften Nietzsches.....	553
2 Literatur.....	557
3 Hilfsmittel und Lexika.....	564
4 Medien und Internetquellen.....	564

I Prolog

*I am just a copy of a copy of a copy*¹

1 Zwischen Individualität und sozialer Struktur

In einer musikalischen Kindererzählung um den Drachen Tabaluga, der sich auf die Reise zur Vernunft zu begeben hat, begegnet der kleine Drache am Ende dieser ersten großen Reise seines Lebens der alten Meeresschildkröte Nessaja, die er suchte, um von ihr zu erfahren, was denn nun *vernünftig* bedeute. Ihre Antwort scheint auf den ersten Blick enttäuschend für den kleinen Drachen, so sagt sie:

»Vernünftig – wer ist das schon?
Ich bin ich, und Du bist Du –
Das ist alles, was ich weiß
Du bist jung, und ich bin alt –
aber was kann das schon bedeuten?«²

Nun – *was kann das schon bedeuten?* Ich bin ich und du bist du? Sind wir wirklich so radikal voneinander getrennt und ist diese Wahrheit so simpel, wie sie in dieser Antwort auf eine Kinderfrage den Eindruck erweckt? Müssen wir folglich Sartre zustimmen, der in seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie* die *mauvaise foi* als unüberwindbare zwischenmenschliche Struktur begründet? Eine Struktur, die uns darum kämpfen lässt, den Blick des Anderen zu erobern, damit wir durch dessen Augen unser Sein begutachten können und folglich nicht länger dem fremden Urteil des Anderen über unser eigenes *An-sich-sein* unterworfen sind? Müssen wir als voneinander isolierte Entitäten unser Leben als vom Anderen geschiedenes betrachten? Und gibt es zwischen *Ich* und *Du* nichts Verbindendes? Kann die Konjunktion zwischen diesen beiden Wörtern am Ende zu einem *Wir* führen?

Wird bedacht, dass der Mensch als Säugetier am Anfang seines Lebens in eine vollkommene Abhängigkeit zu seinen Artgenossen gestürzt wird – schließlich spielen bei vielen Tierarten Schwangerschaft und Brutpflege für den Nachwuchs keinerlei Rolle –, so kann zumindest konstatiert werden, dass der Mensch bereits aus diesem Grunde als soziales Wesen existiert. Ohne den Anderen müsste das menschliche Leben bereits im frühen Stadium scheitern. Folglich ist der Andere für den Menschen von radikaler Bedeutung. Natürlich beantwortet dies noch nicht die Frage, wie sich Menschen später aufeinander zubewegen; doch auch hier muss berücksichtigt werden, dass sich das Verständnis von *Du* und *Ich* beim Säugling erst spät ausbildet. Zu Beginn fühlt sich der Säugling als Teil seiner Mutter bzw. als Teil seiner Bezugspersonen, er differenziert nicht, er kann sich nicht abgrenzen. Sein Empfinden bedeutet zunächst ein allumfassendes: Wenn der Säugling Schmerzen fühlt, fühlt diese in seiner Wahrnehmung nicht bloß er, sondern al-

1 Nine Inch Nails. »copy of a«. Reznor, Trent. *hesitation marks*. Polydor (Universal Music), 2013.

2 Maffay, Peter. »Nessaja«. *Tabaluga oder die Reise zur Vernunft*. Ariola München GmbH, 1993 (1983).

les um ihn herum ist Schmerz. Wobei insbesondere bei Schmerzen gilt, dass diese Totalität des Schmerzes auch von Erwachsenen in extremen Situationen empfunden werden kann, da sich die Existenz punktuell auf den Schmerz reduziert, wenn dieser dominant wird. Beim Säugling gilt dies allerdings noch für alle Empfindungen. Erst nach einer Weile lernt der Säugling, sich von anderen Menschen zu differenzieren. Somit können *Du* und *Ich* nicht ohne weiteres als gegeben behauptet werden; sie werden gemacht. Anschließend kann sich hieran die Frage, wie diese erlernten bzw. erlebten, vom Säugling nicht gekannten Grenzen zu überwinden sind.

Was könnte nun also dieses *Wir* bedeuten? Sind wir, nachdem wir uns in einer frühen Phase unserer Existenz als vom Anderen unterschiedene Entität begriffen haben, nicht auch wieder Entitäten, die sich aufeinander zubewegen? Schließlich sind wir sozial determinierte Wesen, bedenkt man ebenfalls die Frühphase unseres Lebens, in welcher wir uns als gänzlich abhängig vom Anderen erleben. Doch laufen wir nicht gerade auch deshalb Gefahr, aufgrund einer tief verwurzelten Sehnsucht nach Anerkennung durch einen Anderen, die sich bei Nietzsche bereits in der Vorrede Zarathustras offenbaren wird und sich ebenso in Sartres Blicktheorie manifestiert, der *mauvaise foi* oder der *Herdedynamik* zu verfallen? Möchte Nietzsches Figur Zarathustra, welche zunächst die Einsamkeit sucht und dann wieder den Gang zum Anderen wagt, uns einen Weg zeigen, wie wir dieser Gefahr entrinnen können? Könnte die Individualität, die in Nietzsches Werk eine große Rolle spielt, als Schutzschild vor dem Verlust der Identität und dem Untergang im Sinne eines Vernichtet-Werdens in einer gesichtslosen Masse dienen? Ist diese Individualität – erkämpft von einem sozial determinierten Wesen – möglicherweise gar die Bedingung für eine Begegnung mit dem Anderen, die nicht nur darauf abzielt, die Anerkennung des Anderen zu gewinnen? Und wie soll es, angesichts der unzähligen Menschen, die nicht bloß gleichzeitig mit dem eigenen Leben eines Individuums existieren, sondern auch schon lange vor dieser individuellen Existenz ihr Leben gelebt und dort Spuren hinterlassen haben, überhaupt noch möglich sein, den eigenen, individuellen Weg zu finden? Möglicherweise ist dieser Versuch allerdings auch gar nicht so kompliziert, wie es zunächst den Eindruck erweckt.

Sowohl innerhalb des Kontextes Nietzsches als auch außerhalb kann über die Individualität behauptet werden, dass diese, abgesehen von der bloßen genetischen Differenz zwischen den einzelnen Wesen, ein Tun erfordert: Wir werden zu Individuen, indem wir handeln. Dadurch gelingt es, sich vom Anderen zu unterscheiden. Mag der Versuch in einzelnen Fällen auch noch so un gelenk erscheinen, es muss dennoch gerade eben um den Versuch, etwas Eigenes zu schaffen, gehen. Angesichts der langen menschlichen Geschichte – zumindest gemessen am menschlichen Zeitempfinden – besteht dabei durchaus die Möglichkeit, nicht unbedingt etwas gänzlich Neues zu erschaffen, schließlich gab es unzählige, die bereits ähnliche Wege gingen. Es kommt jedoch entscheidend auf den eigenen Versuch an, der bemüht ist, nicht in eine Kopie von einem Anderen zu verfallen, sondern allenfalls die Inspiration durch Andere zu nutzen.

In *Also sprach Zarathustra* wird der Leser¹ recht früh mit einem Konzept der *Heimat* konfrontiert. Dieses wird gleich zu Beginn eingeleitet, und zwar mit Zarathustras Aufstieg ins Gebirge, d. h. mit den ersten Schritten, die Zarathustra auf seinem Weg geht. Für diese gilt etwas ganz Ähnliches wie für die Individualität: Wir mögen alle so etwas wie *Heimat* im Sinne eines Herkunftsortes als gegeben für uns konstatieren können, doch gibt es auch *Heimat*, die auf einer Aktivität, einer schöpferischen Tätigkeit basiert. In diesem Sinne wäre *Heimat* dann etwas, das ein Individuum auch selbsttätig für sich »produziert« hat. Es handelt sich nicht länger um eine Stätte, in die man hineingeboren worden ist, sondern um einen Platz, den man selbst gesucht, geschaffen und möglicherweise auch verändert hat. *Heimat* wird nicht nur einleitend eine Rolle spielen, sondern ein zentrales Motiv für Zarathustra darstellen; nach ihr wird er suchen, er wird sie, wie die weitere Textanalyse zeigen wird, nicht nur im lokalen Sinne suchen, sondern mit seiner neuen Heimat im Gebirge noch weitaus mehr verbinden, als bloß einen Ort, an welchem sich seine Höhle befindet. Zarathustras Heimat wird eine selbst geschaffene Quelle werden; damit also eine individuelle, ganz eigene *Heimat*. Von diesem Quell ausgehend kann er agieren: in sich selbst – nicht bloß im Anderen – Inspiration finden und seinen eigenen Weg beschreiten.

Anhand dieses Vorausblicks darf vermutet werden, dass es für die Ausbildung eines individuellen Verständnisses der eigenen Existenz wichtig ist, aktiv zu handeln; sich um das eigene Selbst zu bemühen, um sich nicht auf der Suche nach Anerkennung, die bei einem sozialen Wesen zu vermuten ist, in der Erwartungen und den Urteilen Anderer zu verlieren. Es wäre ein Drahtseilakt für den Menschen, der sich in ein soziales Gefüge eingebettet sieht: Wir sind soziale Wesen, wir leben und existieren in sozialen Strukturen. Auch wenn wir uns ihnen entziehen, verhalten wir uns zu diesen. Dies wird auch in *Zarathustra's Vorrede* bei der Begegnung Zarathustras mit dem Heiligen im Wald deutlich. Dieser kümmert sich nicht mehr um die Menschen; dennoch verhält er sich mit dieser Abkehr vom Anderen zu diesem Anderen. Wir laufen immer Gefahr, uns selbst zu verlieren, sofern wir versuchen, mit dem Anderen zu interagieren; entziehen wir uns jedoch diesen Strukturen, so laufen wir Gefahr, uns gänzlich zu isolieren und eine Facette unserer Existenz – nämlich dass wir soziale Wesen sind – zu ignorieren, d. h. wir laufen Gefahr, uns selbst zu verleugnen.

Zudem ist es für ein Augenblickswesen – wir existieren immer gerade jetzt und nicht vorher oder später; Vergangenheit erstarrt zum *An-sich-sein*, die Zukunft ist ein *Noch-Nicht* –, das sich seiner eigenen Vergänglichkeit bewusst ist, sehr schwierig, sich selbst überhaupt zu finden: Wir sind immer über uns hinaus und bleiben immer hinter uns zurück. Wie sollen wir in diesem fluiden Chaos um uns selbst erfolgreich interagieren? Oder ist es nicht gerade die Interaktion, die wir benötigen, um uns selbst zu finden? Diese Interpretation bemüht sich mit der Lektüre von *Also sprach Zarathustra* um Antworten auf diese Fragen – wohl wissend, dass solche nicht einfach zu finden sein werden. Doch möglicherweise bietet Nietzsche mit diesem philosophisch-literarischen Text

1 In dieser Interpretation wird das generische Maskulin verwendet. Damit ist nichts über das Sexus ausgesagt und *die Leserin* ebenso bezeichnet. Analog gilt dies für weitere verwendete Ausdrücke.

eine Aussicht, die *mauvaise foi* Sartres im Zusammenhang mit der *Selbstüberwindung* zu *überwinden*. Denn die Frage der Mitteilung, so konstatiert auch Karl Jaspers, ist für Nietzsche immanent. So schreibt Jaspers hierzu:

»Im Selbstverständnis seines Philosophierens hat Nietzsche auf keine Frage so vielfach reflektiert als auf die, was mitteilbar sei, wie es mitteilbar sei, was die Unmittelbarkeit begründe und was draus folge.«²

Um dieser Frage der Mitteilbarkeit nachgehen zu können, bedarf es eben auch der Betrachtung des Anderen. Wir müssen versuchen, die Seinsstrukturen der menschlichen Existenz zu begreifen und ihre Wechselwirkungen untereinander anschauen, um zu überlegen, was wir dem Anderen mitteilen können und was nicht. Sartres ontologisches Modell scheint hierfür einerseits gewinnbringend, andererseits läuft es auf die Gefahr der *mauvaise foi* hinaus, welche die Möglichkeit der aufrichtigen Begegnung und damit auch der Mitteilung einzuschränken droht.

2 Ein Blick auf Sartre

Diese Interpretation setzt die Frage nach dem Anderen bei Nietzsche in Verbindung zu Sartres Ausführungen zum Blick des Anderen sowie zur *mauvaise foi*. Insofern sei zu Beginn ein *Blick* auf Sartre geworfen, bevor Titel- und Textanalyse Nietzsches folgen. In dieser Interpretation werden insbesondere die Begrifflichkeiten des *Für-sich-seins*, des *An-sich-seins* und des *Für-Andere-seins* relevant. Ebenfalls wird die *mauvaise foi* von Bedeutung sein, denn die hier zugrunde gelegte Überlegung ist nicht zuletzt die, dass Nietzsches Zarathustra eine Form der Existenz sucht, die nicht beseelt ist von der Sartre'schen Unaufrichtigkeit.

Um außerdem nicht skeptizistischer und solipsistischer Positionen zu erliegen, schließlich finden wir auch bei Nietzsche die Problematik des Postulierens von Tatsachen¹, sei darauf verwiesen, dass Sartre in seiner Abhandlung *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* die Existenz des Anderen als wahrscheinlich setzt.² Dieser Setzung wird sich hier angeschlossen, die Existenz eines Anderen wird folglich nicht argumentativ begründet.

Dem *Für-sich-sein* setzt Sartre das *An-sich-sein* gegenüber. Bei letzterem handelt es sich um das Sein, das ist, was es ist.³ Es kann, anders als das Bewusstsein, nicht auf sich selbst verweisen; und so unterscheidet Sartre zunächst diese zwei Seinstypen: *An-sich-sein* und *Für-sich-sein*.⁴ Das Bewusstsein wiederum definiert Sartre »als das seiend, was es nicht ist, und als nicht das seiend, was es ist.«⁵ Überdies gilt für das Bewusst-

2 Jaspers, Karl: Nietzsche. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1981, S. 399.

1 Vgl. hierzu aus den Mappen loser Blätter verschiedenen Formats und verschiedener Herkunft Mp XVII 3b in: Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Ende 1886–Frühjahr 1887 7 [60]*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 1999 (*Kritische Studienausgabe*. Band 12), S. 315.

2 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. von König, Traugott. Reinbek bei Hamburg 2001, S. 458.

3 Vgl. ebd., S. 42.

4 Vgl. ebd., S. 42–45.

5 Ebd., S. 42.

sein: es »hat das zu sein, was es ist.«⁶ Im zweiten Teil seiner *phänomenologischen Ontologie* wird Sartre sich ausführlich dem *Für-sich-sein* widmen, seinen unmittelbaren Strukturen, der Zeitlichkeit und der Transzendenz.⁷ Auf diese Ausführungen wird im Laufe der Interpretation zurückgegriffen, sie seien an dieser Stelle nun nicht vorab detailliert dargestellt.

Das *Für-Andere-Sein* als weitere Seinsweise bezieht nun die wahrscheinliche Existenz eines Anderen in Betracht, der ebenfalls ein *Für-sich* innehat. Der dritte Teil der *phänomenologischen Ontologie* Sartres widmet sich intensiv der Rolle des Anderen.⁸ Hier wird Sartre in drei Kapiteln u. a. die Existenz des Anderen als wahrscheinlich behaupten. Er wird seine Theorie über den *Blick* einführen, denn die Existenz des Anderen als ein *für-sich-seiender* Anderer erfährt ein Individuum über das Gefühl des Erblickt-werdens; dabei wird insbesondere das Gefühl der Scham eine Rolle spielen.⁹ Nach diesen Überlegungen zu der Existenz des Anderen wird er im zweiten Kapitel den Körper in seinen drei ontologischen Dimensionen, die auch in Bezug zum Anderen zu erfassen sind, beleuchten.¹⁰ Am Ende wird er auch die konkreten Beziehungen zum Anderen erörtern; hier ist er anhand von Interaktionsbeispielen bemüht, darzulegen, dass all unsere Interaktionen von der Unaufrichtigkeit begleitet sind, die darauf aus ist, den Anderen als Freiheit zu besitzen, um die Herrschaftsgewalt über das eigene *An-und-für-sich-Sein* zu erobern.¹¹ Die *mauvaise foi* führt Sartre bereits im ersten Teil seiner *Ontologie* ein.¹² Jene Unaufrichtigkeit ist auch nur deshalb möglich, weil dem Menschen die *für-sich-seiende* Seinsstruktur zugrunde liegt, wäre der Mensch nämlich das, was er ist, dann wäre die Unaufrichtigkeit für immer unmöglich und die Freimütigkeit höre auf, sein Ideal zu sein und werde zu seinem Sein.¹³ Folglich konstatiert Sartre auch: »Die Möglichkeitsbedingung der Unaufrichtigkeit ist, daß die menschliche-Realität in ihrem unmittelbarsten Sein, in der Innenstruktur des präreflexiven Cogito das ist, was sie nicht ist, und nicht das ist, was sie ist.«¹⁴ Wir sehen uns an dieser Stelle auch mit dem Schauplatz der Kämpfe um Anerkennung bei Sartre konfrontiert: Wir bräuchten in diesen Strukturen des Seins den Blick des Anderen, um uns gänzlich erfassen zu können, denn wir selbst erblicken uns nie als *an-sich-seiendes* Objekt. Unser primäres Interesse, so scheint es bei Sartre, ist nicht die aufrichtige Begegnung mit einem Anderen, sondern der Versuch, den Anderen als Mittel zum Zweck zu missbrauchen, um in unserer Welt gänzlich über das eigene Sein verfügen zu können. Wenn also nach der Möglichkeit der Begegnung zweier im Sartre'schen Sinne *für-sich-seienden* Entitäten gefragt wird, ist immer auch der Streit um die Herrschaftsgewalt über das eigene Sein und die fremde Freiheit gegenwärtig.

6 Ebd., S. 42.

7 Vgl. hierzu ebd. S. 161–401.

8 Vgl. hierzu ebd., S. 403–748.

9 Vgl. ebd., S. 457–538.

10 Vgl. ebd., S. 539–632.

11 Vgl. ebd., S. 633–748.

12 Vgl. ebd., S. 119–160.

13 Vgl. ebd. S. 139.

14 Ebd., S. 153.

Bei Nietzsche finden wir ebenfalls einen stetigen Kampf, nämlich den der *Willen zur Macht*. Doch kann an dieser Stelle bereits vermutet werden, dass es weder Nietzsche noch Zarathustra hauptsächlich darum ging, den Anderen als Freiheit zu besitzen. Nietzsches Philosophie und Zarathustras Reden mögen sich zunächst schreiend und schildernd über andere Setzungen erheben, doch wenn dem *Willen zur Macht* konsequent gefolgt wird, so kann auch seine Interpretation von anderen im Widerstreit besiegt werden. Auch finden sich immer wieder Zwischentöne, die den eigenen Blick auf die Welt als das zeigen, was er zu sein scheint: Ein Blick unter vielen.

Nietzsche behauptet für seine Setzung keine Totalität; er wirft die eigene Philosophie in den Kampf: Die stärkste Setzung wird als gültig *gesetzt*, zumindest solange, bis eine stärkere Setzung die Vorherrschaft gewinnt. Insofern lässt er zumindest auch die Möglichkeit des eigenen Untergangs zu, wenn es heißt, die Welt sei *Wille zur Macht* und nichts außerdem.¹⁵ Nietzsche bezieht beispielsweise auch die Naturwissenschaftlern in *Jenseits von Gut und Böse* in den Kampf der *Willen zur Macht* ein, wenn er schreibt, dass sie nur Interpretation betreiben, und ihnen darüber hinaus in den Mund legt, sie würden gegen ihn wohl genau dies einwenden, nämlich dass auch dies nur Interpretation sei.¹⁶

Wir haben zwei unterschiedliche Kämpfe vor uns liegen, einerseits den Versuch, den Anderen als Freiheit zu besitzen, um das eigene Sein zu beherrschen (Sartre), andererseits den Kampf um die Setzungsherrschaft (Nietzsche). Beiden Kämpfen liegt jedoch die Selbstbehauptung zugrunde.

Wenn wir den Versuch wagen, die Interpretation als Mittel zu verwenden, den Anderen zu verstehen, so könnten wir vielleicht zumindest dann der Unaufrichtigkeit entkommen, wenn es gelänge, nicht wiederum den Anderen zu missbrauchen, um unseren eigenen Seinsmangel auszufüllen. Zumal dieser Versuch zum Scheitern verurteilt ist. Der Verstehensprozess eines Anderen beruht nicht zuletzt auf der Interpretationsfähigkeit, d. h. auf dem Empathievermögen. Hierbei mag man sich zwar häufig täuschen, doch ist die Interpretation auch alles, was bleibt, wenn es darum geht, den Anderen über sein *An-sich-sein* hinaus zu verstehen.

Sartre behauptet – aufgrund seiner argumentierten Seinsstruktur – es sei unmöglich, den Anderen als *für-sich-seienden* zu erblicken und überdies sei es unmöglich, ihm jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen. Ich möchte aufzeigen, dass mit Nietzsche, insbesondere mit seiner Zarathustra-Figur, die *mauvaise foi* Sartres auch dann überwunden werden kann, wenn wir die Sartre'sche Seinsstrukturen annehmen. Dafür scheint es allerdings

15 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Juni–Juli 1885 38 [12]*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 1999 (*Kritische Studienausgabe*. Band 11), S. 611.

Vgl. ebenfalls Montinari,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Viertes Band*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino; unter Mitarbeit von Haase, Marie-Luise), S. 469–472 sowie S. 639 und die Mappe loser Folioblätter verschiedenen Ursprungs sowie anderer Blätter unterschiedlichen Formates und Ursprungs Mp XVI 1a, S. 7a–7b.

16 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In ders.: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 2007 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 5), S. 9–243, hier S. 37.

notwendig, des Text Nietzsches sehr ausführlich zu erörtern. Dies führt unter anderem zu einer umfangreichen Titelanalyse. Außerdem werden Textvorstufen, auch die Handschriften Nietzsches aus dem Nachlass, einzubeziehen sein. Es geht dabei nicht darum, nur die angenommene Intention des Autors oder nur das Leseverständnis zu ermitteln. Dennoch soll auch die Peripherie des Textes Beachtung finden, um möglichst viele Aspekte für die Deutung zu gewinnen: Der Wissenshorizont soll einerseits nicht auf die gedruckte Variante der *Kritischen Studienausgabe* von Giorgio Colli und Mazzino Montinari beschränkt werden. Andererseits ist eine Einschränkung auf bestimmte Textpassagen notwendig, da die Arbeit andernfalls uferlos zu werden drohte.

Ferner sei gesagt, dass ich gerade in *Also sprach Zarathustra* ein leidenschaftliches – obschon die Figur des Zarathustra mit den Leidenschaften im üblichen Sinne nicht ganz so leidenschaftlich umgeht¹⁷ – Plädoyer für die Begegnung mit dem Anderen zu erkennen glaube. Ohne Sartres *mauvaise foi* gekannt zu haben, hat Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* trotz der Grenze zwischen *Du* und *Ich* in zahlreichen Überwindungen des Selbst einen Weg beschritten, der als Widerrede zu Sartre betrachtet werden könnte: Er sucht nach einer Möglichkeit der Begegnung. Auf diese Spurensuche will auch ich mich begeben; ich will dabei manch anderen in seiner Rolle betrachten und Zarathustras Haltungen gegenüber dem Anderen allgemein und dem spezifischen Anderen thematisieren. Dabei wird nicht jede Figur zur Sprache kommen können; einen Schwerpunkt setze ich mit der Vorrede von *Also sprach Zarathustra*. Zu Beginn des Buches ist der Verlauf bereits skizziert: Zarathustras Motivation ist dort zu suchen, die erste Begegnung mit dem Anderen nach den Jahren der Einsamkeit findet sich hier. Da mir kein Zarathustra-Kommentar vorschwebt, werden im folgenden Verlauf der Interpretation Reden ausgewählt, die von Belang für die Fragestellung sind. Damit erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, bin mir zudem durchaus bewusst, dass hiermit die Interpretation bereits in vollem Umfang eingesetzt hat. Wichtig erscheint in meinem Verständnis, neben manch anderer Rede, die punktuell erörtert werden, mancherorts, um Begrifflichkeiten zu erarbeiten, nach der Vorrede insbesondere die letzte Rede des vierten Teils, nämlich *Das Zeichen*. Denn auch wenn Nietzsche noch weitere Zarathustra-Teile geplant haben mag, hier schließt sich – wie Alexander Nehamas in *For whom the sun shines*¹⁸ illustriert – ein Kreis. Ich stelle die These auf, hier wird von Zarathustra der Vorschlag unterbreitet, wie wir uns jenseits der *mauvaise foi* begegnen könnten. Zunächst jedoch: Hinein – in das einzutauchende Meer, in welchem auch Zarathustra selbst schon schwerelos war.¹⁹

17 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino. München 2007 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 4), S. 42–44.

18 Vgl. Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines. A Reading of Also sprach Zarathustra*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von Gerhardt, Volker. Berlin 2012 (*Klassiker Auslegen*. Band 14. Hg. von Höffe, Otfried), S. 123–141.

19 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. (KSA 4), S. 12.

II Der Titel

1 *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* – Was der Titel sagt.

Der Titel äußert sich bereits vor dem Text zum Text und sagt etwas darüber aus. Somit kann über *Also sprach Zarathustra* zu Beginn bereits geschlossen werden, dass der Titel etwas zur Mündlichkeit, *sprach*, in der Schriftlichkeit, denn es liegt ein Text vor, im Untertitel gar als *Buch* benannt, behaupten will. Ein Unterfangen, das sich mindestens als schwierig erweist, wenn nicht sogar zum Scheitern verurteilt ist. Der Widerspruch ist bereits im Titel angelegt. Kein Doppelpunkt nach dem Titel deutet eine mündliche Rede an, stattdessen folgt der Untertitel, der festlegt, was vorm Leser liegt: *Ein Buch für Alle und Keinen*. Wir erkennen hier einen Bruch innerhalb der Titelstruktur und bemerken mit *Buch* den expliziten Verweis in die Ebene der Schriftlichkeit. Die Verbindung zwischen *Sprechen* und *Buch* ist keineswegs eine selbstverständliche, obwohl der Titel dies suggeriert. Es bedarf Mittelbarkeiten, zumindest der Niederschrift es Gesagten.

Die Besonderheit des Titels beim Zarathustra-Text ist auch, dass der Titel selbst im Buch-Text wiederkehren wird. Außerdem muss das einst fiktiv gesprochene Wort Zarathustras *nachgelesen* werden, und zwar nicht in Form üblicher Reden, wie sich noch zeigen wird. Das figürliche Sprechen Zarathustras wird für den Anderen als Leser in erzählender Weise verschriftlicht, d. h. Von Anbeginn des Textes ist der Leser nicht bloß auf die Inhalte gestoßen, sondern ebenfalls auf einen entscheidenden formalen Aspekt.

2 Der Titel innerhalb des Textes

2.1 Das Generieren eines Erwartungshorizonts im ersten Teil von *Also sprach Zarathustra*

Also sprach Zarathustra ist im gesamten Text gegenwärtig: Als Titel, als textinterner Baustein, und zwar als regelmäßige Schlussformel der Reden. Allerdings wird mit diesen Worten gespielt, sie werden im Verlauf der vier Teile variiert, gestrichen, erweitert. Im ersten Teil stehen sie nahezu unverändert in ihrer ursprünglichen Form, in den weiteren Teilen wird diese etablierte Drei-Wort-Einheit fortschreitend gelockert. Sie fehlt z. B. ganz in *Die stillste Stunde*¹; in der letzten Rede des gesamten Textes, *Das Zeichen*², bildet sie überdies nicht den Abschluss, es folgen ihr weitere Worte nach.

Doch selbst ihr Fehlen ist häufig nur ein scheinbares, einerseits nämlich ist durch die regelmäßige Verwendung im ersten Teil eine Erwartung bzgl. der Worte entstanden, andererseits lässt sich Zarathustras Sprechen häufig auch rekonstruieren. In der Schlusszeile von *Die stillste Stunde* ist es nämlich Zarathustra, der gesprochen hatte, auch finden wir *also*: »[...] also dass er laut weinte; [...]«³. Zwar bezieht sich *also* zunächst auf Zarathustras Weinen, doch dies wiederum geht auf den Abschiedsschmerz und seine gesprochenen Worte zurück.

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. (KSA 4), S. 190.

2 Vgl. ebd., S. 408.

3 Ebd., S. 190.

Im ersten Teil sind es lediglich zwei Reden, die von Abweichungen betroffen sind. Dabei kommt *Zarathustra's Vorrede*, die mit »— Also begann Zarathustra's Untergang«⁴ schließt, als Vorrede ohnehin eine besondere Stellung zu. Die zweite betroffene Rede ist *Von den drei Verwandlungen*. Dort heißt es: »Also sprach Zarathustra. Und damals weilte er in der Stadt, welche genannt wird: die bunte Kuh.«⁵ Es handelt sich hier allerdings um eine Erweiterung *nach* der Drei-Wort-Einheit, nicht um eine Veränderung derselben. Somit kann über den ersten Teil behauptet werden, dass der Satz *Also sprach Zarathustra* stets vollständig und regelmäßig auch als Abschluss der Rede verwendet wird. Die beiden erwähnten Reden berühren den Aufbau eines Erwartungshorizontes hinsichtlich jener Worte nicht. *Von den drei Verwandlungen* als erste Rede nach der Vorrede enthält schließlich die Worte und bedingt als eben faktisch erste der üblichen Reden mit der Erweiterung keinen Bruch der noch zu generierenden Erwartung.

Also steht als erstes Wort zentral im Titel und bezieht sich damit auch auf den gesamten Text. Üblich wäre wohl eher ein mit *Zarathustra* beginnender Titel. Die Inversion hebt *also* hervor, denn die getroffene Wahl zur Satzstellung scheint, da vor *also* im Titel kein Text steht, auf den es sich beziehen könnte, der Betonung zu dienen. Häufig knüpft *also* als erstes Wort eines Satzes nämlich an vorangestellte Aussagen an, wie es auch innerhalb des Textes der Fall ist. Im Titel ist, obwohl *sprechen* ins Präteritum gesetzt ist, folglich etwas davor liegen muss, jedoch noch nichts gesagt worden. Zarathustras Sprechen ist zum Zeitpunkt der Titelsetzung aber offenbar schon geschehen. Nachzulesen ist es jedoch erst im folgenden Text, für den Leser ist das gesprochene Wort Zarathustras also noch ein zukünftig schriftlich zu lesendes. Ferner wirkt *also* als erstes Wort auch deshalb ungewöhnlich, weil der Satz mit einem Punkt endet, nicht mit einem Doppelpunkt, der zum Gesprochenen überleitet. Dies bedeutet folglich, dass *also* nicht bloß aufgrund der Wiederholung im Text sowie dem generierten Erwartungshorizont ein zentrales Wort darstellt, sondern auch als überhaupt erstes Wort des Titels in auffälliger Stellung.

2.2 Erste Abweichungen vom generierten Erwartungshorizont im zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra*

Im zweiten Teil finden sich vermehrt Abweichungen von der etablierten Drei-Wort-Struktur; in *Das Nachtlied* und *Das Grablied* lautet die Variante »Also sang Zarathustra.«¹ *Das Tanzlied* enthält hingegen »Also sprach Zarathustra«², der Absatz zuvor weist allerdings ebenfalls »Also sang Zarathustra«³ auf. Damit wird auch das Lied mit den unveränderten Schlussworten an die beiden variierten Lieder angeschlossen; so wird die enge Verknüpfung der Lieder über die im Redetitel angelegte Verbindung als Lied noch intensiver betont. *Das Tanzlied* befindet sich in der Mitte der Lied-Trilogie, ist eingebettet in die variierte Struktur der Lieder und weist überdies selbst intern jene Variante als Textelement auf.

4 Ebd., S. 28.

5 Ebd., S. 31.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. (KSA 4), S. 138 und S. 145.

2 Ebd., S. 141.

3 Ebd., S. 141.

Weitere veränderte Reden sind: *Der Wahrsager*, *Von der Erlösung* und *Die stillste Stunde*, die das Ende des zweiten Teils markiert. *Der Wahrsager* lässt zwar die Struktur unverändert, es folgt hier jedoch eine Ergänzung. Die Rede schließt folgendermaßen: »Also sprach Zarathustra. Darauf aber blickte er dem Jünger, welcher den Traumdeuter abgegeben hatte, lange in's Gesicht und schüttelte dabei den Kopf. —«⁴ Wesentlich mehr Text nach *Also sprach Zarathustra* findet sich in *Von der Erlösung*.⁵ Hier ist nach besagten Worten noch die Reaktion des Bucklichten auf diese Worte sowie das Lachen Zarathustras zu lesen. Auch reagiert Zarathustra nochmals auf die an ihn gerichtete Ansprache. Die Rede endet dann mit der Frage des Bucklichten: »Aber warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern — als zu sich selber?«⁶

Diesen Abweichungen von einer zuvor noch fest etablierten Struktur muss eine gewisse Aufmerksamkeit und Bedeutung zukommen. Hier kann festgehalten werden, dass dort, wo Zarathustras Sprechen thematisiert wird, der Schluss der Rede eine Variante aufweist. Mit der Figur des Bucklichten wird sogar ein Reflexionsgespräch auf dieses Sprechen eingeleitet. Wir finden auch die Frage nach Individualität und der Vermittlung derselben. Warum spricht Zarathustra anders zu jenen Anderen als zu anderen Anderen? Und warum spricht er abermals anders zu sich selbst? Wir sehen uns mit dem großen Problem des Zarathustra-Komplexes konfrontiert: Wie vermittelt sich Individualität, ohne Imitation zu kreieren?

Im zweiten Teil ist der Beginn eines bewussten Zerfallens einer formalen Orientierung zu erkennen, denn feste Textstrukturen bieten immer auch Orientierung. Noch ist es erst der Beginn, *Also sprach Zarathustra* ist weiterhin verlässlich gegenwärtig, meist wird die Erwartung erfüllt. Auch finden sich die Varianten und Ergänzungen nicht am Anfang des zweiten Teils; die Struktur beginnt sich zum dritten Teil hin zu verlieren. Bezeichnend ist auch, dass *Also sprach Zarathustra* in der letzten Rede des zweiten Teils von den Strukturveränderungen betroffen ist.

2.3 Weitere Abweichungen vom generierten Erwartungshorizont im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra*

Im dritten Teil wird mit der Struktur weitaus deutlicher gebrochen. Betroffen sind: *Der Wanderer*, *Von der Seligkeit wider Willen*, *Auf dem Oelberge*, *Vom Vorübergehen*, *Von den Abtrünnigen*, *Der Genesende*, *Das andere Tanzlied* und *Die sieben Siegel (oder: das Ja- und Amen-Lied)*. Damit sind acht von 16 Reden mit einem veränderten oder ergänztem Schluss versehen, d. h. Die Hälfte. Im zweiten Teil sind es lediglich fünf von 22, im ersten Teil zwei von 23 Reden. Diese Häufung bedeutet nicht zugleich, dass es sich immer um große Veränderungen handeln muss, so finden sich auch kleinere Veränderungen von *sprach* zu *sang*.¹ Wir finden Ergänzungen nach *Also sprach Zarathustra*² oder jene Worte fehlen ganz.³

4 Ebd., S. 176.

5 Vgl. hierzu ebd., S. 182.

6 Ebd., S. 182.

1 Vgl. *Auf dem Oelberge* in Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. (KSA 4), S. 221.

2 Vgl. *Von den Abtrünnigen* in ebd., S. 230.

3 Vgl. *Die sieben Siegel (oder: das Ja- und Amen -Lied)* in ebd., S. 287–288.

In *Das andere Tanzlied*, das in drei Punkte untergliedert ist, schließt bereits die Nummer zwei auf *Also sprach Zarathustra*, sodass die Struktur am Ende der Rede fehlt.⁴ *Der Genesende* ist insofern interessant, als die Rede nach *Also sprach Zarathustra* an die Vorrede anschließt: »Die Stunde kam nun, dass der Untergehende sich selber segnete. Also — e n d e t e Zarathustra's Untergang.«⁵ Hierauf folgt ein weiterer Absatz, in welchem die Tiere, die zuvor Worte gesprochen hatten, schweigend auf Zarathustras Reaktion warten, dieser jedoch das Schweigen nicht hört. Erneut wird die Varianz der formelhaften Worte verwendet, um das Thema des Sprechens zu begleiten: Ein erwartungsvolles Schweigen will den Raum für eine kommunikative Reaktion bieten, es wird aber nicht gehört. Das Nicht-Hören eines Schweigens selbst ist eine bemerkenswerte Verbindung: *Hören* ist verknüpft mit vorhandenen Geräuschen; Schweigen selbst wird üblicherweise nicht gehört, denn es gibt nicht zu hören. Die Erwähnung des ungehörten Schweigens lässt jedoch *aufhorchen*, denn hier reicht das nicht-Hören tiefer und betrifft die Ebene der Wahrnehmung eines Anderen.

2.4 Die Nichterfüllung des generierten Erwartungshorizonts im vierten Teil von *Also sprach Zarathustra*

Ihren Höhepunkt erreicht die Steigerung der Varianz dann im vierten Teil: vierzehn von zwanzig Reden sind der Veränderung oder Ergänzung unterworfen. Es handelt sich dabei um: *Das Honig-Opfer*, *Der Zauberer*, *Der hässlichste Mensch*, *Der freiwillige Bettler*, *Mittags*, *Die Begrüssung*, *Das Abendmahl*, *Vom höheren Menschen*, *Das Lied der Schwermuth*, *Von der Wissenschaft*, *Unter Töchtern der Wüste*, *Die Erweckung*, *Das Nachtwandler-Lied* und *Das Zeichen*.

Die Drei-Wort-Einheit fehlt bisweilen ganz oder andere Figuren werden eingesetzt; auf »Also sprach der hässlichste Mensch«¹ folgt hier zudem noch die bekannte Sequenz.² Allerdings verlieren jene drei Wörter, die durch das Einsetzen weiterer Figuren mehr in den Text integriert werden, ihre Sonderstellung als Schlussform. Das Einsetzen anderer Figuren weist außerdem auf besagten Höhepunkt des Spiels mit Erwartung, Orientierung, Form und Inhalt hin. Auch wird illustriert, dass jene *höheren Menschen* als Kopien fungieren; sie finden nicht den eigenen Weg, sie versuchen, Zarathustra zu imitieren. So gar sein Sprechen wird infiltriert. Wer *also gleich Zarathustra spricht*, trägt zum Misslingen der konkreten Kommunikationssituation bei. Zarathustra ist zumindest an jenen *höheren Menschen* gescheitert. Der Text spitzt sich sogar dermaßen zu, dass gefragt werden muss, wie der böse Wille des Esels, der zu allem *I-A* sagt,³ zu werten ist, denn die Frage, ob nicht der Esel selbst näher an Zarathustras Lehren steht als die *höheren Menschen*, ist durchaus legitim. Neben dem hässlichsten Menschen und den beiden Königen, wird auch der Zauberer in *Das Lied der Schwermuth* sowie in *Von der Wissenschaft*

4 Vgl. ebd., S. 282–283.

5 Ebd., S. 277.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. (KSA 4), S. 331.

2 Vgl. ebd., S. 332.

3 Vgl. ebd., S. 355.

in die Sequenz textintern eingesetzt.⁴ Letztgenannte Rede beginnt sogar mit einer schon bekannten Variante: »Also sang der Zauberer«.⁵ In derselben Rede tritt auch der Gewissenhafte des Geistes in die Drei-Wort-Einheit ein.

Wir erkennen hier bereits im kurzen Überblick, dass sich das Spiel mit den Schlussworten steigert, die Varianten treten gehäuft auf, die feste Form wird flexibler. Trotz dieser Flexibilität verliert sich aber jene im ersten Teil etablierte Form nicht. Auch ihr Ausbleiben tilgt sie nicht, sondern markiert eben jene Textstelle durch das Nicht-Sein.

3 Also sprach Zarathustra als Phraseologismus

Die Festigkeit der Mehrworteinheit *Also sprach Zarathustra* lässt durchaus zu, von einem Phraseologismus zu sprechen. Die Kriterien für eine feststehende Mehrworteinheit scheinen erfüllt zu sein. Wolfgang Fleischer stellt bei diesen Kriterien insbesondere auf Idiomatizität, semantisch-syntaktische Stabilität sowie Lexikalisierung und Reproduzierbarkeit ab.¹

Die Idiomatizität ist innerhalb des Zarathustra-Kontextes nicht primär in einer spezifischen inhaltlichen Bedeutung zu erkennen, obwohl diese Mehrworteinheit in Verbindung mit dem Titel sowie dem Themenkomplex *Mündlichkeit-Schriftlichkeit* erheblich mit Bedeutung angereichert ist, sondern in der formalen Funktion dieser Einheit. Sie ist gliederndes, strukturierendes und verweisendes Element innerhalb des Textes. Zwar kann *Also sprach Zarathustra* nicht gleichgesetzt werden mit alltagssprachlichen Phraseologismen wie *Zähne putzen* oder jenen aus der spezifischen Gruppe der Sprichwörter. Dennoch kann, zumindest für jene, die Kenntnis von Nietzsches philosophischen und literarischen Texten haben, *Also sprach Zarathustra* durchaus Wortcharakter zugesprochen werden. *Also sprach Zarathustras* »formale Idiomatizität« bezieht sich allerdings ebenso auf die inhaltliche Ebene. Die stetige Verweisstruktur des Textes beeinflusst auch den Inhalt und das Verständnis für diesen.

Auch das Kriterium der Stabilität ist erfüllt: Die Mehrworteinheit tritt zunächst verlässlich in der vorliegenden semantisch-syntaktischen Verbindung auf. Sie findet sich anfangs im Titel, anschließend ist sie stets am Ende einer Rede zu finden, bis sich dies im Verlauf des Textes schleichend lockert. Aufgrund der anfangs bestehenden Stabilität dieser drei verbundenen Wörter kann die Veränderung später erst auffallend werden. *Also sprach der hässlichste Mensch* wäre ohne diese Verbindung zu der Mehrworteinheit *Also sprach Zarathustra* nicht als ungewöhnliche Wortverbindung zu betrachten, sondern ein regulärer Satz, der keine besondere Markierung darstellte. Auch das Syntagma selbst erfährt keine Verschiebungen, es heißt am Ende einer Rede nicht plötzlich: *Zarathustra sprach also*.

Drittens muss ein Phraseologismus nach Fleischer die Möglichkeit zur Lexikalisierung in sich tragen, d. h. »Die Lexikalisierung der syntaktischen Konstruktion bedeutet, daß sie als ›fertige‹ lexikalische Einheit ›reproduziert‹ wird.«² Innerhalb des Textes kann dies für *Also sprach Zarathustra* bejaht werden. Wird der Eintrag zu *also* im Wörterbuch Her-

4 Vgl. ebd., S. 371 und S. 378.

5 Ebd., S. 375.

1 Vgl. Fleischer, Wolfgang: *Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache*. Tübingen 1997, S. 30.

2 Ebd., S. 63.

mann Pauls herangezogen, in welchem *Also sprach Zarathustra* als Beispiel für das Ver-einen dreier Bedeutungsaspekte genannt wird, so kann dahingehend spekuliert werden, dass *Also sprach Zarathustra* sich über den Text hinaus als Phraseologismus beschreiben ließe.³ Schließlich wird in der Bedeutungsbeschreibung die Kenntnis jener Mehrwort-einheit vorausgesetzt. Auch die Sammlung von Zitaten und Aussprüchen der Duden-Re-daktion weist darauf hin, dass *Also sprach Zarathustra* eine im Bewusstsein der Sprach-gemeinschaft bekannte Einheit ist.⁴ Vor diesem Hintergrund scheint es zutreffend, *Also sprach Zarathustra* als Phraseologismus, der im Text entwickelt wird, zu qualifizieren, wodurch die Intensität und Bedeutung des Spiels mit diesem Phraseologismus abermals deutlich wird als Grenzerfahrung und Grenzüberschreitung einer zuvor selbst generierten Grenze.

4 Integration des Titels in den Text

Die Wiederholung des Titels im Text und das Spiel mit einem generierten Phraseologis-mus thematisieren unablässig das bereits vergangene Sprechen Zarathustras an zentra-ler Stelle. Neben den bereits erörterten formalen Bedeutungen des Phraseologismus geht es textintern auch um die Wortbedeutung der einzelnen Elemente. Was bedeutet *also*, was *sprach/sprechen* genau? In welcher Beziehung stehen die Wörter zueinander und wie ist der Untertitel *Ein Buch für Alle und Keinen* zu verstehen? Auch ist nachzufra-gen, wer *Zarathustra* ist und wieso Nietzsche seinen Redner mit diesem Namen in sei-nen Untergang schickte.

Mit der Untersuchung der Wortbedeutung werden wir auch wieder auf die Frage der Wi-dersprüchlichkeit von *sprechen* und *Buch* treffen, ebenso wird der widersprüchliche Adressatenkreis *für Alle und Keinen* zum Thema werden.

4.1 Die Wortbedeutungen im Haupttitel: *also*

Also fällt im Sprachgebrauch häufig gar nicht sonderlich auf. Es dient als Floskel, als Zeitgewinn, um kurz noch die Gedanken etwas zu ordnen. Letzteres ist allerdings bereits ein bedeutungsvoller Aspekt des Wortes *also*. *Also* als Einleitung und als Möglichkeit ei-nes Zeitgewinns vor einer Aussage gliedert die Kommunikation und gibt Raum für über-legtere, durchdachtere Äußerungen. Mittels *also* wird der Hörer vom Sprecher über mehr informiert, als es zunächst den Anschein hat. Da *also* folglich auch dazu dient, die Pro-zesshaftigkeit einer Aussage zu verdeutlichen – denn die Gedanken werden im Sprech-akt noch sortiert und geordnet – markiert das Wort ebenfalls bei *Also sprach Zarathustra* die Prozesshaftigkeit. Das vorangestellte *Also* impliziert, dass das Kommende noch nicht endgültig besteht. Im Titel ist jedoch zu beachten, dass hiermit sogleich das Präteritum *sprach* kollidiert; es wurde nämlich *also* schon gesprochen. Abermals treten widersprüch-liche Lesarten zutage. Eine einfache Lösung wäre, zu sagen, hier werde die Prozesshaf-tigkeit in der Vergangenheit beschrieben. In Nietzsches Denken scheint es allerdings dennoch gewollt, die abgeschlossene Handlung wider das Werden zu setzen. Schließlich

3 Vgl. *also* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes*. Tübingen 2002, S. 59.

4 Vgl. *Also sprach Zarathustra* in Duden: *Zitate und Aussprüche. Herkunft und aktueller Gebrauch*. Band 12. Mannheim, Zürich 2012, S. 38.

spielt er selbst, wie sich am Beispiel von *Ecce Homo* belegen lässt, mit bereits vergangenen und veröffentlichten Texten, indem er sie leicht verändert wiedergibt. Über die Vergangenheit selbst konstatiert auch Sartre, dass sie *an-sich-seiend* ist.¹ Er schreibt u. a.: »So ist die Vergangenheit ein durch das An-sich wieder ergriffenes und ertränktes Für-sich.«² Solange wir nämlich nicht tot sind, also nicht gänzlich im *An-sich-sein* erstarrt, haben wir durchaus noch eine Verbindung zu unserer Vergangenheit, allerdings nicht nach dem Modus der Identität.³ Deutlich sagt Sartre: »Im Unterschied zur Vergangenheit, die An-sich ist, ist die Gegenwart Für-sich.«⁴ Wir bewegen uns in der Zeit linear nach vorne, das Gewesene erstarrt und wird nicht mehr im Sinne der nichttenden und entwerfenden Bewegung des *Für-sich-seins*. Dass Nietzsche *sprechen* ins Präteritum setzt, ist folglich zwar das typische Erzähltempus, es darf hier jedoch nicht einfach als neutrale Zeitform der Erzählung gewertet werden, sondern die Berührung des erstarrten Seins im Gegensatz zum Werden sollte mitgelesen werden. In der genannten Verwendungsweise ist *also* – ebenso als Signalwort für die Abgabe des Rederechts – unerlässlich für die Kommunikationsstruktur. Es ist ein Markierungswort und markiert auch die Grenze von einem gedanklichen Innen hin zu einem sprachlichen Außen.

Der umfangreiche Eintrag im Wörterbuch zeigt an, dass *also* kein unbedeutendes Wort ist. Zurück geht *also* auf althochdeutsch *alsō*, mittelhochdeutsch *alsō*, *als(e)*, entstanden ist es aus den althochdeutschen Wörtern *al* und *sō* mit der Bedeutung ›ganz so‹. Die folgenden Bedeutungen seien im Titel von Nietzsches *Also sprach Zarathustra* vereint:⁵ Als Adverb weise *also* die Bedeutung ›auf diese Weise, so‹ auf. Außerdem bedeute es als Adverb ›außerordentlich, besonders, so‹. Die zweite Bedeutung liege insbesondere dann vor, wenn ein Bezug auf ein Adjektiv und Adverb gegeben sei. Ist *also* Pronominaladverb oder handelt es sich um einen Vergleich, dann sei die Bedeutung mit ›in der Weise (,dass); so ([sehr] dass)‹ zu bezeichnen.⁶ *Also sprach Zarathustra* bedeutet demnach: ›Auf diese Weise/so sprach Zarathustra‹, ›Außerordentlich/besonders/so sprach Zarathustra‹ und ›In der Weise sprach Zarathustra (,dass)‹.

Im Folgenden soll auf die Erläuterung zu den weiteren Wortbedeutungen des Wortes *also* größtenteils verzichtet werden, obwohl *also* als Gliederungspartikel auch in Hinblick auf den Phraseologismus *Also sprach Zarathustra* interessant wäre, denn dieser erfüllt sowohl textintern als auch als Titel eine gliedernde Aufgabe. Somit wirken auch die übrigen Wortbedeutungen in die Lesart des Wortes hinein, können jedoch hier nicht *en detail* aufgeführt werden.

Wir bemerken bei der Betrachtung von *also* nach dem bisher Dargelegtem allerdings, dass der Anfang von *Also sprach Zarathustra* zwar andeutet, Zarathustra zweifle seine Weisheit nicht an, doch sowohl der Titel als auch die Konzeption des *Willens zur Macht* sagen etwas anderes aus. Zarathustra ist kein fertiges Produkt, er entwickelt sich stetig – in Auf- und Untergängen; er wird beständig.

1 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 217–239.

2 Ebd., S. 238.

3 Vgl. ebd., S. 230.

4 Ebd., S. 239.

5 Vgl. zu den genannten Bedeutungen *also* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 59.

6 Vgl. abermals zu den genannten Bedeutungen *ebd.*, S. 59.

In *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* schreibt der Philosoph Friedrich Nietzsche im ersten Hauptstück *von den Vorurtheilen der Philosophen*.⁷ Er kritisiert hierin die schlechten Interpretations-Künste, die insbesondere ihm als Philologen auffielen. Dabei geht es auch darum, dass das als Text im Sinne eines Tatbestandes Behauptete, Interpretation und nicht Text darstellt. Er illustriert dies am Verständnis der Naturgesetze als Text, denn hier könne ebenso durch einen anderen Interpreten geschlossen werden, dass der notwendige und berechenbare Verlauf der Welt auf dem absoluten Fehlen der Naturgesetze beruhe und nicht auf derlei Gesetzen, die die Naturwissenschaften etabliert haben.⁸ Diese Überlegung steht in Verbindung mit dem *Willen zur Macht*. Die Nummer 22 des ersten Hauptstückes schließt – gerichtet an die Vertreter eines naturwissenschaftlichen Standpunktes – mit: »Gesetzt, dass auch dies [das absolute Fehlen der Gesetze, M. B.] nur Interpretation ist — und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? — nun, um so besser. —«⁹ An dieser Stelle offenbart sich, dass auch die Position über den *Willen zur Macht* als Interpretation betrachtet werden kann, ja gar als solche betrachtet werden muss, und sie somit zur Disposition steht. – Das einleitende Wort *gesetzt* unterstreicht hier in doppelter Weise die Interpretationshaftigkeit:

a) Hier wird nur als Hypothese aufgestellt, dass dies lediglich auch Interpretation sei, eigentlich sei der *Wille zur Macht* jedoch real; denn wer zustimmt, dass der *Wille zur Macht* lediglich Interpretation ist, stimmt dem Gedanken, die Welt sei nur Interpretation, letztlich zu.

b) Alles, auch diese Setzung, ist eine Setzung, also Interpretation, d. h. auch der *Wille zur Macht*; denn wenn der *Wille zur Macht* als Konzept zutrifft, so muss auch für diesen selbst gelten, dass er nur Interpretation ist.

Beides ist insofern zutreffend, als der Widerspruch, das Paradoxon, zugelassen werden kann. Denn wenn die Theorie des *Willens zur Macht* und der widerstreitenden Setzungen Text ist – folglich allem zugrunde liegt –, dies jedoch faktisch neben anderen Setzungen steht, die ebenfalls in diese Welt *geworfen* wurden, so muss die Theorie des *Willen zur Macht*, sobald sie als zutreffend und real *gesetzt* worden ist (oder gar *ist* im Sinne faktischen Seins), ihr eigenes Paradoxon zwangsläufig entfalten. Es gilt: Trifft sie zu, ist sie Text und nicht lediglich Interpretation. So wird sie selbst aber zwangsläufig nur zu einer Position unter vielen. Schließlich behauptet sie selbst letztlich, alles sei Interpretation. Sie kann sich zwar im Kampfe mit anderen Positionen behaupten und möglicherweise gar durchsetzen; sie ist jedoch nie in der Situation, dass nur sie in irgendeinem Sinne dauerhaft und absolut *wahr* sein könnte, da sie, ähnlich wie die Philosophie der Relativität, in sich selbst ihren eigenen Widerspruch trägt.

Dass der letzte Satz dieses Abschnittes in Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* fast boshaft mit der Feststellung endet, der Einwand der Naturwissenschaftler, auch dies sei wieder nur Interpretation, sei umso besser, ist – wie weiter oben schon angedeutet – folgendermaßen zu erklären: Dieser Einwand – von dem unterstellt wird, er erfolge eifrig – bedeutet letztlich nämlich eine Zustimmung. Die Behauptung, auch dies sei nur In-

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 15–39.

8 Vgl. ebd., S. 37.

9 Ebd., S. 37.

terpretation, bestätigt die Annahme, dass es sich bei der Sicht auf die Welt um widerstreitende Setzungen handelt, während jene Setzung selbst in sich widersprüchlich bleiben muss. Indem Nietzsches Setzung – alles sei Interpretation – als Interpretation bewertet wird, wird diese Setzung bestätigt. Doch wenn sie zutrifft, muss sie sich selbst aufheben, da sie dann nur *eine* Interpretation unter vielen sein kann. Schließlich gibt es für jeden Interpreten eine oder gar mehrere individuelle Interpretationen. In diesem Zusammenhang erklärt sich dann auch, weshalb die Perspektive innerhalb Nietzsches Werk¹⁰ eine wichtige Rolle einnimmt: Diese bestimmt die Sicht auf die Welt. Hier kann nun einerseits angenommen werden, Perspektive sei derart entscheidend, dass kaum eine Deckungsgleichheit zwischen zwei individuellen Perspektiven bestehen kann. Oder ihr kann die Bedeutung größtenteils abgesprochen werden, wenn behauptet wird, dass *Sein an sich* sei völlig unberührt von den Bezügen, die auf es entfaltet werden.

Im zweiten Hauptstück, *der freie Geist*, im dritten Abschnitt *setzt* Nietzsche die Setzungen fort; er beginnt diesen Abschnitt erneut mit *gesetzt*: »Gesetzt, dass nichts Anderes als real ›gegeben‹ ist als unsere Welt der Begierde und Leidenschaften [...]«¹¹ Nun soll hier keine ausführliche Analyse dieses Textstückes einsetzen, doch ist in jener Passage die Bedeutung des *Willens zur Macht* abermals zu sehen; überall dort nämlich, wo Wirkungen anerkannt werden, so soll die Hypothese gewagt werden, wirke der *Wille zur Macht*, also auch im mechanischen Geschehen.¹² Wenn daher unser Triebleben als die Ausgestaltung einer Grundform des Willens zu erklären sei, d. h. des *Willens zur Macht*, alle organischen Funktionen auf diesen *Willen zur Macht* zurückzuführen seien, so könne postuliert werden, alle wirkende Kraft sei eindeutig als *Wille zur Macht* zu bestimmen.¹³ In diesem indirekt zitierten Abschnitt wird noch zwei Mal das Wort *gesetzt* vorangestellt, womit erneut deutlich wird, dass auch eine Setzung vollzogen wird; und zwar eine Setzung, die einem *Willen zur Macht* entspringt. Da innerhalb dieser Setzung alle Kraft, aber auch jedwedes interpretierendes Individuum *Wille zur Macht* ist, ist insofern auch jede Interpretation Ausdruck des *Willens zur Macht*.

Als Konjunktion auf Satzebene kommt *also* nicht in Frage, allerdings hat der Autor Nietzsche als Grenzgänger hier vielleicht seine Figur Zarathustra Grenzen überschreiten lassen, und zwar auch indem *also* als verbindendes Element zwischen Titel, Untertitel und Text gesetzt worden ist, sozusagen als Meta-Konjunktion: Sprechen, Mündlichkeit, Text und Schrift werden verknüpft, *also* wird Dreh- und Angelpunkt und setzt den Widerspruch

10 Diese Interpretation geht in einem ersten Schritt vom Text aus. Die Ausrufung des Autorentodes bei Roland Barthes muss nicht bedeuten, dass Werk und Autor irrelevant werden. Bei einem Autor wie Nietzsche, der auf ästhetische Weise versucht, seine Philosophie zu vermitteln, kann der Autor nicht unberücksichtigt bleiben. Im Verlauf wird sich noch zeigen, wie eng Zarathustra mit seinem Autor Nietzsche verbunden ist: Er kann als dessen *alter ego* behauptet werden. Folglich ist es in einem zweiten Schritt wichtig, auf Autor und Werk zu rekurrieren, wissend, dass die Autorenintention sich nie gänzlich wird offenbaren können. Dies kann als entscheidender Grund dafür vermutet werden, dass Nietzsche seine Philosophie ästhetisch zu transportieren versuchte: Der Zugang zum Autorentendenken wird nicht geradlinig möglich; seine Philosophie kann nicht im sachlich-argumentativen Diskurs erschlossen werden. Vgl. zum Tod des Autors auch: Barthes, Roland: *Der Tod des Autors*, in: ders.: *Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 2006, S. 57–63.

11 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse (KSA 5)*, S. 54.

12 Vgl. ebd., S. 55.

13 Vgl. ebd., S. 55.

zu Beginn. Der Problemkreis wird sich noch erweitern: Wer spricht eigentlich die Reden, wenn der Autor eindeutige Markierungen bisweilen auslässt? Sind es überhaupt Reden, die wir lesen? Und kann genauso, also *also* gesprochen worden sein? Und wie verhält es sich mit der zeitlichen Zäsur? *Also* ist verbindend, indem es vorab bereits in sich mit vielerlei Fragen trüchtig geht, die bei der Interpretation auftreten werden.

Also* in seiner eigentlichen Bedeutung in *Also sprach Zarathustra

In *Also sprach Zarathustra* ist *also* ein Adverb. Nach dem Wörterbuch Hermann Pauls bedeutet es daher ›auf diese Weise, so‹ und ›außerordentlich, besonders, so‹. Insofern ist Zarathustras Sprechen folglich auch von der Instanz, die *Also sprach Zarathustra* aussagt, bewertet. Es wird nicht lediglich neutral konstatiert, dass jemand sprach, sondern das Wie und Was wird mit *außerordentlich* und *besonders* auch qualifiziert. *Außerordentlich* bedeutet, dass etwas als ›über das Gewöhnliche hinausgehend‹¹⁴ zu betrachten ist. Adverbial bedeutet es ›sehr, ungemein‹.¹⁵ *Besonders* bedeutet veraltet ›gesondert, getrennt‹, seit dem 18. Jahrhundert bedeutet es aber auch ›eigentümlich, sonderbar‹; üblich ist allerdings die Bedeutung ›vor allem, hauptsächlich‹, und prädikativ u. a. auch ›von außergewöhnlicher, hervorragender Beschaffenheit‹.¹⁶ Hieraus ergibt sich, in welche Stellung Zarathustras Sprechen samt seinen Reden gesetzt werden: Sie sind außerhalb der Ordnung, wohl von hervorragender Beschaffenheit sowie getrennt und gesondert von gewöhnlichen Sprechakten zu verorten. Zarathustras Reden separieren sich von der Masse der Reden und Worte, wobei jene Separation – das wird der Text ausweisen – die Vermittlung erschweren wird. Zarathustra ringt permanent darum, die Kluft zu überwinden, um kommunizieren zu können.

Auch der Aspekt ›eigentümlich, sonderbar‹ grenzt Zarathustras Reden vom üblichen Sprechen ab. Zarathustras Worte zeichnen sich durch ihre Andersartigkeit aus. Sie verwundern, verängstigen möglicherweise gar. Sie sind fremd und häufig schürt das Fremde, das Unvertraute Ängste, obwohl diese regelmäßig ungerechtfertigt erscheinen. Zumindest bedingen Zarathustras eigentümliche Worte Irritationen.

Überdies werden diese sonderbaren Worte durch einen Erzähler, der im Nachhinein berichtet, vermittelt, und zwar im Medium der Schrift, nicht in der Mündlichkeit. Somit sind die fiktiven mündlichen Reden Zarathustras mehreren Zäsuren unterworfen – Zeitlichkeit, Mündlichkeit und die Erzählinstanz: Etwas ohnehin in seiner Andersartigkeit zu Vermittelndes unterliegt weiteren Verfremdungsebenen und wird damit ein noch heiklerer Gegenstand in der Vermittlung.

Ferner müssen wir noch die dritte Wortbedeutung in Hermann Pauls Wörterbuch für *Also sprach Zarathustra* betrachten, nämlich *also* als Pronominaladverb: ›In der Weise sprach Zarathustra (, dass)‹ bzw. ›So [sehr] sprach Zarathustra (, dass)‹.¹⁷ Dieser Bedeutungsaspekt verweist auf die Folgen des Sprechens; hier wird angedeutet, dass Zarathustras Sprechen etwas bewirkt oder auslöst. Damit ist auch eine unspezifische Reaktion seitens

14 Vgl. *außer* (*außerordentlich*) in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 125.

15 Vgl. ebd., S. 125.

16 Vgl. zu den hier aufgeführten Bedeutungen *besonder* (*besonders*) ebd., S. 161.

17 Vgl. *also* in ebd., S. 59.

der Rezipienten schon im Titel eingeschlossen. Zarathustra wird als Redner folglich nicht einfach übersehen: Spricht er so sehr, *dass* er die Ignoranz erntet, dann beruht sogar dieses *nicht-Wahrnehmen* auf einem *nicht-Wahrnehmen-Wollen*. Es liegt nicht an seiner Unauffälligkeit, sondern an einer Reaktion auf das Gesagte. Erführe er also Ignoranz, wäre es eine bewusste Ignoranz, denn seine Worte sind Auslöser für diese, weil er so sprach, *dass* etwas geschieht. Das konsekutive *Dass* enthält die Option, dass Zarathustras Worte, egal welche Folgen und Reaktionen seine Worte auslösen, sie etwas beim Gegenüber auslösen. Zu beachten ist allerdings auch die Klammerung des Wortes: Wir haben es mit der Möglichkeit, der Potenz in der Bedeutung, zu tun – (*dass*) kann auch ausfallen.

Eine weitere Klammerung der Bedeutung betrifft das Wort *sehr*. Doch trotz der Klammerung sei ein Blick darauf geworfen, da es sich hierbei um ein *sehr* interessantes Wörtchen handelt. Bereits im Mittelhochdeutschen ist *sehr* zu einer allgemeinen Verstärkung abgeblasst, doch ist es zurückzuführen auf ahd. *sēro*, mhd. *sēre*; ein Adverb zu dem nicht mehr vorhandenen Adjektiv *sēr* (›verletzt‹) und zu welchem auch ein Substantiv mit der Bedeutung ›Verletzung, Schmerz‹ (vgl. engl. *sore*) bestand.¹⁸ Damit fließt auch der Aspekt des Schmerzes in Zarathustras Sprechen ein. Die Analyse der Vorrede wird noch zeigen, dass Zarathustras Sprechen auch ein existenzielles Moment aufweist; Zarathustra verzehrt sich selbst durch seinen Anspruch, den Anderen zu erreichen, wissend, dass sein Vermittlungsakt nur schwerlich gelingen kann. Das eigenen Glück, die Zufriedenheit, stellt er zunächst in Abhängigkeit zur Annahme seiner Weisheit durch einen Anderen. So *sehr sprach* heißt nicht lediglich, besonders intensiv, verstärkend zu sprechen, es bedeutet außerdem einen schmerzlich-sehnsüchtigen Akt.

Worin liegt die Differenz zwischen den Bedeutungsaspekten ›in der Weise‹ und ›auf die Weise‹, sofern *dass* ausgeklammert bleibt? Was verändert sich mit *in* und *auf*? Und wie wirkt sich die unterschiedliche Wortfunktion (Adverb: ›auf diese Weise‹ gegen Pronominaladverb: ›in dieser Weise‹) aus?¹⁹

Das Pronominaladverb steht für eine Präpositionalphrase oder gar für einen ganzen Satz, d. h. die Funktion des Pronominaladverbs ist es, ein längeres Gefüge zu ersetzen und sich darauf rückzubeziehen; d. h. *also* bezieht sich als Pronominaladverb auf das Gesagte Zarathustras und trifft mit ›in der Weise‹ eine Aussage über diese Worte.

In selbst weist ursprünglich im Gemeingermanischen eine räumliche Bedeutung bzgl. eine, zwei oder drei Dimensionen auf. Doch bereits Phraseologismen (*in die Augen fallen*) enthalten eine übertragene Bedeutung. Zudem sind *in* zeitliche Bezüge inhärent. Analog zu den Raumverhältnissen wird über Zustände ausgesagt, etwas sei in ihnen. Auch gebe es hierzu die Betrachtung auf Unräumliches: *etwas im Kopf haben*, insbesondere *etwas im Gedächtnis haben*. Ausdrücke wie *in Öl malen* entfernen sich noch weiter von der Raumvorstellung, zumal hier regelmäßig nicht im Topf der Ölfarbe gemalt wird, sondern mit Öl auf Leinwände.²⁰

18 Vgl. *sehr* ebd., S. 897.

19 Vgl. *also* ebd., S. 59.

20 Vgl. zu dieser Abhandlung der Wortbedeutungen und angeführten Beispielen *in* ebd., S. 496–498.

Somit setzt *in* also in seinem bestehenden Räumlichkeitsbezug auch eine Grenze, denn etwas befindet sich in etwas. Zarathustra spricht nicht außerhalb der dargestellten Weise, sondern innerhalb der durch die spezifische Weise gesetzten Grenze, d. h. es ist der Anspruch erhoben, hier eine exakte Darstellung der Redeweise, *in* der Zarathustrasprache, vorzufinden. Bereits die schriftliche Gestaltung ist der Widerspruch dieses Anspruchs.

Mit *in* ist der Bedeutungskreis von mhd. *inne* berührt, nicht von *in* (nhd. *ein*). Letzteres enthielte die Bewegung zu etwas hin, *inne* ist, und um die Betonung eben dieses Aspektes geht es in dieser Gegenüberstellung von *in* und *in*, bereits innerhalb der dargebotenen Weise. Zunächst haben wir mit *inne* also keinen Prozess, kein Werden zu etwas vorliegen. Der Heraklit'sche Fluss fehlt, stattdessen weist *inne* auf eine statische Ruhelage der Sprechweise Zarathustras hin. Eine solche Lesart steht jedoch kontradiktorisch zu Zarathustras Lehre und muss damit auch als Provokation im Titel erachtet werden. Ferner können wir aber nicht behaupten, *in etwas zu sein*, bedeute immer auch Stillstand. *Leben ist in etwas*, ohne erstarrt zu sein; im Gegenteil – außerhalb sprechen wir über die nicht-Existenz und können damit keine Bewegung mehr konstatieren, kein Werden. Situiert man die Weise des Sprechens seitens Zarathustras in das Leben, verliert sich die Ruhe innerhalb etwas schnell in einer fließenden Lebendigkeit.

Der Vergleich der Bedeutungsaspekte aus dem Wörterbuch hat uns zu der Gruppe der Adverbien, der nicht flektierbaren Wortarten geführt; das Adverb füge sich in eine in eine schwer zu definierende, heterogene Gruppe, ist in der Duden-Grammatik zu lesen.²¹ Immanent beim Adverb, dem sogenannten Umstandswort, ist, dass es sein Bezugswort modifiziert.²² Damit verändert *also* als Adverb die Aussage *Zarathustrasprache*. Ohne *also* handelt es sich um eine schlicht deskriptive Aussage: *Also* erweitert diesen beschreibenden Sprechakt. *Also* bedeutet, dass ›in dieser Weise‹ (Pronominaladverb) und ›auf diese Weise‹ (Adverb) gesprochen wurde. Überdies sprach Zarathustra ›außerordentlich‹ und ›besonders‹ (Adverb). Es bedeutet, dass er so sprach, wie es in dem Buch angeblich zu lesen sei; er sprach spezifisch.

Auf wiederum geht zurück auf mhd. *ūf* und bedeutet ursprünglich ›in der Höhe‹, und zwar als Adverb. Für den vorliegenden Ausdruck *Also sprach Zarathustra* ist insbesondere die im Wörterbuch unter 2.6 aufgeführte Wortbedeutung relevant, nämlich die Modalitätsbezeichnung mittels *auf*. Als Beispiele finden sich im Wörterbuch Pauls u. a.: *auf diese (solche, welche usw.) Art, Weise, Manier, auf einen hohen Grad, auf deutsch, französisch usw., auf platonisch*.²³

Sowohl mittels *auf* als auch mittels *in* wird folglich etwas über die Art und Weise des Sprechens ausgesagt. Der Unterschied liegt folglich in jenen beiden Wörtern, einmal haben wir mit *in* eine Berührungsebene innerhalb von etwas; *auf* impliziert hingegen eine räumliche Berührung von oben, d. h. das Befinden des Gesprochenen in Bezug auf die Modalität ist ein anderes. *In* ist umschlossen, eingegrenzt, *auf* berührt die Grenze eines

21 Vgl. *Das Adverb* in Duden: *Die Grammatik*. Band 4. Mannheim, Wien, Zürich 2009, S. 569 [837].

22 Vgl. *Das Adverb* ebd., S. 570 [840].

23 Vgl. zu den genannten und weiteren Wortbedeutungen und Beispielen in adverbialer Verwendung *auf* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 98–100.

Bereichs, ist jedoch nicht gänzlich innerhalb. Wer *in* etwas ist, muss eine Grenze durchbrechen oder überschreiten, wenn er heraus will; *auf* bedeutet bloß das Verlassen einer bereits berührten Grenze.

Wenn *Also sprach Zarathustra* auch das Potential enthält, zu bedeuten, dass ›Zarathustra in einer Weise sprach, dass etwas ausgelöst/bewirkt wird‹, dann besagt jener Bedeutungsaspekt, dass – wie bei ›auf diese Weise‹ – der Widerspruch des niedergeschriebenen und gesprochenen Wortes Zarathustras thematisiert ist, denn auch hier erfolgt die Darstellung des Sprechens durch Schrift. Zudem wird das Gesagte – im Gegensatz zu *auf* – gänzlich von dieser Weise umschlossen, es befindet sich gänzlich innerhalb dieser Modalität und verweist durch das in Klammern gehaltene *Dass* auf die durch diese Weise entstandenen bzw. bewirkten Folgen. Insofern findet sich in dieser Bedeutung durchaus eine Zielgerichtetheit, wenn sie auch beim Sprecher nicht zwangsläufig bewusst vorhanden sein muss, denn die Sprechweise bleibt nicht ohne Wirkungsentfaltung; zumindest ist diese potentielle Wirkungsentfaltung in der Bedeutung enthalten. Während ›auf die Weise‹ nicht mit dem im Klammer stehenden *Dass* verbunden ist, daher auch weniger den Verweis auf die Folgen in sich trägt.

Beide Aspekte – das Betonen der Folgen und das nicht-Betonen – scheinen für *Also sprach Zarathustra* von Belang, denn einerseits steigt Zarathustra aus dem Gebirge hinab zu den Menschen, um ihnen etwas zu vermitteln. Andererseits ist seine Motivation nicht klar ersichtlich, da er sich in der Einsamkeit zufrieden fühlt, schließlich erlebt er dort den Überfluss.²⁴ Zarathustra will zwar anscheinend nichts von den Menschen, dennoch ist es ihm ein Bedürfnis, ihnen etwas mitzuteilen, denn andernfalls hätte Zarathustra im Gebirge bei seinen Tieren bleiben können. Die Zarathustra-Figur oszilliert zwischen einem Sprechen, das etwas bewirken will und einem Sprechen, das unmotiviert zu sein scheint.²⁵

Also ... ein erstes Fazit

In *also* sind bereits im Titel Widersprüche angelegt, die im Text noch zum Thema werden. Wir stoßen hier schon auf den Gegensatz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die Dynamik, die sich im Text noch offenbaren wird zwischen Mangel und Überfluss, Motivation und Desinteresse finden sich angedeutet in diesem Wort. Die ersten drei Wörter des Titels *Also sprach Zarathustra* eröffnen zudem die Problematik von *Du* und *Ich*, denn ein Anderer als Zarathustra sagt, dass Zarathustra *also* sprach und mittels des Sprechens ist spätestens auch der Bereich der Kommunikation, der im Untertitel ganz deutlich angesprochen ist, berührt.

Der Titel verweist außerdem auf ein breites Spektrum des Textes selbst, die Fragen der Vermittelbarkeit und der verständnisorientierten Interaktion mit dem Anderen sind präsent. Zarathustra redet und spricht zu den Menschen über einzelne Aspekte (z. B. Mitleid, Lesen und Schreiben) und erlebt dabei immer auch sein Scheitern. Das Spiel von Sagen, Vermitteln, Verstehen und nicht-Verstehen ist die Bühne, auf der die einzelnen

24 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. (KSA 4), S. 11.

25 Allerdings bleibt es fraglich, ob es ein unmotiviertes Sprechen geben kann, oder ob nicht jeder Sprechakt den Anspruch erhebt, Wirkung zu entfalten bzw. Reaktionen zu provozieren; vielleicht sogar umso mehr, je intensiver eine solche Absicht verleugnet wird.

Reden Zarathustras auftreten und versuchen, den Anderen zu erreichen. Der Titel betont diese Bühne und eine genaue Betrachtung des gesetzten Titels verhindert auch, diese Bühne beim Lesen zu vergessen.

4.2 Die Wortbedeutungen im Haupttitel: *sprechen* – Das Zur-Sprache-Kommen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Das zweite Wort des Titels, *sprechen*, ist ein in der 1./3. Person Singular Präteritum Aktiv stehendes Verb.¹ Mit dem Nomen *Buch* aus dem Untertitel eröffnet es die Gegensätzlichkeit von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, welche *also* bedingt. Hier wird aufgrund des genannten Zusammenhangs auch das Wort *Buch* partiell in die Überlegungen integriert. Es ist nicht bloß die Unmöglichkeit, ein Sprechen genauso in einem Buch abzubilden, wie es mündlich vollzogen worden ist, auch die dingliche Wahrnehmung des Lesers ist hier bzgl. des gesprochenen Worts Zarathustras immanent: Der Leser hält ein reales Buch in seinen Händen, das also ein fiktives Sprechen einer Figur enthalten soll. Dem Leser selbst gilt die widersprüchliche Widmung *für Alle und Keinen* – er ist folglich in das Spiel der Widersprüche einbezogen.

Konfrontiert mit der Differenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Sprechen und Text, könnte man versöhnend versucht sein, einzuwerfen, der Text wolle sich einer Mündlichkeit annähern, indem er das gesprochene Wort möglichst exakt darzustellen bemüht sei. Doch der Text zeigt sehr deutlich, dass die Reden nicht *also* gesprochen worden sein können. Weder hat Zarathustra so gesprochen noch liegt eine schriftliche Dokumentation der Redetexte vor. Ein Erzähler erzählt von Zarathustras Untergang und lässt auch Zarathustra bisweilen sprechen; wobei die Instanzen und die Perspektive nicht immer eindeutig sind.

Bei der Medienverschiebung haben wir also immer auch die Zäsuren zu beachten. Dem Text fehlen Stimme, Betonung, Akzent, Gestik und Mimik. Allenfalls kann der Erzähler diese beschreibend im Text benennen, es ist dennoch kein Erlebnis eines unmittelbaren Sprechaktes. Zudem ist der Erzähler nicht identisch mit der Figur: Wieder wird der Text weniger unmittelbar. Wenn wir noch weiter gehen, müssen wir konstatieren, dass selbst Sprache nicht unmittelbar im konkreten Sprechakt sein kann, denn sie vermittelt etwas von der Innenwelt des Sprechers in eine Außenwelt.² Die Schriftlichkeit treibt diese Problematik nochmals weiter. Das Gesagte wird noch weiter gefiltert als das innere Empfinden beim ersten Sprechakt des mündlichen Sprechers.

Die Wortbedeutungen von *sprechen* im Wörterbuch

Das primäre Verb *sprechen* hängt eng mit dem Wort *Sprache* zusammen, wobei *Sprache* nicht bloß ›Gespräch, Besprechung, Unterredung, Beratung‹ bedeutet, sondern überhaupt ›menschliche Möglichkeit der Verständigung mittels sprachlicher Zeichen, Wörter‹ sowie die ›Gesamtheit der Ausdrucksmöglichkeiten einer Sprachgemeinschaft‹.³

1 In diesem Kontext handelt es sich um die dritte Person Singular.

2 Allerdings wäre, wird Sprache dahingehend kritisiert, dass sie stets mittelbar bleiben muss, die Frage zu stellen, was die Alternative zu Sprache darstellte, denn die Unmittelbarkeit des Erlebens kann dem Anderen kaum anders dargeboten werden bzw. es bleibt kaum ein anderer Versuch der Vermittlung denn der sprachlichen.

3 Vgl. hierzu *Sprache* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 942 und *Sprache* in: Lexer, Mat-

Außerdem ist das Saussure'sche Verständnis der Sprache mit ihrer systematischen Unterscheidung von *langage*, *parole* und *langue*⁴ berührt. Verben, die von *sprechen* tangiert werden, sind die sekundären Verben *reden* und *sagen*.⁵ Somit wird im Titel eine Verbindung zur Sprache mittels *sprechen* aufgestellt, die Reden *Zarathustra's* werden erst im Text selbst als solche benannt. Das Kommunikationsmedium der Menschen steht damit bereits im Titel als gesetztes Thema fest; innerhalb dieses Themas bewegt sich der Text – der Text selbst ist mit seiner Frage um die Vermittelbarkeit Thema.

Die Sprache zwischen *Du* und *Ich*

Wenn wir das Themenfeld der Sprache eröffnen, dann ist auch die Frage nach der Funktion von Sprache gestellt. Damit sind wir auch im zwischenmenschlichen Bereich, denn ohne den Anderen bedürfte es der Sprache nicht. Die Vermittelbarkeit der eigenen Wahrnehmung, der eigenen Erfahrung, des Erlebens, gewinnt an Bedeutung. Inwiefern nun Sprache hierfür ein geeignetes Instrument ist, sei zunächst noch dahin gestellt – Axel Honneth verweist beispielsweise darauf, dass Sartre jene Möglichkeit der sprachlichen Reaktion in der Situation ausklammert,⁶ was zwangsläufig zu den von ihm in *Das Sein und das Nichts* dargelegten Problemen führen muss, wenn es darum geht, den Anderen zu erreichen –, doch kann festgehalten werden, dass Sprache den Versuch enthält, den Anderen zu erreichen, um ihm etwas aus der eigenen Innerlichkeit zu vermitteln und sich auch über die Dinge in der Welt zu verständigen. Der Sprecher ist nicht darauf reduziert, die Innerlichkeit zu beschreiben. Folglich ist Sprache auch kein isoliertes Faktum, sondern stets abhängig von der Sprachgemeinschaft. Denn ohne jene, die sie verstehen, verliert diese ihre Funktion als intersubjektives Vermittlungsinstrument. Es muss mindestens ein Wesen geben, das die Bedeutung der Wörter versteht; nämlich den Sprecher, der etwas aussagt. Ob jedoch, gäbe es nicht weitere Individuen, die in eine Gesprächssituation eintreten und zunächst als Empfänger fungieren, die Sprache sich überhaupt etabliert hätte, bleibt fraglich. Zwar mag das Selbstgespräch für manchen durchaus dem Prozess des Nachdenkens etc. dienen, ob dies jedoch einen Ursprung des Sprechens markieren kann, scheint unwahrscheinlich; wahrscheinlicher ist das Selbstgespräch wohl als Folge der Möglichkeit, zu sprechen zu vermuten. Daher scheint Sprache nicht nur ein Individuum zu benötigen, sondern den Wunsch mehrerer, sich untereinander zu verständigen. Vorab soll an dieser Stelle daher behauptet werden, Sprache entspringe dem Bedürfnis zur *Kommunikation*.

Auch Donald Davidson erkennt in der Sprache den sozialen Aspekt. Er behauptet, die erste Sprache einer Person könne nie privat sein, d. h. es reiche nicht aus, dass nur ein Lebewesen diese verstünde.⁷ Er sagt weiter auch, dass wenigstens zwei Sprecher-Interpreten miteinander interagieren, denn wenn er Recht habe, könnte man ohne Interaktion

tias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zweiter Band. N–U (1873–1876)*, Leipzig 1876, Spalte 1109.

4 Vgl. hierzu *Sprache* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 943.

5 Vgl. hierzu *sprechen* in ebd., S. 944.

6 Vgl. Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*. In: *Sartre. Ein Kongreß*. Internationaler Sartre-Kongress an der Johann Wolfgang Goethe-Universität vom 9.–12. Juli 1987 in Frankfurt am Main. Hg. von König, Traugott., Reinbek bei Hamburg 1988, S. 80.

7 Vgl. Davidson, Donald: *Die zweite Person*. In: ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Frankfurt am Main 2013, S. 186–210, hier S. 209.

mit einer zweiten Person gar nicht angeben, worüber ein Sprecher rede oder nachdenke und es gäbe keine Basis für die Behauptung, er könne Gegenstände in einem objektiven Raum und in objektiver Zeit lokalisieren.⁸ Diese soziale Komponente gilt für Davidson allerdings nicht bloß bzgl. der Sprache, sondern auch für das Denken im allgemeinen.⁹ Die Schrift bietet darüber hinaus die Möglichkeit, sogar beim gänzlichen Verschwinden einer Sprachgemeinschaft, eine Sprache mittels schriftlicher Relikte zu bewahren. Zwar gehen Aspekte der mündlichen Kommunikation verloren, doch können wir so auch über Generationen hinweg mit der Vergangenheit als Leser i. w. S. kommunizieren. Insofern bietet die Schriftlichkeit nicht bloß Einschränkungen, sondern auch Erweiterungen hinsichtlich der Mündlichkeit. *Wie Zarathustra nun also sprach*, das zeigt sich zwar dem Leser nicht, doch ohne die Schrift gäbe es kein erzählendes Buch über Zarathustras Sprechen. Wir befinden uns fernab des Erlebens eines konkreten Sprechaktes und sind trotzdem inmitten eines solchen als verschriftliche Fiktion desselben.

Der Text ist nicht bloß ein verarmtes Sprechen; er bietet Möglichkeiten, die dem mündlichen Sprechen fehlen. Sofern der Text in meinem Besitz ist, sind die schriftlichen Worte eines Anderen für mich jederzeit verfügbar. Diese abstrakte Kommunikation ist keine defizitäre; neben den fehlenden Aspekten des mündlichen Sprechens bietet sie weitere Möglichkeiten über Entfernung und konkrete beidseitige Interaktion, ja sogar über das Leben des Sprechers als Schreiber hinaus. Schrift dient auch der Konservierung der Gedanken; er dient der Fixierung. Denn die mündliche Tradierung, die dem individuellen Gedächtnis unterworfen ist, ist wesentlich anfälliger für Störungen in der Überlieferung. Auch Schrift kann Irrtümer erhalten, doch einmal niedergeschrieben ist der Gedanke zunächst als Text reproduzierbar, und zwar genauso wie er als Text vorliegt.

Der Text erleichtert somit die Überlieferung eines Gedankens – wir haben nicht länger mehrere mündliche Instanzen, die den Gedanken bei der Weitergabe prägen und, auch ohne bewusste Fälschungsabsicht, damit verändern. Allerdings handelt es sich beim Lesen eines Textes aus der Vergangenheit um eine abstraktere Form der Kommunikation als beim mündlichen Sprechakt. Bei den bewussten Fälschungsabsichten muss gerade in Hinblick auf Nietzsches Texte die Rolle seiner Schwester beachtet werden, die bemüht war, die Schriften ihres Bruders aktiv im eigenen Sinne zu verändern und zu verbreiten. Schrift ist folglich kein Garant für eine Wahrheit, obwohl in den letzten Jahren gerade im Bereich der sozialen Medien der Eindruck entsteht, manche Nutzer derselben begriffen eine Behauptung, auch wenn sie als falsch bewiesen ist, als Tatsache, solange sie in das eigene Weltbild passt.

Sieht man von der Einschränkung des Textes im Vergleich zur mündlichen Rede ab und nimmt auch die bewussten Fälschungen aus, bietet der Text die Möglichkeit eines »Dialogs« über die Sprache und Zeit hinweg.

8 Vgl. ebd., S. 209–210.

9 Vgl. ebd., S. 210.

4.2.1 Sprache und Kommunikation

a) Konsens und Verstehen

Jürgen Habermas sagt in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* in den Vorüberlegungen (*Zugang zur Rationalitätsproblematik*):

»Eine Behauptung darf nur dann rational genannt werden, wenn der Sprecher die Bedingungen erfüllt, die für die Erreichung des illokutionären Zieles notwendig sind, sich mit mindestens einem weiteren Kommunikationsteilnehmer über etwas in der Welt zu verständigen; eine zielgerichtete Handlung nur dann, wenn der Akteur die Bedingungen erfüllt, die für die Verwirklichung der Absicht notwendig sind, erfolgreich in der Welt zu intervenieren.«¹

Einige Seiten später stellt er zusammenfassend fest, »daß normenregulierende Handlungen, expressive Selbstdarstellung und evaluative Äußerungen konstative Sprechhandlungen zu einer kommunikativen Praxis ergänzen, die vor dem Hintergrund einer Lebenswelt auf die Erzielung, Erhaltung und Erneuerung von Konsens angelegt ist, und zwar eines Konsenses, der auf der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche beruht.«²

Demnach sind sowohl Konsens als auch das Verstehen und das intersubjektive Zusammenkommen Voraussetzung für eine (rationale) Kommunikation. Mit *Konsens* ist nicht der Gleichklang aller Meinungen bezeichnet, aber zumindest der Versuch und die Möglichkeit, sich einigen zu wollen bzw. zu können. Zunächst geht es nicht um einen gelungenen, sondern um einen angestrebten Konsens, d. h. die Motivation der Kommunikationsteilnehmer ist entscheidend, ein Misslingen kann dennoch entstehen. Bei den Fehlschlägen offenbart sich innerhalb der rationalen Kommunikation aber auch die Rationalität der Aussage, denn wenn diese vorliege, könne ein solches Scheitern auch erklärt werden.³ Das Streben nach Verständnis innerhalb der menschlichen Kommunikation ist ein ständiger Prozess; Habermas sagt, es ginge um Erzielung, Erhaltung und *Erneuerung* von Konsens. Demnach dient Sprache dem Versuch, sich dem Anderen, dem *nicht-Ich*, anzunähern, um mit diesem gemeinsame Urteile und Aussagen über die Welt zu treffen. Nicht rationale kommunikative Akte wären dann in Manipulationen, Täuschungen etc. zu sehen.

b) Die manipulierende Sprache – Jedes Wort ist ein Vorurteil

Zur alltäglichen sprachlichen Kommunikation gehören allerdings Täuschungen und Manipulationen. Habermas beschreitet mit der *rationalen Kommunikation* eine ideale Kommunikation. Hier fließen keine persönlichen Emotionen ein, die wider das Verständnis intrigieren (Rachegelüste, Selbstsucht, Kränkungen etc.). Die Kehrseite der menschlichen Sprachhandlungen jenseits der *rationalen Kommunikation* Habermas' existiert aber ebenfalls. Nietzsches berühmter Satz »Jedes Wort ist ein Vorurteil«⁴ skizziert diese Pro-

1 Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 1. Frankfurt am Main 2014, S. 29.

2 Ebd., S. 37.

3 Vgl. ebd., S. 29.

4 Nietzsche, Friedrich: *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister II. – Der Wanderer und sein Schatten. Nr. 55*. In: ders.: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 2008 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 2),

blematik treffend. Bereits mit jedem Wort wird ein bestimmter Verständnisaspekt beim Empfänger provoziert. Nicht immer muss die Absicht vorliegen, den Anderen bewusst zu manipulieren, doch bereit mit der Wahl eines Wortes bedingt der Sprecher spezifische Reaktionen beim Empfänger: Worte prägen sowohl die eigene als auch die Sicht des Anderen auf die Welt. Worte lösen bei unterschiedlichen Personen abweichende Bedeutungsnuancen aus; man bedenke die individuellen Konnotationen, die individuelle Sprachverwendung. Jenseits der lexikalischen Bedeutung, die suggeriert, ein Wort habe eine feste Bedeutung, entfalten sich weitere und verlieren sich andere Bedeutungsaspekte in bestimmten Interaktionen. Zudem ist das generierte Wort, das etwas über die Welt aussagen soll, eine vorurteilende Instanz, denn es kann nie gänzlich etwas aussagen über etwas in der Welt. Verfälscht Sprache somit grundsätzlich die Wirklichkeit, weil die einzelnen Wörter willkürliche Setzungen sind? Die Verfälschung kann zwar nicht verneint werden, doch müssen wir uns auch unserer pragmatischen Realität stellen: Ohne Sprache könnten wir uns kaum auf nuancierter und detaillierter Ebene verständigen. Sprache scheint durchaus ein probates Mittel, sich über die Wahrnehmung des Menschen – die übrigens auch keine starre, unveränderliche Sicht auf die Welt bedingt – auszutauschen. Wir müssen uns darüber bewusst sein, dass Sprache auch ihre Tücken birgt und kein Spiegelbild der Wirklichkeit sein kann. Der Wahrnehmungsprozess der Welt wird von Sprache nicht bloß begleitet, sondern auch mitgestaltet. Wenn wir das aktuelle Phänomen der Sprachveränderung in den sozialen Medien betrachten, dann können wir beobachten, wie eine entmenschlichte Sprache, die Tabus überschreitet, die Wahrnehmung der Welt verändert und aus dieser Veränderung heraus auch eine wirkliche Gewalt in die Welt hineinträgt. Mit dieser Beobachtung offenbart sich auch die Anfälligkeit der Sprache für bewusste Manipulationen, die zu erschreckenden Handlungen und Taten führen können, jedoch fernab einer *rationalen Kommunikation* liegen.

c) Der Kommunikationsversuch wider die vorurteilenden Wörter

Obwohl Nietzsche in jedem Wort ein Vorurteil sucht und er um die u. U. auch gefährliche Macht der Sprache weiß, ist *Also sprach Zarathustra* selbst als Kommunikationsversuch angelegt. Zarathustra steigt hinab, um sich samt seiner Weisheit zu entäußern; um eigene Gedanken an diejenigen zu vermitteln, die außerhalb seines Ichs liegen. Ein schmerzlicher Kommunikationsversuch, wie die Ausführungen zu dem Wort *sehr* verdeutlichen. Schmerzlich ist dieser Kommunikationsversuch auch deshalb, da das Wissen ob der vorurteilsbehafteten Wörter durchaus auch in der Figur Zarathustra angelegt ist, folglich auch die Wahrscheinlichkeit des Scheiterns des Versuches mehr als eine Ahnung zu sein scheint. Dass Zarathustra trotzdem diesen Versuch wagt, spricht für die tiefe Sehnsucht nach der Begegnung mit dem Anderen. Zarathustra setzt für den Versuch, zum Anderen zu gelangen, alles aufs Spiel. Die Begegnung mit dem Anderen ist existenziell – und betrachtet man den Menschen als soziales Wesen, ist dieser existenzielle Aspekt nachzuvollziehen.

4.2.2 Exkurs: Die Sprache in der Neurobiologie – Ein kleiner Einblick

Ein Standpunkt, der bzgl. Sprache eingenommen werden könnte, mag behaupten, Sprache verändere die eigentliche *Realität an sich*, weil sie auf die menschliche Wahrnehmung beschränkte Erscheinungen ausdifferenziert – und bereits die Wahrnehmung der Welt, man bedenke nur die kulturell voneinander weit auseinanderliegenden Behauptungen darüber, was *Welt* und was *Wahrheit* sei, sind innerhalb des menschlichen Horizontes so konträr, dass es gar wahrscheinlich scheint, die *Welt an sich* mit dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen verfehlen zu müssen. Anders ausgedrückt: Wir werden als Menschen mit unserer menschlichen Perspektive nie den gesamten Sinn, der unabhängig von uns existiert, entdecken können.

Mit der modernen Hirnforschung ist auch der Bereich der menschlichen Wahrnehmung, der doch einst als eine geisteswissenschaftliche Domäne begriffen wurde, angesprochen. Die Erkenntnisse der Neurobiologie bedingen also auch geisteswissenschaftliche Argumentationen. Tobias Müller und Thomas M. Schmidt stellen in ihrer Einleitung zu *Ich denke, also bin Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion* fest, dass Neurobiologie und Philosophie nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen, da sie unterschiedliche Fragestellungen behandeln. Mit der Neurobiologie können insbesondere Begriffsklärungen vorgenommen werden, z. B. die Frage nach einem *freien Willen*.¹ Die Frage nach der Welt und ihrer Beschaffenheit treibt allerdings auch die Naturwissenschaften an, obwohl diese »große« Frage nicht immer sichtbar ist. Nehmen wir jedoch beispielsweise die Quantenphysik oder auch die Hirnforschung, drängt sich jene große Frage nach der Welt und dem Menschen darin wieder in den Vordergrund.

Wolf Singer verweist darauf, dass die Art, wie Menschen die Welt wahrnehmen, sie vorstellen und auch wie daraus Schlüsse gezogen werden, eine spezifische Art sei, nämlich eine an diese Welt angepasste.² Hierbei, dies erwähnt er explizit, ginge es nicht um eine *Welt an sich*, sondern um die mesoskopische Welt, d. h. einen Ausschnitt der Welt, der die menschliche Dimension habe.³

In Singers Überlegungen zur Konstruktion des *Ichs* spielt die Frage nach den menschlichen Wahrnehmungen eine entscheidende Rolle, denn die Wahrnehmung ist es, die Objekte in der Welt identifiziert. Daher bedeutet das Ergründen der Begrifflichkeiten *Welt*, *Wirklichkeit* und *Realität* immer auch, sich mit dem Wesen des Menschen, dessen Wahrnehmungen, die der Konstruktion der menschlichen Welt zugrunde liegen, auseinanderzusetzen; folglich auch mit dem, was oftmals als vermeintlicher innerster Kern des Menschen betrachtet wird, nämlich dem *Ich*. Die Wahrnehmung identifiziert nach Singer die Objekte in der Welt, obwohl hierfür – wie er am Beispiel der Netzhaut des Auges, auf der sich lediglich eine kontinuierliche Verteilung von Helligkeitswerten finde,⁴ jedoch keine vorbestimmte Grenze von *Objekt* und *Hintergrund*, zeigt – keine festen Regeln außer-

1 Vgl. Müller, Tobias und Schmidt, Thomas M.: *Einleitung. Die philosophischen Fragestellungen in der empirischen Bewusstseinsforschung*. In: *Ich denke, also bin Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von dens. Göttingen 2011, S. 9–14, hier S. 11–12.

2 Vgl. Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*. In: *Ich denke, also bin Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von Müller, Tobias und Schmidt, Thomas M. Göttingen 2011, S. 15–28, hier S. 15.

3 Vgl. ebd., S. 15.

4 Vgl. ebd., S. 18.

halb des Menschen bestehen. Um Objekte als einzelne Objekte betrachten zu können, bedarf es, so Singer, eines Vorwissens, d. h. »Hypothesen darüber, was Objekte auszeichnet und welche Kriterien anzuwenden sind, um sie als solche zu identifizieren.«⁵ Das Wahrnehmen von Objekten außerhalb des eigenen Körpers führt letztlich auch zur Differenzerfahrung und zu einem ersten Verständnis von *Ich*. Insofern ist Wahrnehmen obligatorisch für einen Begriff vom *Ich* oder auch für das Verständnis eines *Selbst*. Wahrnehmen wiederum ist nach Singer »ein in hohem Maße konstruktivistischer Prozess, der auf Vorwissen beruht«,⁶ weswegen es für Singer relevant scheint, jenes Vorwissen zu erörtern, d. h. dessen Herkunft zu verorten. Dass Menschen das gleiche Vorwissen – wobei Singer an dieser Stelle nicht bereits auf kulturspezifisches Vorwissen eingeht, sondern das Erfassen der Außenwelt überhaupt anspricht – aufweisen, führt Singer zurück auf die menschlichen Gehirne, die dem gleichen evolutionären Prozess unterliegen und somit auch die gleiche Architektur aufweisen.⁷ Folglich definiert Singer Evolution als kognitiven Prozess, »über den Lebewesen Wissen über die Welt erworben haben.«⁸ Selektion habe also Hirnarchitekturen herausgebildet, »die Wissen über die Verfasstheit von Welt und die Programme zur Verarbeitung dieses Wissens in sich tragen.«⁹ Dies ist für Singer die Basis, auf der alle Wahrnehmung beruht, und zwar ohne dass sich das Individuum des Vorwissens, auf das es zur Interpretation der Welt zurückgreift, stets bewusst ist, weswegen auch von *implizitem Wissen* die Rede ist.¹⁰ Dem Umstand, dass der Mensch als biologisches Wesen der Evolution und seinen daraus resultierenden körperlichen Voraussetzungen unterworfen ist, wird kaum zu widersprechen sein, sofern man keine radikal-skeptische Position oder gar eine kreationistische einnehmen möchte.¹¹ Doch heißt dies andererseits nicht, dass wir nur durch einen Schleier die Dinge wahrnehmen können. Obwohl wir an unsere spezifische menschliche Wahrnehmung gebunden sind. Wir nehmen dabei durchaus das Sein bzw. das Werden wahr, wie es ist, jedoch beschränkt auf die Aspekte, die wir mittels unserer Wahrnehmungsfähigkeit erfassen können.

Singer benennt eine zweite einleuchtende Wissensquelle: Die neuronale Entwicklung des Gehirns, welche durch die Umwelt und die Interaktion mit dieser beeinflusst wird.¹² Das bereits vorhandene Material wird durch diese Entwicklung noch weiter modifiziert,

5 Ebd., S. 19.

6 Ebd., S. 19.

7 Vgl. ebd., S. 19.

8 Ebd., S. 19.

9 Ebd., S. 19.

10 Vgl. ebd., S. 19.

11 Letztere kann dabei kaum als wissenschaftliche Position betrachtet werden. Allerdings ist die Evolution im Nietzsche-Kontext nicht kommentarlos zu erwähnen: Nietzsche setzt sich mit der Evolution auseinander, distanziert sich u. a. vom Sozialdarwinismus, wobei der Sozialdarwinismus keineswegs als radikaler, aber wissenschaftlicher Standpunkt aufgeführt werden soll; er ist ein ideologisches Konstrukt, das in seinem Kern nicht haltbar ist und nicht äquivalent mit Darwins Evolutionstheorie gesetzt werden darf. Im fünften Teil der *Vorrede* wird Nietzsche seine Figur Zarathustra auch gegen einen evolutionären Gedanken, der den Mensch als höchstes Ziel begreift, sprechen lassen (vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. KSA 4, S. 18–21 zum Stichwort *der letzte Mensch*). Wird die Evolution als stets andauernder Prozess verstanden, dann kann sie mit Nietzsches philosophischer Sicht verbunden werden: Die Evolution hört nicht beim Menschen auf, sie geht über den Menschen hinaus.

12 Vgl. Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*, S. 20.

d. h. »[d]as genetisch vorgegebenen Repertoire wird spezifiziert und erweitert, bis schließlich die ausgereifte Architektur entsteht«. ¹³ Auch hierbei kann *implizites Wissen* entstehen, nämlich dann, wenn Kinder in frühen Phasen lernten, den Kontext des Lernens allerdings nicht mehr erinnern könnten und somit *Überzeugungswissen* erhielten, welches nicht zu revidieren sei. ¹⁴

Hier sind kulturelle Aspekte bereits von Bedeutung und prägend für das Individuum. Singer erwähnt in diesem Zusammenhang, ein Teil der interkultureller Konflikte gehe genau auf jene kulturspezifische Prägung zurück, welche gleich dem evolutionären Wissen festlege, wie Menschen die Welt wahrnehmen. ¹⁵ Explizit nennt Singer die sozialen Realitäten, die in unterschiedlichen Kulturen deutlich voneinander abweichen können und, da es sich um Realitäten für die betreffenden Individuen handelt, kaum zu argumentieren seien. ¹⁶ Unsere Wahrnehmungen sind demnach willkürlich, denn »wir urteilen also ganz willkürlich physikalische Kontinua so, wie es uns zum Überleben dienlich war. Das ist mit einer objektiven Darstellung der Welt kaum vereinbar.« ¹⁷

Wir können hieraus schließen, dass eine Objektivität der Wahrnehmung unmöglich scheint. Damit rührt Singer auch an dem Problem der Vermittelbarkeit, denn wenn die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit derart willkürlich angelegt ist, folglich nicht dazu befähigt, eine *Welt an sich* zu erkennen, sondern nur, in der Welt zu überleben, muss weiter vermutet werden, dass die Einzelwesen dieser Spezies ebenfalls ihre ganz eigenen Wahrnehmungsaspekte entwickelt haben, denn jedes Individuum ist unterschiedlichen Erlebnissen und Erfahrungen ausgesetzt. Am deutlichsten zeigt sich dies in interkulturellen Diskursen (beispielsweise hinsichtlich der Frage nach der universalen Gültigkeit der Menschenrechte, die dem westlichen Kulturkreis entspringen), doch auch innerhalb der Kulturen sind die Entwicklungen der Individuen unterschiedlich, sodass das Erfassen der Erscheinungen in der Welt ebenso voneinander differiert.

Wenn Welt als Totalität behauptet werden soll, als Ganzes, das in sich zusammengehörig und letztlich dann auch logisch-harmonisch erklärbar wäre, dann bereitet Objektivität Schwierigkeiten, weil sie absolut und unanfechtbar sein müsste. Dann befänden wir uns im unerbittlichen Kampf der Interpretationen auf diesem einzigen Weltschauplatz; Widersprüche müssten eliminiert werden, weil es nur eine »Wahrheit« geben könnte. Doch mit Singer und Davidson könnten wir auch überlegen, ob die Welt nicht eben auch ein Mosaik all dieser Interpretationen darstellt. Schließlich wäre auch nicht zu begreifen, warum die mächtigste Interpretation jene eine »einzige Wahrheit« enthalten sollte. Es sind nämlich nicht immer die Lautesten, die Recht haben.

4.2.3 Zum Phänomen und zum *Willen zur Macht*

Objektivität scheint also konstruiert zu sein: Wir alle haben individuelle Eindrücke und kommunizieren über diese. Bei der Objektivität sind wir bemüht, sachlich zu bleiben, Fakten zu sammeln, dürfen dabei aber nicht vergessen, dass auch die Fakten für uns Aspekte sind: Wir werden niemals einen komplexen Handlungsverlauf komplett, vollkom-

13 Ebd., S. 20.

14 Vgl. ebd., S. 20.

15 Vgl. ebd., S. 21.

16 Vgl. ebd., S. 21.

17 Ebd., S. 23.

men und absolut erfassen und beurteilen können. Dies heißt jedoch nicht, dass wir uns einem Versuch des objektiven Erfassens verwehren sollten. Objektivität existiert nicht einfach für sich. Ist es deshalb folgerichtig, von Phänomenen zu sprechen und nicht von einem *Ding an sich*? Wobei die Rede von Phänomenen nicht sogleich bedeuten muss, dass alles zwangsläufig in einer radikalen Subjektivität verhaftet bleibt. Zunächst bietet dieser Begriff die Möglichkeit, die spezifische Wahrnehmung der menschlichen Gehirne als Ausgangslage zu verwenden, ohne damit eine Äußerung über ein *Ding an sich* treffen zu müssen, da etwas, das außerhalb der Möglichkeiten dessen liegt, was der Mensch mittels seiner Sinne wahrnehmen kann, stets auch spekulativ bleiben muss. Es muss auch dann spekulativ bleiben, wenn auf Messinstrumente außerhalb des menschlichen Sinnesapparates zurückgegriffen wird, denn auch hier müsste zunächst die Frage beantwortet werden, ob nicht die Beschränktheit der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit zu Messinstrumenten führt, die überhaupt nicht dazu angelegt sein könnten, andere Erscheinungen in der Welt zu erfassen, weil sie für den Menschen in dieser Form überhaupt nicht denkbar sind.

Mittels der Phänomene kann auch die Differenz in der Wahrnehmung der unterschiedlichen Individuen beschrieben werden, ohne dass hiermit sogleich die Gewissheit für alle Erkenntnis in ein *Ich* und das *Denken*¹ gesetzt wird. Zwar ist damit das individuelle Wahrnehmen eines Einzelwesens durchaus Ursprung für dessen Interpretation, doch bedeutet dies nicht, dass davon allgemeingültige Gewissheiten abgeleitet werden können. Um etwas als objektiv bezeichnen zu können, bedarf es mehr als die Wahrnehmung eines Einzelwesens; möglicherweise den Diskurs und die Einigung über etwas als *etwas*. Einerseits wird hierbei anerkannt, dass ein anderes Individuum andere Wahrnehmungsabläufe aufweist, somit auch andere *Wahrheiten* über die Welt ableiten kann. Andererseits bleibt dabei, wie Sartre darstellt, der Andere dennoch ein stets unsicherer Faktor, da ich dessen Innerstes nicht erfahren kann. Insofern steht dessen Sein für dasjenige Individuum, welches den Anderen betrachtet, immer in Frage. Deshalb auch spricht Sartre auch den *Wahrscheinlichkeitscharakter* an, welcher der Annahme, der Andere sei ebenso ein Mensch, auch dann anhaftet, wenn das Individuum den Anderen als Menschen behandelt und sehen will.² – Die Richtigkeit dieser Annahme kann laut Sartre nämlich nicht festgestellt werden.

Wenn nun Nietzsche die Welt im Nachlass in seinem Spiegel zeigt und dieses Ungeheuer von Kraft beschreibt, so heißt es: » — Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! und auch ihr selbst seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!«³, dann wird allerdings auch alles im *Willen zur Macht*, dem Streben nach Raum und Geltung, verbunden. So ringt also alles mit jedem, jeder mit jedem und allem – Setzungen konfrontieren sich, kämpfen miteinander und beanspruchen die Vorherrschaft. Richtet sich die Betrachtung auf die *Willen zur Macht*, die

1 Descartes *Cogito ergo sum* wird an späterer Stelle noch zu diskutieren sein; es scheint nämlich durchaus fragwürdig, *Ich* und *Denken* als Gewissheit jenseits des Zweifels zu postulieren.

2 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 460–462.

3 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Juni–Juli 1885* 38 [12] (KSA 11), S. 611.

dem menschlichen Individuum in Nietzsches Konzeption zukommen, so bleiben die unterschiedlichen Wahrnehmungshorizonte der menschlichen Individuen, auf deren Grundlage Interpretationen über die Beschaffenheit der Welt gebildet werden.⁴

Der *Wille zur Macht* ist sowohl inhaltlich als auch formal ein wichtiges Element in Nietzsches Philosophie. Inhaltlich, dies liegt auf der Hand, ist er deshalb von Bedeutung, weil Nietzsche sich immer wieder mit diesem auseinandersetzt. Formal fällt er ins Gewicht, weil er sich selbst als Konzeption aufzuheben droht, wenn er sich ernst nimmt. Der *Wille zur Macht* enthält einen radikalen Widerspruch in sich selbst: Ist er zutreffend, so muss er auch die eigene Aufhebung durch einen anderen *Willen zur Macht* akzeptieren. Es handelt sich beim *Willen zur Macht* nicht um einen Spezialfall des Wollens. Dies bemerkt Wolfgang Müller-Lauter bereits im dritten Band der *Nietzsche-Studien* aus dem Jahre 1974 in seiner Abhandlung über *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*.⁵ Alles Wollen nämlich, so führt Müller-Lauter aus, sei Nietzsche zufolge Etwas-Wollen; das in allem Wollen wesenhaft gesetzte Etwas sei: Macht.⁶ Auch Kurt Röttgers stimmt auf seiner Spurensuche nach der Macht Müller-Lauters Ausführungen zu Nietzsches *Willen zur Macht* zu.⁷ Er schreibt angelehnt an Müller-Lauter:

»In jedem Willen ist die Machtbezogenheit des Wollens zwangsläufig mitgegeben. Daher ist es unsinnig, die Formel ›Wille zur Macht‹ in zwei Elemente zu zerlegen. Jeder Wille ist (auch) Wille zur Macht(entfaltung), und jede Macht ist getragen vom Willen.«⁸

Zuvor bemerkt Röttgers bereits die Doppelheit des *Willen zur Macht*, welche er als vom Verfasser Nietzsche intendiert behauptet, nämlich sowohl die Priorität des Willens als auch die Priorität der Macht.⁹ Für den *Willen zur Macht* gilt außerdem, dass er sich überall äußert, d. h. nicht bloß im Herrschenden, sondern auch im Beherrschten und Unterworfenen; der Mensch selbst, so schreibt Müller-Lauter, ist *Wille zur Macht*.¹⁰ Doch mit dem *Willen zur Macht* ergibt sich eben bereits erwähntes Problem der Begründbarkeit: Er selbst erhebe einen Anspruch auf Überlegenheit gegenüber anderen Weltdeutungen.¹¹ Um dies zu illustrieren bezieht Müller-Lauter sich auf *Jenseits von Gut und Böse*, und zwar auf den bekannten Passus unter der Nummer 22.¹² Dort wendet Nietzsche sich an die Physiker, deren Gesetzmäßigkeiten letztlich auch nur Interpretation sei-

4 Ausgeklammert werden sollen die nicht-menschlichen Daseinsformen; nicht deshalb, weil sie grundsätzlich irrelevant wären, sondern darum, weil die Weltinterpretation eines menschlichen Individuums sich eher gegenüber anderen menschlichen Interpretationen als gegenüber der eines anderen Tieres, das andere Wahrnehmungsschwerpunkte, -perspektiven oder gar -fähigkeiten besitzt, behauptet. Der *Wille zur Macht* kommt allerdings bei Nietzsche allem Existierenden in der Welt zu.

5 Vgl. Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch zur Nietzsche-Forschung*. Band 3. Hg. von Montinari, Mazzino, Müller-Lauter, Wolfgang und Wenzel, Heinz. Berlin 1974, S. 1–60, hier S. 2.

6 Vgl. ebd., S. 2.

7 Vgl. Röttgers, Kurt: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*. München 1990, S. 317.

8 Ebd., S. 317.

9 Vgl. ebd., S. 315.

10 Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 3.

11 Vgl. ebd., S. 41.

12 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse (KSA 5)*, S. 37.

en. Auch nennt er ihren möglichen Einwand, nämlich dass Nietzsches Kritik selbst ebenso lediglich Interpretation sei. Diesen Einwand, und genau hierauf will dann Müller-Lauter hinaus, bezeichnet Nietzsche als *um so besser*.¹³ Dass Nietzsche diesen möglichen Einwand der Physiker also gar zu begrüßen scheint, deutet Müller-Lauter so, dass Nietzsche für sich beansprucht, das Interpretieren angemessen interpretiert zu haben.¹⁴ Doch auch bei einer richtigen Interpretation des Interpretierens durch Nietzsche, stellt sich seine Auslegung selbst wieder in Frage:

»Alles Wissen ist für Nietzsche Auslegung, alles Wissen um dieses Wissen ist Auslegung von Auslegung. Wir können nach dem von uns hier Ausgeführten auch sagen: Die Auslegungen in ihrer Mannigfaltigkeit sind Interpretationen von Machtwillen; daß sie dies sind, ist ebenfalls Interpretation.«¹⁵

Nietzsche selbst zeigt in *Die fröhliche Wissenschaft* auf, was dies für die Welt bedeutet; so zitiert Müller-Lauter¹⁶ folgenden Passage:

»Die Welt ist uns [...] noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.«¹⁷

So stellt Müller-Lauter fest, die Perspektivität jeder Interpretation werde zum Problem, das letztlich auf Nietzsches eigenes Philosophieren zurückschlage, wenn wir bedenken, daß es unter den unzähligen Auslegungen eines Textes keine richtige Auslegung gebe; und so existiere auch kein Recht, etwas als absolutes Erkennen zu bezeichnen.¹⁸ So kommt es also dazu, dass jede Auslegung eben immer so viel Recht habe, wie sie Macht besitze.¹⁹ Nietzsche jedoch bedenke die Konsequenzen seiner eigenen Setzung und wolle letztlich mit seiner Setzung die Welt nicht bloß interpretieren, sondern verändern; und zwar, weil er begriffen habe, dass Interpretieren auch Verändern bedeute.²⁰ Nietzsches Setzung verändert auch die Welt, denn wenn wir anerkennen, dass alles lediglich Interpretation sei – natürlich kann einer solchen Annahme durchaus widersprochen werden – entstehen mannigfaltige Möglichkeiten für die Welt. Alles kann und muss in Frage gestellt werden, auch der *Wille zur Macht* selbst steht zur Disposition und damit enthält die Ablehnung des *Willens zur Macht* nicht zuletzt dennoch seine Bestätigung: Wenn der *Wille zur Macht* mittels einer anderen Setzung abgelöst wird, so weist dieser Vorgang nämlich auch daraufhin, dass diese Setzung zutreffend ist. Dieser *Wille zur Macht* darf jedoch, dies betont Müller-Lauter zurecht am Ende seiner Ausführungen, nicht als *der eine Wille zur Macht* begriffen werden, denn Nietzsche möge zwar Grund-

13 Vgl. ebd., S. 37.

14 Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 42.

15 Ebd., S. 43.

16 Vgl. ebd., S. 44.

17 Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft. Fünftes Buch, Nummer 374 (KSA 3)*, S. 627.

18 Vgl. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, S. 44.

19 Vgl. ebd., S. 48.

20 Vgl. ebd., S. 50.

geschehniszusammenhänge annehmen, aber er lehne das *eine* Grundgeschehnis ab.²¹
»Es gibt nicht das Eine, es gibt immer nur Vielheiten, sich zusammenfügend, auseinander-tretend.«²² Zuvor lässt Müller-Lauter wissen:

»Als Interpretation ist der Mensch Wille zur Macht, gewiß. Aber dieser Wille zur Macht ist die fortlaufend sich wandelnde Organisation von Machtwillen, die in sich selbst organisierte Machtwillen sind. [...] Der Mensch ist eine so komplexe Machtorganisation, daß er nicht mehr erfahren kann, was ihn ›im Grunde‹ treibt. Er ist Interpretation, aber er wird interpretiert. Er ist Wille zur Macht, aber — als ›Wille des Menschen‹ — ohnmächtiger Wille zur Macht hinsichtlich seiner Selbstkonstitution.«²³

Und so ist es auch das *amor fati*, welches das letzte Wort der Philosophie des *Willens zur Macht* sei.²⁴ Durch den *Willen zur Macht* ist die Welt mit allem sich darin Befindenden einer stetigen Veränderung, einem Werden unterworfen. Die Interpretation ist Bewegung; so schreibt auch der Spurensucher der Macht Röttgers:

»Der Macht kommt in der Philosophie Nietzsches deswegen so eminente Bedeutung zu, weil die Totalität Bewegung ist. Ein dynamisches Ganzes, dessen Gleichgewichtszustände immer nur vorübergehend und immer gefährdet sind, läßt sich nur denken auf der Grundlage ständig übergreifender Kräfte.«²⁵

Nietzsche weist mit seiner Konzeption des *Willens zur Macht*, der nicht als großer metaphysischer Gesamtwille missverstanden werden darf, eine Sicht auf die Welt auf, welche einerseits die nichtende Bewegung in sich trägt, da permanent Setzungen widerlegt und aufgehoben werden können, andererseits jedoch das schöpferische Element in sich trägt, da wieder und wieder neue Interpretationen etwas hervorbringen können. Es ist der Versuch, einen Zugang zu unserer Existenz zu finden, uns zu erklären, wo wir wie existieren und was unser Sein auszeichnet. Der Mensch als Interpretation tendiert zu einem ähnlich flüchtigen Konstrukt wie das *Für-sich-sein* bei Sartre, welches sich ebenfalls nicht dauerhaft festschreiben lässt und gerade hierdurch seine Totalität für den Menschen entfaltet. Es handelt sich hierbei allerdings um eine Totalität, die ihre eigene Nichtung in sich trägt.

Wenn wir unseren Blick auf die Welt mit dem Blick des Anderen vergleichen, so werden wir stets feststellen, dass unsere Wahrnehmungen und unsere Schlüsse, die wir aus dem Erlebten ziehen, differieren. Diese Differenzen mögen manchmal lediglich nuanciert erscheinen, ein anderes Mal sind sie radikal voneinander getrennt. Doch in uns ruht die Überzeugung, dass wir etwas Wahres, etwas Richtiges erlebt und gefolgert haben; daher verteidigen wir unser Erleben auch gegen Widerstände. Nietzsche muss folglich in seiner Interpretation die eigene Auslegung verteidigen, wohl wissend, dass sie ebenso untergehen wird wie andere Setzungen zuvor.

21 Vgl. ebd., S. 60.

22 Ebd., S. 60.

23 Ebd., S. 60.

24 Vgl. ebd., S. 60.

25 Röttgers, Kurt: *Spuren der Macht*, S. 318.

Singers Ausführungen haben ebenfalls die individuellen Wahrnehmungszustände als Gegenstand; es wird versucht, diese zu erklären, um zu erörtern, wie sich die Welt generieren kann. Dabei verweist Singer im Wahrnehmungszusammenhang auf Menschen, deren Psyche als krank bezeichnet wird, konkret geht es um die Schizophrenie, bei der die Gehirnentwicklung anders verläuft als bei nicht-schizophrenen Menschen. Durch diese andere Entwicklung wird die Welt anders wahrgenommen als beim Großteil der Menschen.²⁶ Erscheint die Welt nun als *Wille zur Macht*, d. h. Als Interpretation, dann könnten wir die unterschiedlichen *Willen zur Macht* durchaus an Wahrnehmungshorizont anknüpfen. Singer stellt hinsichtlich der Schizophrenie die Frage, ob nur das wahr sei, was die Mehrheit der Menschen als wahr erachtet.²⁷ Die menschliche Wahrnehmung wurde bereits als eine willkürliche entlarvt; folglich können wir auch innerhalb der menschlichen Art nicht Wahrheit und Erkenntnis als absolute Begriffe setzen; sie sind abhängig von der Gehirnentwicklung des »Erkennenden«. Wäre die Mehrheit der Menschen schizophren, so sähe das menschliche Realitätsverständnis anders aus. Es ließe sich in Bezug auf Nietzsches Theorie von *der Welt als Wille zur Macht* also sagen, dass die Motivation jener einzelnen Setzungen, die in den Widerstreit respektive den Kampf mit anderen Interpretationen treten, im jeweiligen menschlichen Wahrnehmungshorizont des einzelnen Individuums zu finden ist, da aus diesen Wahrnehmungen die Ableitungen erst folgen. Mit Davidson kann außerdem darauf abgestellt werden, dass Realität bzw. Welt erst mittels Kommunikation entstehen kann, d. h. auch, *Welt* bedarf eines Konsenses. Die Basis unseres propositionalen Wissens, so folgert Davidson aus seinen Überlegungen, liege im Interpersonellen, der Andere und die Interaktion mit diesem sind also wesentlich für dieses Wissen.²⁸ Die Welt des Schizophrenen ist deshalb weniger *wahr* im Sinne einer menschlichen Objektivität, weil sie weniger Fürsprecher aufweisen kann. Trotzdem können wir uns mit dem Schizophrenen über seine Welt verständigen und insofern etwas über eine spezifische Wahrnehmung erfahren. In eine solche Vorstellung kann das Konzept des *Willens zur Macht* durchaus integriert werden, wenn auch Kommunikation nicht zugleich einen erbitterten Kampf oder gar Krieg um den Machtanspruch der jeweiligen Interpretationen impliziert. Im Diskurs kann eine Objektivität entstehen, die verhandelbar ist und nicht als ein Absolutes auftritt; wobei der Konsensgedanke als solcher zunächst nicht im Sinne der Philosophie Nietzsches ist.

Wenn unsere Realität und Welt durch unsere spezifische menschliche Wahrnehmung determiniert sind, scheint es zunächst durchaus sinnvoll, Aussagen über die Welt an Phänomene zu knüpfen. Könnten die Phänomene zunächst noch als Anerkennung der individuellen Wahrnehmungssphäre der Einzelwesen bezeichnet werden, die folglich keinerlei Auskunft über eine allgemeingültige Welt, erst recht nicht über eine *Welt an sich* liefern können, so kann jedoch mit Singers Ausführung zu der Beschaffenheit der menschlichen Gehirne darauf verwiesen werden, dass es eine gemeinsame Basis der

26 Vgl. Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*, S. 28.

27 Vgl. ebd., S. 28.

28 Vgl. Davidson, Donald: *Drei Spielarten des Wissens*. In: ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Frankfurt am Main 2013, S. 339–363, hier S. 363.

Wahrnehmung gibt. Aus dieser Basis heraus müsste sich dann etwas bilden, das als menschliche Realität betrachtet werden kann, während die *Welt an sich* dahinter sein mag, wie sie will – ein Erfassen dieser scheint für das menschliche Gehirn nicht möglich. Nehmen wir an, dass sich die menschliche Existenz auf der Ebene der Phänomene vollzieht und die *Welt an sich* aufgrund der spezifischen menschlichen Wahrnehmung für den Menschen nicht zu erfassen ist. Trotzdem muss mit der Phänomenologie nicht angenommen werden, es gäbe lediglich individuelle Einzelwahrnehmungen, denn der menschliche Wahrnehmungsapparat der, wie Singer zeigte, einem evolutionären Prozess unterliegt, bietet die Möglichkeit, eine objektive Sphäre zu gewähren. Sie mag nicht im phänomenologischen Sinn *an-sich-seiend* sein, doch sie *ist* Realität. Wir existieren nicht bloß in rein subjektiven Weltanschauungen vor einem die Dinge selbst verbergenden Schleier. Die »Phänomene« entfalten für den Menschen objektive Bedeutung und diese Bedeutungsentfaltung wiederum bedeutet eine objektive Realität: Unser Wahrnehmungsapparat erfasst die Welt, die wir wahrnehmen können, unmittelbar. Zwar ist unser Zugang beschränkt, d. h. allerdings nicht zugleich, dass der Ausschnitt, den wir erfassen, weiterhin unter einem Schleier liegt. Unsere Wahrnehmungsfilter sind unser Zugang zur Welt, und zwar ein konkreter, unmittelbarer. Dass wir dabei einige Aspekte – wohl die allermeisten – übersehen, schmälert das, was wir sehen nicht in seiner Wirklichkeit. Wir müssen lediglich anerkennen, dass wir *Welt* niemals als Totalität erfassen können, den phänomenologischen Schleier dürfen wir dennoch lüften.

Objektivität ist demnach keineswegs das Fehlen subjektiver Einflüsse. Objektivität ist eine Perspektive der Betrachtung, die sich erst generieren muss. Ohne ein Wesen, das Objektivität erarbeitet, bedarf es dieser nicht; dann nämlich bestünde die Welt einfach ohne jedwede Bezüge auf diese. Erst die Reflexion auf die Welt und die Existenz lässt mit dieser Bezugnahme und der Kommunikation darüber eine Objektivität erst entstehen. Objektivität kann nicht jenseits individueller Wahrnehmungshorizonte bestehen; sie wird besprochen, verhandelt, abgeglichen. Hinter unseren Wahrnehmungen liegt nur die nackte Realität.

4.2.4 Sprache als Gegenstand der menschlichen Welt

Verfälscht Sprache folglich die Wirklichkeit? Oder konstruiert sie die Welt für uns erst? Zunächst ist Sprache ein Gegenstand des menschlichen Lebens, und zwar als ein soziales Produkt. Als soziales Produkt ist sie zumindest nicht der Welt und der Existenz vorangestellt. Zu fragen ist also, ob Sprache die spezifische menschliche Welt konstruiert und verfälscht. Wenn wir Objektivität als verhandelbar behaupten, so müssen wir auch dem Meidum, in dem wir verhandeln, Konstruktionspotenzen und ebenso Potenzen der bewussten und unbewussten Verfälschung zugestehen. Schon das Transferieren von der *Welt an sich*, die – auch basierend auf der neurowissenschaftlichen Forschung – nicht von einem menschlichen Verstand in ihrer Gänze erfasst werden kann, auf die Ebene der Phänomene, entbindet nicht davon, sich zu fragen, ob Sprache diese menschliche Welt mittels Kommunikation entstehen lässt, oder ob sie die Art und Weise, wie sie uns erscheint, nicht mittels Sprache manipuliert; und ob Sprache nicht sogar die Unmittelbarkeit der Welterfahrung zerstört.

Zunächst wollen wir Sprache als Symptom des menschlichen Lebens auffassen. Wobei *Symptom* nicht als Indikator für ein krankhaftes Sein begriffen werden soll, sondern schlicht als Begleiterscheinung des gegenwärtigen, menschlichen Lebens. Darüber hinaus scheint Sprache ein Bedürfnis zu stillen, nämlich das der Vermittlung von Innerlichkeit. Aus diesem Grunde wiederum ist die Betrachtung von Sprache und ihrer Wirkmacht in beide Richtungen – die auf der einen Seite mit Kommunikation und Verständigung bzw. Konsensbildung verbunden ist, auf der anderen Seite mit Manipulation und Verfremdung und Täuschung – unerlässlich, wenn es um die Frage nach dem Anderen geht. Allerdings ist an diesem Punkt nicht viel mehr gesagt als Heidegger mit seiner Feststellung über die Wahrheit konstatiert, nämlich, dass Wahrheit in einem ontologischen Sinne meint, in einer Situation erscheine einem Individuum irgendetwas.¹ Heidegger knüpft die Wahrheit an das Dasein, d. h. Wahrheit kann nur existieren, solange Sein, nicht Seiendes vorhanden ist.² Über die Beschaffenheit der Erscheinung ist keinerlei Aussage getroffen, Wahrheit beschränkt sich auf den Moment der Erscheinung, ist also äußerst allgemein gehalten. Ähnlich ist es, wenn über Sprache nicht mehr behauptet wird, als dass sie eine Erscheinung in der menschlichen Welt darstellt. Insofern wird sicherlich noch mehr *zur Sprache kommen* müssen, doch als Ausgangspunkt für die weiteren Betrachtungen kann jene Symptomvorstellung aufgestellt werden.

Die Annahme, die gemacht werden soll, ist folgende: Wir als Menschen bewegen uns aufgrund unserer spezifischen Wahrnehmung immer auch in einer internen Sphäre. Dort entfalten wir unsere Entwürfe, stellen Bezüge her und richten unseren Blick auf das außerhalb von uns Existierende – hier vollzieht sich auch die Sprache als konkrete Kommunikationshandlung. Dabei ist die Sprache etwas, das auf die Intersubjektivität zurückgeht. Es bedarf für ihre Existenz neben dem Sprecher auch mindestens, so Davidson, zwei Sprecher-Interpreten, die sich über das Gesagte austauschen können. Somit ist Sprache etwas Soziales und damit etwas, das nicht erst die Welt konstruiert. Allerdings schafft sie die Möglichkeit einer spezifischen Kommunikationssituation.

Es wird darüber hinaus immer auch Aspekte geben, die uns als Menschen verborgen bleiben müssen, da wir keinen allumfassenden Wahrnehmungsapparat besitzen. Folglich befinden wir Menschen uns in spezifisch menschlichen Wahrnehmungshorizonten. Dennoch können wir versuchen, über uns hinaus zu denken: Wir können Fabelwesen schaffen, wir können Paralleluniversen schaffen und verwerfen. Wir betreten damit unweigerlich auch den Bereich der Spekulation, wobei hierunter auch die Interpretation selbst fällt. Während die Interpretation im Gegensatz zur reinen Spekulation bemüht ist, logisch zu argumentieren, muss dennoch bedacht werden, dass auch die Begründung der Interpretation auf Worten basiert und genau hier liegt ein Problem: Sprache kann manipulieren, sie kann unterschwellige Botschaften enthalten, wodurch Wertungen und Urteile vollzogen werden, ohne diese stets zu belegen. Ob Sprache dies auch immer vollzieht, ist eine andere Frage, in ihr enthalten ist zumindest die Möglichkeit der Manipulation. Folglich ist genau jene Stelle, an der eine Aussage über das hinaus getroffen werden soll, was kon-

1 Vgl. hierzu auch: Gabriel, Markus: *Was ist Wahrheit? Der Einführungsvortrag von Prof. Dr. Gabriel beim Philosophy Slam der Universität Bonn & des Goethe Instituts*, veröffentlicht am 23. April 2012 unter <https://www.youtube.com/watch?v=84bOR8SjCgo>, (22. März 2016), ab 15.16 min.

2 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit. Sechstes Kapitel § 44*. Tübingen 1960, S. 212–230.

kret von einem Individuum selbst in der Welt wahrgenommen werden kann, schwierig, weil sie eine Einflugschneise für die bewusste oder auch unbewusste Manipulation darbietet.

Sprache, Wahrheit und Lüge

Nicht erst die Sprache als Ganzes vermag den Zugang zur Welt zu verändern oder gar zu versperren, sondern bereits in jedem Wort ist diese Möglichkeit angelegt. In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, einer Schrift aus dem Nachlass, beschäftigt Nietzsche sich mit der Frage nach der Sprache. Da Sprache als soziales Produkt in Hinblick auf den Anderen bedeutsam ist, kommen wir mit der Fragestellung nach dem bei Sartre *wahrscheinlich* existierenden anderen Menschen³ nicht umhin, auch Nietzsches philosophische Ausführungen hierzu hinzuzuziehen. Damit greifen wir jedoch von der bloßen Titelinterpretation tief in das gesamte Werk Nietzsches, sogar in den Nachlass, hinein. Sprache hat jedoch im Kontext Nietzsches eine wichtige Bedeutung inne, sie dient zudem als Medium der Kommunikation; daher soll dieser Einschub erfolgen, der allerdings explizit als solcher zu verstehen ist.

In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* wird die Behauptung aufgestellt, die Gesetzgebung der Sprache gebe die ersten Gesetze der Wahrheit.⁴ Dieser Text nämlich begreift *Wahrheit* nicht als etwas in der Welt Bestehendes, sondern als etwas Gemachtes. Zunächst einmal wisse der Mensch wenig von sich selbst. Hierbei tritt auch das Problem auf, welches Sartre benennt, wenn es um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit des Erfassens⁵ des eigenen *An-sich-seins* geht: Wie soll dasjenige, das selbst Untersuchungsgegenstand ist, den Gegenstand vollständig betrachten können?⁶ Weder weiß der Mensch viel über sich selbst noch kann er die Welt gänzlich erfassen, doch er erlebt sie und beginnt, Bezüge herzustellen. Diesen Mittelpunkt, den das Individuum für den konkreten Lebensbereich zunächst bedeutet, konstatiert auch Sartre, wobei er zu dem Schluss kommt, dass der Andere dem Individuum wiederum die Welt gestohlen habe, weil das Individuum durch den Anderen erfahre, nicht alleiniger Mittelpunkt der Welt, der die Bezüge entwirft und die Distanzen entfaltet, zu sein.⁷ Zunächst, solange der Andere nicht erscheint, entwickelt das Individuum einen Machtbereich, indem es sich auf die Dinge bezieht, und zwar als ein *Für-sich-sein*, das einem festen, statischen Seinsmodus stets entflieht.

3 Vgl. hierzu u.a. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 458: »Denn der Andere erscheint uns in der alltäglichen Realität, und seine Wahrscheinlichkeit bezieht sich auf die alltägliche Realität.«

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In *ders.: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 2007 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 1), S. 873–890, hier S. 877.

5 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 468: »Außerdem aber enthüllt mir der Andere, indem er meine Möglichkeiten erstarren läßt, meine Unmöglichkeit, Objekt zu sein, außer für eine andere Freiheit. Ich kann für mich selbst nicht Objekt sein [...]«

6 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (KSA 1)*, S. 877.

7 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 457–538, dabei insbesondere S. 462.

Auch in Nietzsches Text wird die Welt durch die *klugen Thiere*, die das Erkennen erfanden, bestimmt.⁸ Dies bedeutet nicht zugleich, dass diese Bestimmung etwas über Sein und Werden in der Welt aussagt, denn der menschliche Intellekt sei »schattenhaft und flüchtig«,⁹ »es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war, wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben: Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte.«¹⁰

Der Mensch bezieht sich immer im Rahmen seiner individuellen Möglichkeiten auf die Welt. Bei Sartre ist es der Andere, der die Welt des Individuums erschüttert, weil es dadurch bemerkt, dass es nicht alleine Bezüge herstellt; bei Nietzsche entsteht *Wahrheit*, denn »weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und herdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss [...]«. ¹¹ Jener Friedensschluss bedeutet, dass fixiert werde, was von nun an Wahrheit sein solle.¹² – Im Text heißt es: »es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden [...]«. ¹³ Damit bedeutet Lügen in der Folge, gegen bestehende Konventionen zu verstoßen. Zwar wird die Gesetzgebung der Sprache bereits als Grundlage erwähnt, doch erst einige Zeilen später findet sich die explizite Fragestellung hierzu: »Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realität?«¹⁴ Hier wird die Frage nach der Deckungsgleichheit von Ding und Wort gestellt.

Nietzsche definiert **das Wort** als eine Abbildung eines Nervenreizes in Laute, allerdings verbiete es sich dabei, von diesem Nervenreiz auf Ursachen außerhalb des Menschen zu schließen.¹⁵ Oskar Reichmann definiert folgendermaßen:

»Das Wort ist die bilateral aus Inhalt und Ausdruck konstituierte kleinste signifikative und damit notwendigerweise kleinste sprachlich-kognitive und kommunikative, d. h. nicht als Verbindung signifikativer, sprachlich-kognitiver und kommunikativer Einheiten beschreibbare Einheit der Sprache, sofern sie als syntagmatisch isolierte Substitutionseinheit einem Sprechpartner unabhängig von anderen solcher Einheiten sprachlich etwas über einen Sachverhalt zu wissen gibt.«¹⁶

Die komplexe Wortdefinition Reichmanns illustriert, wie schwierig sich die Definition des einfach scheinenden Wortes *Wort* gestaltet. Bereits Ferdinand de Saussure widmete sich dem Wort als *Wort*, demnach weise dieses zwei Bestandteile auf, nämlich *signifiant* und *signifié*. Reichmann spricht von der bilateralen Einheit aus Inhalt und Ausdruck, Nietzsche verortet den Ausdruck in den Lauten respektive Schriftzeichen; der Inhalt ist jedoch weitaus schwieriger zu bestimmen. Reichmann behauptet in seiner Definition, das Wort gebe einem Sprechpartner etwas über einen Sachverhalt zu wissen. Nietzsche betrachtet diesen Inhalt, den das Wort vermittelt, als einen vom Sprechenden erfahrenen Ner-

8 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (KSA 1)*, S. 875.

9 Ebd., S. 875.

10 Ebd., S. 875.

11 Ebd., S. 877.

12 Vgl. ebd., S. 877.

13 Ebd., S. 877.

14 Ebd., S. 878.

15 Vgl. ebd., S. 878.

16 Reichmann, Oskar: *Germanistische Lexikologie*, Stuttgart 1976, S. 9.

venreiz, den dieser in Laute umforme. Von einem Sachverhalt würde Nietzsche vermutlich eher weniger sprechen, da diese Bezeichnung dazu tendiert, zu suggerieren, etwas Tatsächliches auszudrücken. Denn für Nietzsche sind diese gerade nicht einfach zu postulieren, sondern der Interpretation unterworfen. Bei der Betrachtung der Wortdefinition Reichmanns ist zu beachten, dass es hierbei insbesondere darum geht, das Wort innerhalb der Sprache als *Wort* zu verorten, weniger um die philosophische Frage, was das Wort nun über die Welt aussagt und inwieweit überhaupt von *Welt* gesprochen werden kann. Diese Komplexität wird auch dann nicht einfacher, wenn die Betrachtung des Wortes bereits innerhalb eines etablierten Sprachsystems erfolgt. Überdies lässt auch Reichmann den kommunikativen Aspekt von *Wort* nicht außen vor. Zwar betrachtet er nicht die Genese der Wahrheit und der einzelnen Wörter selbst, doch ist auch hier, wie sich in sämtlichen Bereichen der Sprache vermuten lässt, der Andere, der Sprechpartner, von Relevanz. Zwar muss nicht mehr die grundsätzliche Einigung über bestimmte Wörter und Begriffe erfolgen, dennoch bleibt die Kommunikation stets Teil der Sprachbetrachtung, auch wenn es sich dabei um die kleinste signifikative und damit notwendig kleinste sprachlich-kognitive und kommunikative Einheit der Sprache handelt.

Auch die im Wörterbuch Hermann Pauls zu findenden Wortbedeutungen¹⁷ zu dem dem Gemeingermanischen entstammenden Wortes *Wort* verdeutlichen, dass die Sinneinheit, die das Wort in kleinster Form darstellt, eine Inhaltsebene aufweist, die etwas Sinnhaftes, etwas Sinnvolles transportieren und vermitteln kann bzw. soll. Dass diese Vorstellung bzw. die Verwendung des Wortes und das möglicherweise zunächst noch unreflektierte Verständnis des Wortes als eine solche Sinneinheit, weit zurückreicht, ergibt sich daraus, dass die einzelnen Wörter auch Bausteine der Sprache sind. Sobald mit Sprache agiert und *interagiert* wird, werden auch jene Elemente, die zur Vermittlung notwendig sind, benannt. Zunächst sind jene Elemente fernab der *Buchstaben* und *Grapheme*: Ohne Schriftlichkeit ist das Wort eine phonetische Erscheinung, ein Laut-, kein Schriftgebilde. So wie die Welt dem Menschen erscheint und wie er Dinge in ihr zu erkennen meint, gliedert er die Welt daher in Himmel und Erde, Wasser und Land – in Grashalme und Bäume. Analog hierzu finden sich auch in den einzelnen Wörtern zumindest die Versuche, eben diese Phänomene einzufangen. Nietzsche stellt hierzu fest, es handle sich dabei um willkürliche Abgrenzungen, die zu den Bezeichnungen führten¹⁸ sowie um gänzlich subjektive Reizungen, die zu dem Urteil kämen, ein Stein sei hart.¹⁹ *Hart* nämlich gehe lediglich auf die menschliche Empfindung zurück – für den Steinbeißer aus Michael Endes *Die unendliche Geschichte* wäre ein Stein wohl eher als *knusprig* oder ein poröser Sandstein möglicherweise gar als *zart* zu bezeichnen.

Nietzsches Einwand der willkürlichen Abgrenzungen mag einerseits zuzustimmen sein, sofern damit eine Aussage über die *Welt an sich* getroffen werden soll. Jene Setzung ist jedoch unter bestimmten Umständen nicht mehr gänzlich willkürlich, obwohl ihr Ursprung ein willkürlicher zu sein scheint. Wird nämlich angesichts des menschlich-beschränkten Wahrnehmungsapparates darauf abgestellt, die Nervenreizungen, die der Mensch bei der Betrachtung seiner Lebenswelt durch seinen ihm eigenen Wahrnehmungsfilter erfah-

17 Vgl. zu den Bedeutungen *Wort* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1183–1184.

18 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (KSA 1)*, S. 879.

19 Vgl. ebd., S. 878.

re, beschreiben Aspekte der *Dinge an sich*, die der Mensch wahrnehmen kann und nicht das gesamte *Sein an sich* eines Dinges, wird die Perspektive der Betrachtung berücksichtigt und somit keine absolute Aussage getroffen: Die Relativität der eigenen, menschlichen Wahrnehmung ist dann folglich präsent. Also ist der Grashalm deshalb ein Grashalm, weil er dem menschlichen Betrachter als solcher erscheint *und* – hier muss nun die Konsentstheorie einbezogen werden – das Wort *Grashalm* darüber hinaus zum allgemeingültigen Wort wird, sobald sich die Sprachgemeinschaft darüber verständigt hat. Insofern ist, wie Ferdinand de Saussure dargelegt hat, das sprachliche Zeichen bilateral, arbiträr und konventionell.²⁰ Dies heißt, wie der konventionelle Aspekt des sprachlichen Zeichens konkretisiert, dass es sich hierbei nicht um eine ignorante und regellose Willkür handelt, denn Sprache bedeutet immer auch Einigung: Zusammen mit den Anderen wird ein Ausdruck mit einer Inhaltsseite versehen, sodass ein Wort entstehen kann; wohl wissend, dass es hierbei nicht um den Grashalm mit jedweder Facette gehen kann, sondern der Grashalm aus der menschlicher Perspektive bezeichnet worden ist. Vielleicht erfassen wir als Menschen den Grashalm auch vollständig; vielleicht verbergen sich auf ihm Punktmuster, die nur ein Regenwurm mit einem uns vollkommen unbekanntem Sinn fühlen kann: Damit wird der Grashalm aber noch lange nicht weniger *Grashalm an sich*. Nietzsche kann durchaus in der Annahme, dass die Setzungen und Abgrenzungen zunächst abseits jedweder Regel entstehen, gefolgt werden. Dies zeigt sich auch darin, dass verschiedene Sprachen, insbesondere dann, wenn sie keine engen Verwandtschaftsverhältnisse aufweisen, völlig unterschiedliche Wörter für ein *Ding an sich* aufweisen – wobei hier natürlich auch überlegt werden kann, inwieweit das Verständnis von Welt und Realität an die Sprachgemeinschaft gebunden ist, der ein Individuum angehört. In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* ergibt sich im Hinblick auf das Vorhandensein verschiedener Sprachen, dass der Sprachbildner keineswegs erstreben will bzw. kann, eine Wahrheit über ein *Ding an sich* auszusagen, da dies unfasslich sei.²¹ Stattdessen werden nur die Relationen der Dinge zu den Menschen bezeichnet, dabei bediene der Sprachbildner sich den kühnsten Metaphern.²² Die erste von zwei Metaphern sei bereits auf einer sehr frühen Stufe erreicht:

»Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher.«²³

Die zweite Metapher folgt dieser nach:

»Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher.«²⁴

20 Vgl. hierzu auch de Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. von Bally, Charles und Sechehaye, Albert. Übersetzt von Lommel, Herman. Berlin, New York 2001, S. 76–93.

21 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (KSA 1)*, S. 879.

22 Vgl. ebd., S. 879.

23 Ebd., S. 879.

24 Ebd., S. 879.

Bei diesem Metaphernspiel vollziehe sich ein Überspringen der Sphären:²⁵ – »Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die der ursprünglichen Wesenheit ganz und gar nicht entsprechen.«²⁶

Wir haben also das Problem, dass Sprache uns suggeriert, etwas über die greifbaren Dinge direkt auszusagen, dabei ist Sprache ein abstraktes Konstrukt. Als abstraktes Konstrukt, welches das konkrete menschliche Handeln mit bedingt und gestaltet, kommt diesem natürlich trotzdem Realität zu. Trotzdem ist der Baum, der im Walde wächst, etwas anders als der Baum, der im Texte steht. Dies scheint, wird es hier erwähnt, eine Selbstverständlichkeit, doch Nietzsche geht nicht fehl: Wir vergessen diese Differenz zwischen Wort und Ding im alltäglichen Sprechen allzu leicht. Und damit überschreiten wir Grenzen, ohne den Grenzübertritt zu bemerken. Es werden Ebenen gleichgesetzt, die sich zwar aufeinander beziehen und aufeinander verweisen, jedoch nicht identisch sind: Baum und *Baum* sind nicht dasselbe; – und in diesem Text wird zudem auch durch die Schreibung *in recte* kein Baum als wirklicher Baum in den Text gepflanzt. Auch dann, wenn mittels der Schreibung *in recte* auf den realen Baum verwiesen wird, mit der kursiven Schreibweise auf das Wort *Baum*, bleibt die Sprache ein System der Verweisung.

Mittels der Worte, die zu **Begriffen** werden, wird auch auf den Umstand verwiesen, dass Begriffsbildung immer auch bedeutet, nicht-Gleiches gleichzusetzen, denn es gebe kein Blatt, das dem anderen gleiche, sondern nur individuelle Blätter, jedes different zum anderen; werde jedoch von *dem Blatt* gesprochen, suggeriere dies, es gäbe eine Urform davon,²⁷ wohl gar eine platonische Idee. Es ist nicht nur der Fall, dass Sprache niemals das Ding fassen kann, weil sie immer auch unterschieden von diesem Ding ist und sich auf einer anderen Ebene bewegt. Ferner wird durch die begriffliche Kategorienbildung auch die Sphäre der Dinge gegliedert, indem individuelle, nicht-identische Dinge unter einem Begriff subsumiert und damit gleichgesetzt werden. Begriffe suggerieren eine Wesenheit, welche die Dinge angeblich in sich tragen; das individuelle Urerlebnis, dem der Begriff sein Entstehen verdanke, sei im Begriff nicht mehr entscheidend markiert, davon werde abstrahiert.²⁸ Durch jenes Übersehen des Individuellen und Willkürlichen werde uns der Begriff sowie die Form gegeben, in der Natur jedoch seien weder Formen noch Begriffe und auch keine Gattungen vorhanden.²⁹

Bereits im Mittelhochdeutschen ist das Wort *Begriff* (*begrif*) zugegen; abgesehen von der Bedeutung ›Umfang, Bezirk‹ verweisen die Seme auf einen sprachlichen Bereich. Analog zu dem Verb *begreifen* bedeutet *Begriff* zunächst ›zusammenfassen, umfassen, in sich enthalten‹, also z. B. ›zusammenfassende Darstellung‹³⁰ Die Bedeutungen bewegen

25 Vgl. ebd., S. 879.

26 Ebd., S. 879.

27 Vgl. ebd., S. 880.

28 Vgl. ebd., S. 880.

29 Vgl. ebd., S. 880.

30 Vgl. *begreifen* (*Begriff*) in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 146–147 und vgl. ebenfalls *Begriff* in: Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber dem Oberdeutschen. Band I. A–E*. Hildesheim 1970. (*Documenta Linguistica. Quellen zur Geschichte der deutschen Sprache des 15. bis 20. Jahrhunderts*. Hg. von Schmitt, Ludwig Erich. Reihe II. Wörterbü-

sich also (mehr oder weniger) im Bereich der Sprache oder sie beziehen sich auf die Vorstellung, die u. a. auch eine abstrakte, sprachunabhängige sein kann. *Vorstellung* jedoch impliziert auch wieder, dass etwas vor etwas gestellt wird, sodass dasjenige, das hinter der Vorstellung steht, nicht mehr gesehen werden kann. Wer sich von den Dingen einen Begriff macht, eine Vorstellung von den Dingen generiert, der handelt auf die Weise, die Nietzsche in seiner Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* kritisiert: Durch diese Abstraktion wird das zu Bezeichnende nicht mehr bezeichnet. Die Individualität der Einzelercheinung wird durch den Begriff verdeckt; die abstrakte Vorstellung stellt sich vor jene individuelle Erscheinung; diese kann sich nicht in einem allgemeinen Begriff aktualisieren. Dies gilt sowohl für die Seme, die sich auf den sprachlich verwurzelten Begriff (›(zusammenfassende) Darstellung‹, ›Wort, Terminus‹, ›Wortinhalt, Bedeutung‹) beziehen, als auch für jene, die auf das Vermögen, sich eine abstrakte Vorstellung von den Dingen machen zu können, verweisen, und zwar auch abstrakt, sprachunabhängig als Idee. Die Kritik, die Nietzsche am Begriff vornimmt, trifft nicht nur eine Randbedeutung des Wortes, sondern bezieht sich auf nahezu alle Seme.

Hans-Georg Gadamer erwähnt in *Zwischen Wort und Begriff* zum *Begriff* zwei Aspekte. Zunächst bezieht er sich auf den *Zugriff*, durch welchen man über etwas Macht gewinne, eine Bedeutung, die seit der Neuzeit vorliege.³¹ Der zweite Sinn, den Gadamer erwähnt, bezieht sich auf den Ausdruck *Inbegriff*, der die Wesenheit einer Sache tangiert.³² *Begriff* berührt damit einerseits die Sphäre der Macht, andererseits wird mit diesem Ausdruck behauptet, es gebe eine Wesenheit, die den Dingen, welche unter dem Begriff subsumiert werden, gemein wäre. Beiden Aspekten ist zuzustimmen, insofern als die Begriffsbildung immer auch dazu dient, Macht über Dinge und Wesen zu erlangen, da sie benannt und kategorisiert werden können. Auch eben jene Kategorisierung, welche nach einer inneren oder auch äußeren Wesenheit der Einzeldinge sucht, die sie unter einen Begriff fassen lässt, kann konstatiert werden. Es bleibt allerdings fraglich, inwieweit eine solche Wesenheit überhaupt existiert.

Auch stellt sich die Frage, ob Nietzsche in seiner Setzung zu dieser Thematik grundsätzlich gefolgt werden soll, doch dass sich sowohl *Wort* als auch *Begriff* vor ein Ding stellt, das wahrgenommen wird und dabei zunächst einmal noch nichts über die individuelle Entität aussagt, kann angenommen werden. Der Begriff verschleiert jedoch, dass sowohl hinter ihm als auch hinter dem Wort eine individuelle Einzelwahrnehmung einer Situation in der Welt liegt; denn der Begriff suggeriert, es gebe eine allgemeine Vorstellung der *Dinge an sich*, die jedem Ding gleich sei. Aber eine Einzelercheinung ist nicht zu verallgemeinern und die individuelle Wahrnehmung desjenigen, der den eigenen Eindruck eines Dinges versprachlichen will, kann nicht abstrahiert werden. Insofern sind Begriffe nur eine Annäherung an das, was erscheint sowie an die Wahrnehmungserfahrung des Senders. Die abstrakten sprachlichen Begriffe bedeuten, sich auf einen gemeinsamen Nen-

cher des 17. und 18. Jahrhunderts. Hg. von Henne, Helmut), Spalte 807.

31 Vgl. Gadamer, Hans-Georg: *Zwischen Wort und Begriff. Nietzsche und die Metaphysik*. In: »Jedes Wort ist ein Vorurteil«. *Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*. Hg. von Riedel, Manfred. Köln, Weimar, Wien 1999 (*Collegium Hermeneuticum. Deutsch-italienische Studien zur Kulturwissenschaft und Philosophie*. Band 1. Hg. von Riedel, Manfred und Tessitore, Fulvio), S. 15–23, hier S. 21.

32 Vgl. ebd., S. 21.

ner geeinigt zu haben, möglicherweise gar auf den kleinsten. Dabei werden Details und Nuancen zwangsläufig verloren gehen, die in der unmittelbaren Erfahrung des Sinnesindrucks noch vorhanden sind.

Dies bedeutet nicht, die Sprache sei zu verteufeln, da sie hier etwas vortäuscht, nämlich den direkten Zugang zu den konkreten Dingen, obwohl dieser unmöglich ist. Auch müssen Begriffe deshalb nicht verdammt werden, schließlich dienen sie einer Verständigung, zumindest bis zu einer gewissen Grenze. Allerdings sollte hierbei immer bewusst sein, dass Sprache nicht die unmittelbare, individuelle Einzelerfahrung darstellen kann. Auf der anderen Seite vermag Sprache jedoch auch zu schaffen, zu kreieren und die Welt auf eine ganz eigene, menschliche Weise zu erzählen.

Wahrheit als Metapher: Die Baumeister der Sprache

»Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthromorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.«³³

Ausgehend von diesem Hintergrund erscheint Sprache zunächst nicht im besten Licht, da sie nicht befähigt, die Realität abzubilden, sondern ein willkürliches Metaphernheer darstellt, das lediglich auf subjektive Nervenreize der einzelnen Individuen zurückgeht. Als *type* werden individuelle Erscheinungen miteinander gleichgesetzt, obwohl sie voneinander verschieden sind, doch bereits als *token*, als einmaliger Ausdruck für eine spezifische Erscheinung, liegen nach Nietzsches Ansicht mindestens zwei Abstraktionsvorgänge (erste und zweite Metapher) vor. Hinzu tritt der WahrnehmungsfILTER des Menschen.

Trotzdem ist diese Abstraktion auch aus Nietzsches Sicht heraus nicht grundsätzlich negativ zu bewerten; Nietzsche hält hierzu das schöpferische Moment dieser Abstraktion fest:

»Als Baumeistergenie erhebt sich solcher Maassen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss. Er ist hier sehr zu bewundern — aber nur nicht wegen seines Triebes zur Wahrheit, zum reinen Erkennen der Dinge.«³⁴

Wahrheit und Erkenntnis im üblichen Wortverständnis mit Mitteln der Sprache zu suchen, scheint innerhalb Nietzsches Argumentationszusammenhang wenig erfolgversprechend. Denn wer, so illustriert Nietzsche, erst etwas hinter einem Busch verstecke, um es dort wieder zu suchen und zu finden, brauche sich ob des Suchens und Findens nicht zu rühmen.³⁵ Da die Dinge, die Menschen meinen, zu sehen und zu erkennen, aufgrund des beschränkten menschlichen Wahrnehmungshorizontes unzweifelhaft nicht das ganze

33 Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1), S. 880–881.

34 Ebd., S. 882.

35 Vgl. ebd., S. 883.

Ding an sich sein müssen, ist der menschliche Lebensraum mit seiner Versprachlichung ein von Menschen gemachter. Kategorien, Gattungen, Bezeichnungen und Begriffe sind durch Absprachen definiert und festgesetzt, insofern bleibt die Erkenntnis stets eine Erkenntnis, die sich ohnehin nur innerhalb dieses menschlichen Denk- und Fassungsvermögens bewegen kann. Für Nietzsche kann beim Suchen nach derartigen Wahrheiten allenfalls ein Gefühl der Assimilation erreicht werden.³⁶

Nietzsche bezeichnet den Menschen weiter als »künstlerisch schaffendes Subjekt«³⁷ und verweist darauf, nur das Vergessen, ein solches Subjekt zu sein, »das Vergessen jener primitiven Metaphernwelt«,³⁸ könne dazu führen, dass der Mensch davon überzeugt ist, seine Begriffe seien eine *Wahrheit an sich*.

4.2.5 Die Wahrnehmungsdifferenz zur menschlichen Perspektive

Weiter erwähnt Nietzsche, bereits der Vogel oder das Insekt percipierten eine andere Welt,¹ worin ihn die moderne Neurowissenschaft mit ihren Forschungen unterstützt. Dabei ist es noch nicht einmal nötig, Tiere zu betrachten, die beim Erfassen und Erfahren ihrer Lebenswelt auf Sinnesorgane zurückgreifen können, die dem Menschen fremd sind.² Es ist bei der Frage nach der Wahrnehmung bereits ausreichend, will man die Unterschiede eruieren, die unterschiedliche Art und Weise der Lebensführung sowie den Lebensraum selbst zu betrachten; denn bereits hierbei zeigen sich Differenzen. Bereits Nietzsches Vogel, der sich an Land *und* in der Luft bewegt, muss ein anderes Wahrnehmen und Erleben der Welt aufweisen. Anders als der Mensch bewegt er sich in einer dreidimensionalen Welt. Natürlich hat der Mensch die Fähigkeit des dreidimensionalen Sehens und kann damit die Tiefe des Raums erfassen, auch gibt es im Menschen ein Verständnis von *oben* und *unten*, doch bewegt sich der Mensch, abgesehen von kleinen Sprüngen, primär auf einer horizontalen Achse, kaum auf einer vertikalen. Wenn er sich doch auf einer solchen vertikalen Linie bewegt, dann beispielsweise in einer Situation des Felsenkletterns, d. h. auch hier ist eine feste Achse gegeben, die im alltäglichen Leben im Boden zu sehen ist. Der Flug kann für den Menschen nur mithilfe eines flugfähigen Objekts geschehen. Der Vogel kann sich unabhängig von Objekten nach oben und unten, links und rechts bewegen. Auch benötigt er keine Haltelinie, die er emporsteigt bzw. keine Laufflinie, auf der er sich in der horizontalen Ebene bewegt. Geht man davon aus, dass Tiere (inklusive der Mensch) stets dahingehend aufmerksam sind, dass ihnen kein Angriff droht, so muss der Mensch stets nur drei Richtungen beachten, auch wenn er in der Vertikalen klettert, während der Vogel aus vier Richtungen, nämlich auch aus jener, an der der Mensch sich festhält bzw. auf der er steht, mit potentiellen Angreifern rechnen muss. Hinzu tritt, dass der Mensch am Boden dem *Oben* weitaus weniger Aufmerksamkeit schenkt, da hier die Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses eher gering einzustufen ist – ein fallender Blumentopf vom Balkon ist weitaus seltener als ein fahrendes

36 Vgl. ebd., S. 883.

37 Ebd., S. 883.

38 Ebd., S. 883.

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (KSA 1)*, S. 883.

2 Beispielsweise sei hier dennoch der Hai genannt, der mit den Lorenzinischen Ampullen fähig ist, kleinste elektrische Strömungen zu registrieren und mit dem Seitenlinienorgan Druckverschiebungen wahrzunehmen vermag.

Auto, das eine mögliche Gefährdung darstellt. Es ist mit dieser Überlegung anzunehmen, dass Nietzsches Vogel dem *Oben* und *Unten* wesentlich mehr Aufmerksamkeit entgegenbringen muss als der Mensch. Daher ist anzunehmen, dass die menschliche Wahrnehmung und -interpretation seiner Umgebung eine äußerst subjektive, nämlich eine menschliche ist.

Die Frage, ob nun der Vogel die richtigere Ansicht aufweist oder der Mensch, ist, wie Nietzsche richtig feststellt, nicht zu beantworten, denn hierfür fehlt schlichtweg ein Maßstab; da richtige Perception bedeutete, einen adäquaten Ausdruck eines Objektes im Subjekt zu haben.³ An dieser Stelle schreibt Nietzsche über die unterschiedliche Sphären, die nicht kausal zusammenhängen und daher zu keiner Richtigkeit oder adäquatem Ausdruck kommen können, allenfalls zu einem ästhetischen Verhalten zueinander.⁴

Dies bedeutet für den Menschen wiederum, dass er zwar in einem *an-sich-seienden* Bereich existiert,⁵ diesen Bereich – der ursprünglich *objektive*⁶ ganze und totale Bereich – nicht erfassen kann. Als Subjekt beginnt der Mensch mithilfe seiner Sinne, Bezüge auf das zu entfalten, was er wahrnehmen kann; er erfasst also die *Dinge an sich* so, wie sie ihm möglich sind zu erfassen und wie es für seine menschliche Existenz dienlich und notwendig ist. Sobald der Andere ins Spiel kommt, versucht der Mensch, sich über die eigenen, zunächst ganz intimen Eindrücke zu verständigen. So entsteht eine *sekundäre Objektivität*, nämlich jene, die mittels der Begriffe geschaffen wird.⁷ Wichtig in diesem Zusammenhang bleibt jedoch, so kann Nietzsche wohl verstanden werden, sich darüber bewusst zu sein, dass nicht über alles exakt gesprochen werden kann, sondern Kommunikation über eine Form der durch Konsens objektiv gewordenen, subjektiven Realität, und zwar mittels willkürlicher Lauterscheinungen, die als Worte fest vereinbart sind, um sich über die wahrgenommenen Dinge und Erscheinungen mit einem Anderen austauschen zu können, funktioniert.

4.2.6 Die vielseitige Titelimplikation im Wort *sprach*: Der Andere als Thema

Welt, sprechen, Realität, Subjekt, Objekt, Ich und der *Andere* – all dies sind Aspekte, die bereits im Titel von *Also sprach Zarathustra* enthalten sind. Dabei handelt es sich keineswegs um leicht zu definierende oder zu kategorisierende Aspekte. Es stellt sich vielmehr die Frage, inwieweit hier überhaupt etwas festgestellt werden kann. – Insbesondere stellt

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (KSA 1)*, S. 884.

4 Vgl. ebd., S. 884.

5 Die radikal skeptische Position zu *Existenz* und *Welt* soll hier unbeachtet bleiben.

6 Hier ist *objektiv* zunächst im Sinne einer menschenunabhängigen Objektivität, die für jedwede Existenz bestimmend ist, jedoch von dieser nicht erfasst werden kann; zumindest nicht gänzlich, gemeint. Diese *primäre Objektivität* befindet sich folglich auf der Ebene des *Seins an sich*, welche nach der hier vertretenen Auffassung zwar nicht hinter dem phänomenologischen Schleier versteckt liegt, jedoch kann der Mensch nur aus seiner menschlichen Perspektive heraus Bezüge auf jenes Sein entwerfen, es wird immer Aspekte geben, die vom Menschen verborgen existieren. Der Mensch erfasst nicht alles, was es gibt.

7 Im Tierreich ließe sich vermuten, dass auch hier *sekundäre Objektivitäten* entstehen können, die, insbesondere bei jenen Tieren vorhanden sind, unter denen komplexe Kommunikationsformen bestehen.

sich die Frage, ob dies im Sinne Nietzsches erfolgen kann, denn er schreibt über die Metaphern: »Aber das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher.«¹

Aufgrund der Implikationen, die durch die Verwendung des Wortes *sprach* bereits zu Anfang des Textes gesetzt sind, kann vermutet werden, dass der *Andere* sowie das Kommen zum *Anderen*, d. h. auch die Kommunikation, ein zentrales Thema in *Also sprach Zarathustra* sind, denn ginge es nur um die Wahrheit, die Zarathustra für sich ganz allein gefunden hätte, so bräuchte er nicht zu sprechen, es wäre ausreichend, zu denken. Wobei dann zu beachten ist, dass Davidson eben auch über das Denken konstatiert, dass es etwas Soziales sei.² In diesem Falle, wenn es um eine Wahrheit ginge, die bloß ein *Für-sich-sein für-sich* entwickelt hätte, wäre das Buch selbst obsolet, schließlich bedürfte es dann nicht der Mitteilung an Andere, auch nicht an die Leser. Davon abgesehen, heißt das Buch nicht *Also dachte Zarathustra*; Zarathustra hat gesprochen und er bedient sich damit auch der Wörter, welche die Dinge willkürlich bestimmen.³

Noch eine weitere Überlegung aus *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* sei angeführt: *der freigewordene Intellekt*. Diesem gelingt es, »[j]enes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet«⁴ als »ein Spielzeug für seine verwegenen Kunststücke«⁵ zu verwenden. Er zerschlage es, werfe es durcheinander, setze es ironisch wieder zusammen, paare das Fremdeste und trenne das Nächste, wodurch er offenbare, jene Nothelfe der Bedürftigkeit nicht zu brauchen, also nicht von Begriffen, sondern von Intuitionen geleitet zu werden.⁶ So lässt Nietzsche den intuitiven Menschen neben dem bedürftigen – den künstlerischen neben dem vernünftigen – entstehen.⁷ Erhebt sich der intuitive Mensch, so könne im günstigsten Falle Kultur gestaltet werden, die Kunst herrsche dann über das Leben und nicht bloße Abwehr des Unglücks durch die Begriffe, sondern – so Nietzsche – Erhellung, Aufheiterung und – Erlösung könnten entstehen.⁸

Der Ausdruck *Erhellung* scheint insofern zutreffend, da der intuitive Mensch zwar vertauscht, ironisch bricht, durcheinanderwirbelt, doch tritt er damit auch aus einer Verdunklung hervor, nämlich dem Glauben, dass ein Wort ein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit und nicht bloß eine Metapher sei. Der intuitive Mensch folgt nicht vermeintlichen Spuren einer *Wahrheit an sich*, sondern bewegt sich frei in der menschlichen Lebenswelt und ist sich dabei seines Schöpferturns bewusst, hat also gerade nicht vergessen, dass die menschliche Welt durch den Menschen und seine Sprache entstanden ist.

1 Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1), S. 884.

2 Vgl. Davidson, Donald: *Die zweite Person*. In ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, S. 186–210, hier S. 210.

3 In diesem Zusammenhang wurde zwar auf *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* eingegangen, dass mit dem Wort *sprach* jedoch bereits der Andere im Titel erscheint (abgesehen von den genannten Buchadressaten im Untertitel), kann unabhängig von Nietzsches weiteren Ausführungen zur Sprache als Implikation erkannt werden, wenn davon ausgegangen wird, dass Sprache erst dann notwendig wird, sobald ein Anderer erscheint und eine Rolle in der Umgebung des Subjekts einnimmt.

4 Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1), S. 888.

5 Ebd., S. 888.

6 Vgl. ebd., S. 888.

7 Vgl. ebd., S. 889.

8 Vgl. ebd., S. 889.

4.2.7 Also ... Ein zweites Fazit

Also wenn die Sprache zur Sprache kommt, mag durchaus behauptet werden, sie verzerrt den unmittelbaren Zugang zur Welt, weil sie sich als Medium zwischen unmittelbares Erleben und Mitteilung stellt. Doch ist der Zugang zur Welt ohnehin ein auf den zur Verfügung stehenden Sinnesapparat beschränkter *und* das Erleben wäre ohne Sprache oder andere Kommunikationsformen für den Menschen kaum mit dem Anderen teilbar. Insofern mag Sprache in vielen Momenten unzureichend erscheinen, doch ohne Sprache bzw. Kommunikation bestünde kaum ein Zugang zum Anderen. Es ist gegenwärtig unmöglich, die Augen zu tauschen, die Eindrücke aus dem Gehirn einfach zu überspielen wie es beispielsweise mit Dateien möglich ist. – Selbst wenn dies möglich wäre, läge auch hier wiederum ein gefiltertes Bild vor, das auf subjektiven Wahrnehmungen, individuellen Aufmerksamkeiten und Fähigkeiten beruht sowie einer persönlichen Beurteilung unterliegt, die der eigenen Lebenserfahrung entspringt. Auch ohne Sprache könnte mittels Körperkontakt etc. manches ausgedrückt werden. Doch gelangte man alsbald an Grenzen: Wie vermittele ich, ohne eine Form der Sprache – sei sie verbal, auf Gebärden beruhend oder auf einer anderen symbolischen Ebene – komplexe Gedanken und Überlegungen? Ein Gefühl mag in einem Kuss transportiert werden, die Relativitätstheorie nicht.

Daher soll innerhalb dieser Interpretation angenommen werden, Sprache sei – mit all ihren Schwächen und Stärken – das Mittel der Wahl, um zum Anderen zu gelangen, ihn zu verstehen und eine Ahnung seines *Blicks* zu erhalten. Allerdings ist Sprache nicht das einzige Mittel, den Anderen zu erreichen: Gesten, Mimik, Berührungen, Blicke – all dies trägt die Sprache und kann Wortbedeutungen verändern. Die Sprache, die verstehen will, setzt Sprecher voraus, die sich der Sprachdefizite bewusst sind. Beide Seiten müssen bemüht sein, die Differenz zu überwinden, ohne die Differenz zu verlieren. Die hier benötigte Sprache bedeutet, für ein intuitives Erfassen und ein intuitives Sprechen empfänglich zu sein; es ist notwendig, auch zwischen den Zeilen zu lesen. Ob dies gelingen mag, ob Zarathustra selbst grandios scheitern muss, oder ob er den Anderen erreicht, wird Gegenstand der Betrachtung sein. Folglich wird auch die Frage relevant sein, ob all unsere konkreten Beziehungen zu Anderen, unsere Kommunikation und Interaktion der *mauvaise foi* Sartres unterliegen. Oder ob Sartre nicht eine bloße Unterstellung unternimmt, wenn er behauptet, das *Für-sich-sein* sei stets nur daran interessiert, sich des *Für-sich-seins* des Anderen zu bemächtigen, um dem eigenen *An-sich-sein* habhaft zu werden.¹

4.3 Die Wortbedeutungen im Haupttitel: Zarathustras Name

Obwohl der Name *Zarathustra* nicht den Mittelpunkt der Betrachtung dieser Interpretation darstellt, muss ein Blick auf den Namen der Hauptfigur erfolgen. Für den Interpreten ist Zarathustra schließlich auch der Andere. Überdies ist die Namensgebung interessant, da diese auch bedeutet, Macht über ein Ding bzw. über einen Menschen respektive über

1 Vgl. zu den konkreten Beziehungen zu Anderen Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 633–637 und zur *mauvaise foi* vgl. *ebd.*: *Die Unaufrichtigkeit [mauvaise foi]*, S. 119–160.

eine Figur zu haben. Denn in dem Moment, in welchem etwas greifbar wird, weil es begrifflich zu fassen ist, kann darüber verfügt werden. Damit treten Leser und Figur in ein Verhältnis zueinander ein.

Vor dem Hintergrund der Sprachkritik Nietzsches ist Sprache auch die Quelle, aus der die menschliche Welt geschöpft und gesetzt wird. Indem eben der Baum als *Baum* bezeichnet wird, der Begriff aus dem Wahrnehmungsfundus und den einzelnen Wahrnehmungsquellen, auf die der Mensch sich bezieht, abstrahiert wird, schafft das menschliche Individuum sich die Möglichkeit, über bestimmte Bereiche zu verfügen, auch deshalb, weil über diese Bereiche gesprochen werden kann. Erhält der fremde Mensch nun wiederum einen Namen (bzw. das noch namenlose Fremde), wird es *begreifbar* und scheint dadurch weniger bedrohlich als das Unbekannte, Ungenannte. Der Phraseologismus *die Dinge beim Namen nennen* bedeutet zunächst ›etwas ohne Beschönigung aussprechen; etwas [Negatives] klar als das bezeichnen, was es ist.¹ An eine solche Mehrworteinheit schließt sich an, dass hier ein Handlungsspielraum durch das Nennen beim Namen eröffnet wird. Denn wenn eine Bezeichnung über ein Ding vorliegt, kann über dieses Ding kommuniziert werden, was bereits bedeutet, zu handeln. Darüber hinaus können weitere Handlungen auf diese Kommunikation über ein benanntes Ding folgen. Dieser Handlungsspielraum wäre aus Nietzsches Sicht nicht mit der Vorstellung verknüpft, die beim Namen genannten Dinge befähigten dazu, über einen Sachverhalt *an sich* zu sprechen. Nähme man dies nämlich an, unterläge man, nach Nietzsche, genau in diesem Moment den Verführungen der Sprache, die wiederum suggerieren wolle, man könne etwas über die Dinge selbst und ihr Wesen aussagen. Doch funktioniert der Gedanke über den eröffneten Handlungsspielraum mittels der Begriffe auch dann, wenn im Bewusstsein gegenwärtig bleibt, dass hier keine *Wahrheiten an sich* diskutiert werden, sondern Bezeichnungen und Begriffe zur Verwendung kommen, die aus der (beschränkten) menschlichen Wahrnehmung und den von Individuen entfalteten Bezüge auf die Dinge resultieren. Diese sind wieder mit anderen Individuen vereinbart worden, wodurch sie in einer Sprachgemeinschaft den Status *Wahrheit* erreichen können; allerdings jedoch einer *gemachten, vereinbarten Wahrheit*. Der Unterschied besteht darin, dass man im Bewusstsein präsent hält, eben nicht über das greifbare *Ding an sich* als solches zu sprechen, sondern lediglich Relationen in der Sprache auf dieses hat. Somit entsteht der Handlungsspielraum auch nicht auf der Ebene der *Welt an sich*. Es werden lediglich die Dinge beim (vereinbarten) Namen genannt, wodurch in dieser *sekundär-objektiven Sphäre* innerhalb des menschlichen Wahrnehmungsvermögens agiert werden kann.

Da sich in der Bibliothek Nietzsches der Name Zarathustra findet, kann vermutet werden, dass die Namensgebung der Figur darauf basiert.² Mazzino Montinari befasst sich in *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹* nicht nur mit der Figur selbst, sondern auch mit deren Namen und weist als erste Begegnungsstelle mit diesem Namen die nachgelasse-

1 Vgl. *Name (etw./die Dinge beim Namen nennen)* in Duden: *Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik*. Band 11. Mannheim, Zürich 2011, S. 542.

2 Vgl. hierzu Montinari, Mazzino: *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹*. In ders.: *Nietzsche lesen*. Berlin 1982, S. 79–91, hier S. 79.

nen Fragmente von September 1870 bis Januar 1871 aus; zu finden im Oktavheft VI 3.³ Er bezieht sich dabei auf folgendes Zitat: »Die Religion des Zoroaster hätte, wenn Darius nicht überwunden wäre, Griechenland beherrscht.«⁴

Montinari führt weiter aus, dass es sich bei diesem Zitat um ein kleineres Exzerpt aus den Essays Max Müllers handle. Im Zusammenhang mit *Zoroaster* bzw. *Zarathustra* steht die Hypothese eines Sieges der Perser über die Griechen und der damit einhergehende, veränderte kulturelle Einfluss.⁵ Montinari schreibt hierzu: »Doch wäre es nach Nietzsche wäre viel glücklicher gewesen, wenn die Perser und nicht gerade die Römer über die Griechen Herr geworden wären.«⁶

Annemarie Pieper verweist in ihren philosophischen Erläuterungen zu *Also sprach Zarathustra* auf folgende Stelle aus Nietzsches Nachlass, und zwar aus dem Quartheft WI 3:

»Ich mußte Zarathustra, einem Perser, die Ehre geben: P e r s e r haben zuerst Geschichte im Ganzen Großen g e d a c h t . Eine Abfolge von Entwicklungen, jeder präsidiert ein Prophet. Jeder Prophet hat seinen h a z a r , sein Reich von tausend Jahren.«⁷

Pate für die Namensgebung war also Zoroaster, ein Perser, und dies deshalb, weil die Perser Geschichte so dachten, wie Nietzsche selbst diese annahm; zumindest wenn man Nietzsches Darstellung diesbezüglich folgen mag. Die persische Kultur, ihre Geschichtsvorstellung, waren – so kann vermutet werden – mitverantwortlich dafür, dass der Name der Figur auf einen Perser zurückzuführen ist. Damit schreibt Nietzsche jedoch keinen Text über einen historischen Zoroaster. Pieper konstatiert, Nietzsches Zarathustra stelle eine Kunstfigur dar, deren Namen einer historischen Gestalt entlehnt sei, eben weil jener Zoroaster nach Nietzsches Auskunft als erster geschichtlich in einem spezifischen Sinne gedacht habe.⁸

Mit dem historischen Zoroaster könnten somit einige Gedanken verknüpft sein, die auch Nietzsches Zarathustra prägen, trotzdem bleibt er eine unabhängige Kunstfigur. David Wyatt Aiken pocht in *Nietzsche's Zarathustra – The Misreading of a Hero*⁹ gerade auf die

3 Vgl. ebd., S. 79.

4 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente September 1870–Januar 1871* 5 [54]. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 1999 (*Kritische Studienausgabe*. Band 7), S. 106. Vgl. ebenfalls Kohlenbach, Michael und Haase, Marie-Luise: *Nachbericht zur dritten Abteilung. Zweiter Halbband. Kritischer Apparat: Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Ende 1874. Beschreibung der Manuskripte. Erläuterungen*. Unter Mitarbeit von Kuhn, Elisabeth und Götz, Frank. Berlin, New York: de Gruyter 1997 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. Fünfter Band. Begründet von Colli, Giorgio und Montinari,azzino; weitergeführt von Müller-Lauter, Wolfgang und Pestalozzi, Karl; hg. von Groddeck, Wolfram und Kohlenbach, Michael*), S. 1341 und das Oktavheft U I 3.

5 Vgl. Montinari,azzino: *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 79.

6 Ebd., S. 79.

7 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884* 25 [148] (KSA 11), S. 53.

Vgl. ebenfalls Montinari,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 615 und das Quartheft W I 1, S. 113.

8 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹ von 1883*. Basel 2010 (1990), S. 20.

9 Vgl. Aiken, David Wyatt: *Nietzsche's Zarathustra. The Misreading of a Hero*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 35. Hg. von Abel, Günter, Simon, Josef und Stegmaier, Werner. Berlin 2006, S. 70–103.

Unabhängigkeit der Zarathustra-Figur bei Nietzsche, wie gleich noch zu zeigen sein wird. Die Spuren des historischen Zoroaster, dessen Name Walter Hinz zufolge von Zarathustra zu Zoroaster¹⁰ entstellt worden sei, sind nicht immer leicht zu deuten. So habe Zoroaster bereits im Hellenismus immer phantastischere Umriss angenommen; er sei dort zum angeblichen Lehrer Pythagoras geworden, aber auch zum Urheber der Chaldäischen Orakel und zum Großmeister der Magier des Orients, der Sternendeuter, Alchimisten und Schwarzkünstler.¹¹ Den Höhepunkt dieser Entstellung sieht Hinz jedoch in der neueren Zeit, und zwar in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*; jene Entstellung sei dieses Mal allerdings gewollt und bewusst gewesen.¹² Die erste Erwähnung Zoroasters findet sich bei Hesodots älterem Zeitgenossen Xanthos aus Lydien; hierbei wird der Prophet sechs Jahrtausende vor den im Jahre 480 v. Chr. stattgefundenen Zug des Xerxes nach Griechenland verlegt.¹³ Diese Zahl wiederum findet sich auch circa ein Jahrhundert später in Platons Akademie zu Athen wieder.¹⁴

Mit dem Versuch, die alten Religionen der Perser darzulegen, verfasste Thomas Hyde im Jahre 1700 ein Buch über diese; dabei erscheint ihm Zoroaster als ein Prophet, der bereits von Christus künde, dabei aus Esra und anderen jüdischen Propheten geschöpft habe.¹⁵ An dieser Sicht wiederum reiben sich die Aufklärer, Voltaire ist daran interessiert, Zoroaster zu verwenden, um mit ihm in seinen Kampf gegen die Kirche zu ziehen.¹⁶ Es zeigt sich bereits bzgl. der historischen Gestalt, dass die Interpreten seines Lebens und Wirkens leidenschaftlich um die Deutungshoheit stritten. Offenbar gleichen sich Zarathustra und Zoroaster darin, dass sie kaum eindeutig zu fassen sind; wobei die historische Gestalt natürlich auch aufgrund der Überlieferungslage schwierig zu betrachten ist. So hat Zoroaster seine Lehre selbst nur mündlich verbreitet: Ihm stand zu seiner Zeit überhaupt keine heimische Schrift zur Verfügung.¹⁷ Damit sagt auch das *Awesta* nichts über die konkreten Worte eines historischen Zoroasters aus. Nietzsche setzt seine Zarathustra-Figur allerdings bewusst in ein ähnliches Problemfeld: *Also sprach Zarathustra* ist ein Buch über das Sprechen Zarathustras; jedoch ist nirgends zu lesen, dass Zarathustra derjenige ist, der das Buch niedergeschrieben hat. Insofern ist die Überlieferungslage eine ähnliche wie die beim historischen Zoroaster; wenn sie auch eine fiktiv gestaltete ist. Nietzsches Zarathustra teilt sich somit nicht nur mit der historischen Figur Jesus diese Schwierigkeiten der Überlieferung des gesprochenen Wortes durch Dritte, sondern auch mit dem Perser Zoroaster.

Eine weitere Verbindung zwischen diesen beiden Figuren liegt in den *Gathas*, den Gesängen Zoroasters. Diese Gesänge umfassen 229 Strophen, es findet sich darin eine hohe sprachliche Fertigkeit, u. a. sind Wortspiele und der Stabreim darin zu finden.¹⁸ Hier liege, so Hinz, der Hymnenstil des indogermanischen heiligen Liedes am klarsten und

10 Um Nietzsches Figur Zarathustra von dem historischen in diesem Text immer klar zu differenzieren, wird hier dennoch für die historische Gestalt der Name *Zoroaster* verwendet.

11 Vgl. Hinz, Walther: *Zarathustra*. Stuttgart 1961, S. 10.

12 Vgl. ebd., S. 10.

13 Vgl. ebd., S. 9.

14 Vgl. ebd., S. 9.

15 Vgl. ebd., S. 11.

16 Vgl. ebd., S. 11.

17 Vgl. ebd., S. 13.

18 Vgl. ebd., S. 19–20.

ausführlichsten entwickelt vor.¹⁹ Aufgrund der urtümlichen Sprachstufe, in der Zoroaster sich bewegt, ist es ihm möglich, Wortverschränkungen zu vollziehen und eine freieste Wortstellung zu wählen, da in dieser Sprachstufe noch sämtliche Endungen vorhanden sind, wodurch die Stellung des einzelnen Wortes im Satz weit weniger gebunden ist als dies beispielsweise schon in der lateinischen Poesie der Fall ist.²⁰ »Zarathustra nutzte diese Möglichkeit seiner Sprache bis an die äußerste Grenze aus.«²¹ Dabei arte all die unerhörte Kunstfertigkeit des Dichters nie in Künstlichkeit aus; sie sei weder Spiel noch Selbstzweck, sondern Mittel, um Tiefstes auszusagen.²² Nietzsches Zarathustra befindet sich zwar nicht mehr auf einer Sprachstufe, die ihm diesen freien, ungebundenen Umgang inmitten des Satzgefüges ermöglichte, dennoch kann über Zarathustra konstatiert werden, dass er die Möglichkeiten seiner Sprache ebenfalls bis an deren Grenzen nutzt. Außerdem wird für Zarathustra die Sprache selbst immer wieder Thema der Auseinandersetzung. Ebenso finden sich in *Also sprach Zarathustra* nicht nur die Reden Zarathustras, sondern auch seine Gesänge, d. h. seine Lieder. In diesen lehnt sich zumindest in der Überschrift der Text an die *Gathas* an, obschon diese Lieder Zarathustras nicht zwangsläufig in einer Strophenform erscheinen. Doch kann über *Das Nachtlied* beispielsweise behauptet werden, sein Klang mute poetisch an. Dennoch bleiben Zoroaster und Zarathustra voneinander unterschieden: Nietzsche hat nicht vor, eine historische Abhandlung über den wirklichen Zoroaster zu verfassen. Zwar erhebt sein Zarathustra sich aus diesem persischen Hintergrund heraus, verweist daher mit seinem Namen auf jenen Kulturkreis und das Bild der *Hazars* zurück, trotzdem ist Zarathustra ein eigenständiger Prophet und keine Kopie des einstigen Zoroasters. Jene *Hazars*, so Pieper, also die tausendjährigen Reiche, an deren Anfang stets ein Prophet stehe, seien für Nietzsche der entscheidende Gedanke gewesen.²³ Die Verkündung Zarathustras zu Anfang seines Reiches sei der Kampf der Selbstüberwindung des Menschen, also der *Übermensch*.²⁴ Von einem *Hazar* spricht Zarathustra, wie Pieper anmerkt, auch im vierten Teil, dort heißt es in *Das Honig-Opfer*:

»Wer muss einst kommen und darf nicht vorübergehn? Unser grosser Hazar, das ist unser grosses fernes Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren — —«²⁵

Aus jener Stelle schließt Pieper dann, dass es nicht der historische Zoroaster sein kann, der mit dem Text wiederbelebt werden solle, denn es wird vom Reiche Zarathustras gesprochen, das noch nicht ist, dem fernen Menschen-Reiche, dem Reich, das den Menschen zu überwinden sucht.²⁶

Auch Andreas Honneth liegt es fern, den historischen Zoroaster mit Nietzsches Zarathustra zu identifizieren. Hierfür zieht Honneth zunächst einen Text Nietzsches heran,

19 Vgl. ebd., S. 20.

20 Vgl. ebd., S. 20.

21 Ebd., S. 20.

22 Vgl. ebd., S. 20.

23 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 20.

24 Vgl. ebd., S. 20.

25 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 298.

26 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 20.

nämlich *Ecce Homo*. Dort greift er den Abschnitt *Warum ich ein Schicksal bin* auf.²⁷ Insbesondere stellt Honneth dabei auf die Selbstbezeichnung Nietzsches als Immoralisten ab sowie auf die eigene Begründung Nietzsches für die Namenswahl.²⁸ Nietzsche schreibt, nachdem er sich als den ersten Immoralisten bezeichnet hat:

»Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name *Zarathustra* bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen, — die Übersetzung der Moral ins Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnisvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt.«²⁹

Honneth schließt, dass Zarathustra (im Rahmen dieser Interpretation *Zoroaster* bezeichnet) als Erster einer langen Reihe von Lehrern, die über die Zwecke des Daseins sprachen, auftritt; damit sei sein Name vom Individuum zum Typus geworden.³⁰ Dass Nietzsche nun eine Typenwahl treffe, bedeute weiter, dass keine Identität mit dem historischen Ideal bestehe.³¹ Hierbei bezieht Honneth die *ewige Wiederkunft* ein, welche den für ihn entscheidenden Inhalt von *Also sprach Zarathustra* darstellt, und verweist darauf, dass damit keine identische Wiederholung bezeichnet ist, sondern eine ästhetische Differenz in der Wiederkunft bestehe.³² Diesbezüglich leuchtet auch ein, dass Honneth zur Wahl des Namens, durch welche auch der Rahmen der Erzählung vorgegeben werde, schreibt, sie erweise sich bezogen auf Nietzsches Selbstbezeichnung als Immoralisten als rhetorischer Kunstgriff, als Tropus, welcher in einer ironischen Verrätselung durch Antithesen bestehe: Zarathustra als der erste Moralist werde im Munde Nietzsches durch diese ironische Distanzierung zum Gegenteil seiner historischen Erscheinung, zum Vorkämpfer eines ästhetischen Immoralismus.³³ Zoroaster und Zarathustra müssen voneinander getrennte individuelle Aktualisierungen eines Typus sein, wenn die *ewige Wiederkunft* einbezogen wird. Ähnlich wie Nietzsches Gedanken zur Sprache muss gerade bei der Typisierung beachtet werden, dass der Begriff *Blatt* nichts über das individuelle Blatt aussagt. Dieses existiert unabhängig als individuelles Ding außerhalb der Sprache; die Kategorien werden über die Dinge gelegt. Dies bedeutet also, dass Zoroaster und Zarathustra als Vertreter eines Typus dennoch nicht identisch miteinander sein müssen. Nietzsche selbst schreibt weiter in *Ecce Homo*:

27 Vgl. Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks. »Zarathustras Vorrede« und Nietzsches Theorem der »ewigen Wiederkunft des Gleichen«*. Würzburg 2004, S. 37–40.

28 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin*. In ders.: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 2008 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 6), S. 366–367.

29 Ebd., S. 367.

30 Vgl. Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks*, S. 40.

31 Vgl. ebd., S. 40.

32 Vgl. ebd., S. 41.

33 Vgl. ebd., S. 38.

»[...] das Wichtigere ist, Zarathustra ist wahrhaftiger als sonst ein Denker. Seine Lehre und sie allein hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend — das heisst den Gegensatz zur *F e i g h e i t* des ›Idealisten‹, der vor der Realität die Flucht ergreift, Zarathustra hat mehr Tapferkeit im Leibe als alle Denker zusammengenommen.«³⁴

Für Honneth bedeutet die Verknüpfung der Lehre mit der Authentizität verbürgenden Wahrhaftigkeit dieses Typus, dass Wahrheit verkörpert werde; die existenzielle Erprobung trage dann dazu bei, dass sie ihren zeitlos-allgemeingültigen Charakter verliere, wodurch sie zeitlich und singulär bzw. historisch und individuell werde.³⁵ Hierin wiederum werde das Kunstwerk zu einer neuen Form des Experiments, bei welchem nicht die Empirie die Motivation vorgebe, sondern die Theorie bzw. deren visionäre Antizipation im Augenblick der Inspiration entstamme.³⁶ Das empirische Element der Handlung, welches sich in Zarathustra zum Experiment entwickle, stelle üblicherweise die Aktivität des Textes dar.³⁷ Damit kommt dem Text erneut eine gewisse Lebendigkeit zu: Er ist die Basis, auf der sich das Experiment entfalten kann und auf welcher der Andere als Leser dieses beobachten kann; der Text selbst wird existenziell.

Honneths Ausführungen sprechen ebenfalls dafür, Zarathustra und Zoroaster zu differenzieren, obschon Zoroaster als Ursprung des Typus, dem auch Zarathustra angehört, betrachtet wird. Doch unterscheiden sie sich in ihren jeweiligen Auslegungen und vertreten jeweils ihre eigene, individuelle Lehre. Es wäre auch nicht anzunehmen, dass Nietzsche seine Figur, deren Grundanliegen zu sein scheint, Individualität zu vermitteln, als blasse Kopie des historischen Zoroasters angelegt hätte.

Allerdings ergibt sich aus dem Abschnitt *Warum ich ein Schicksal bin* noch wesentlich mehr. Honneth rekurriert immer wieder auf die *ewige Wiederkunft*, die er als Grundkonzeption von *Also sprach Zarathustra* behauptet. Doch ist dies ein Aspekt unter vielen; und gerade Zarathustra scheint ein Schrei Nietzsches zu sein, der um Verständnis ringt. Daher wird hier behauptet, *Warum ich ein Schicksal bin* lässt in Verbindung mit dem Namen *Zarathustra* und der Verknüpfung, die Nietzsche zwischen sich und der Figur aufstellt, deutlich werden, wie sehr es dem Philosophen, Autor und der Figur darum geht, einen gelingenden Vermittlungsakt der Individualität zu bewältigen.

Im ersten Abschnitt schon lässt sich lesen: »Ich will k e i n e ›Gläubigen‹«³⁸ und »ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ...«;³⁹ dieser Hanswurst wird im vierten Teil mitunter den Ton bestimmen; hier scheint der Ernst zurückzutreten und die Figur Zarathustra bezeichnet sich selbst als *Hanswurst*.⁴⁰ Entscheidend ist in diesem ersten Abschnitt auch folgender Satz:

34 Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin* (KSA 6), S. 367.

35 Vgl. Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks*, S. 45.

36 Vgl. ebd., S. 45.

37 Vgl. ebd., S. 45.

38 Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin* (KSA 6), S. 365.

39 Ebd., S. 365.

40 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 347; dort heißt es: »Es muss erst Einer kommen, / — Einer, der euch wieder lachen macht, ein guter fröhlicher Hanswurst, ein Tänzer und Wind und Wildfang, irgend ein alter Narr: — was dünket euch?«

» — Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.«⁴¹

Die *Umwertung der Werte* ist nämlich die individuelle Umwertung aller Werte: Zarathustra gibt keine Regeln für Gläubige vor; er ist als Hanswurst einer unter vielen, der einen Vorschlag unterbreitet. Allerdings ist er, dadurch dass er diese individuelle Umwertung lebt, die Moral entlarvt, wie sich im weiteren Textverlauf zeigt, wiederum ein spezieller Hanswurst, nämlich ein individueller: Er aktualisiert sich als Individuum.

Dass es ihm insbesondere um ein Verständnis für seinen Vermittlungsversuch geht und nicht um blinde Gefolgsleute, zeigt sich in der immer wiederkehrenden Frage: »— Versteht man mich? ...«. ⁴² Im siebten Abschnitt beginnt Nietzsche mit:

»Hat man mich verstanden? — Was mich abgrenzt, was mich bei Seite stellt gegen den ganzen Rest der Menschheit, das ist, die christliche Moral e n t d e c k t zu haben.«⁴³

Der achte Abschnitt wiederum fängt an mit:

»— Hat man mich verstanden? — Ich habe eben kein Wort gesagt, das ich nicht schon vor fünf Jahren durch den Mund Zarathustras gesagt hätte. — Die E n t d e c k u n g der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe.«⁴⁴

Es ist nicht nur die Frage nach Verständnis, sondern auch die Verbindung zwischen Nietzsche und Zarathustra, die Nietzsche hier setzt. Hierbei darf keine Gleichsetzung erfolgen, denn Zarathustra bleibt eine Figur, Nietzsche der Autor; dennoch fühlt sich der Autor selbst seiner Figur offenbar sehr nahe, da er sie die Wahrheiten und Entdeckungen, die ihm wichtig erscheinen, aussprechen lässt. An dieser Stelle in *Ecce Homo* versucht er abermals, seine Leser zu erreichen, ihnen Zarathustras Gedanken darzubieten, damit sie sich an diesen reiben können; denn eine einfache Antizipation wäre nicht im Sinne des Urhebers. So ist der neunte Abschnitt erneut mit dieser Frage versehen; recht übersichtlich lautet der neunte und letzte Abschnitt von *Warum ich ein Schicksal bin*: »— Hat man mich verstanden? — Dionysos gegen den Gekreuzigten ... «⁴⁵ Die Fronten sind hier benannt: Das Dionysische, welches Zarathustra verkörpert, gegen das Christliche. Nietzsches Zarathustra ist somit nicht bloß in Differenz zu dem historischen Zoroaster zu setzen, sondern auch klar von dem christlichen sowie dem historischen Jesus zu unterscheiden. Obschon es ab und an scheint, als gäbe es Parallelen zwischen Jesus und Zarathustra, so bedeuten diese noch lange nicht, dass Nietzsche seinen Zarathustra an Jesus anlehnt. Hierbei käme außerdem eher der historische denn der christliche infrage, da Nietzsche mit der christlichen Interpretation des Lebens und Wirkens dieser historischen Figur häufig hart ins Gericht geht. Wenn jedoch bereits Zara-

41 Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin* (KSA 6), S. 365.

42 Ebd., S. 367.

43 Ebd., S. 371.

44 Ebd., S. 373.

45 Ebd., S. 374.

thustra und Zoroaster nicht identisch sein können, gar gegensätzliche Auffassungen bzgl. der Moral vertreten, so können Jesus und Zarathustra noch weniger äquivalent gesetzt werden.

Gerade das Dionysische spielt für Aiken übrigens die entscheidende Bedeutung bei der Interpretation der Zarathustra-Figur. Zunächst einmal stellt Aiken sich ebenfalls auf den Standpunkt, dass Nietzsches Zarathustra nicht mit dem historischen zusammenfällt. Er schreibt zu Beginn seines Aufsatzes:

»In this essay I shall argue in favor of early twentieth-century Nietzsche scholarship, however, which clearly understood Nietzsche's eponymous Zarathustra as in fact a creation of pure fiction.«⁴⁶

Kurz darauf ist zu lesen:

»Nietzsche's eponymous hero, Zarathustra, should be read as a creation of purely fictive fancy, for there is simply no discernable historical or even philosophically viable connection one can establish with the Persian prophet Zoroaster.«⁴⁷

Allerdings verweist er diesbezüglich auf das hermeneutische Dilemma, welches sich aus dem Import des Namens in Nietzsches Werk ergibt: Wie wird diese problematische Beziehung zwischen Zarathustra und Zoroaster erklärt, wenn Zarathustra radikal der Fiktionalität zugewiesen wird?⁴⁸ Wenn wir – wie die vorangestellten Forschungsmeinungen – die Differenz zwischen dem persischen Zoroaster und Nietzsches Zarathustra bejahen, stellt sich dennoch die Frage, die Aiken formuliert: »[...] why does Nietzsche refer us to a Persian Zarathustra instead of a Norse Wotan [...]?«⁴⁹ Im Gegensatz zum historischen Zoroaster ist Nietzsches Zarathustra kein religiöser oder philosophischer Reformator; »he is strictly Nietzsche's prophet.«⁵⁰

Aiken regt an, den neuen Zarathustra Nietzsches überhaupt nicht mit historischen oder philosophischen Bezügen zu erschließen, sondern andere interpretatorische Wege zu suchen, um ihn zu begreifen. Auch ihn lediglich als Gegenpart zum historischen Zoroaster zu verstehen, ist für Aiken unbefriedigend.⁵¹ So betont Aiken anstelle der historischen Betrachtung der Figur, welche denselben Namen wie Nietzsches Zarathustra trug, die Bedeutung der Musik:

»In general terms, it seems clear at the very least that we must interpret Zarathustra musically; for Nietzsche systematically refers to his *Zarathustra* in musical and artistic terms.«⁵²

46 Aiken, David Wyatt: *Nietzsche's Zarathustra. The Misreading of a Hero*, S. 70.

47 Ebd., S. 71.

48 Vgl. ebd., S. 71.

49 Ebd., S. 73.

50 Ebd., S. 75.

51 Vgl. ebd., S. 77.

52 Ebd., S. 83.

Es soll nicht die musikalische Interpretation einsetzen, doch das *ästhetische Kalkül* in Nietzsches Zarathustra-Figur kann nicht geleugnet werden. Nietzsche ist bemüht, einen philosophischen Text auf eine ganz eigene Art und Weise mittels der Kunst zu transportieren. Der Verweis, den Aiken auf Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche gibt, welche niedergeschrieben habe, dass Nietzsche seinen Zarathustra bereits seit frühesten Jugend träumte, ist diesbezüglich nicht entscheidend.⁵³ Wichtig scheint die unabhängige Fiktion, die Nietzsche mit Zarathustra schuf. Sein Zarathustra ist nicht bloß als Anti-Zoroaster zu verstehen; Nietzsches Zarathustra ist ein neuer Held, der einer eigenen Interpretation – und zwar einer unabhängigen Auslegung – bedarf. Für Aiken ist Nietzsches eigentlicher Held nämlich Dionysos, doch hätte Nietzsche diesen Namen nicht wählen können, da er im westlichen Kulturkreis gerade nicht unbekannt war.⁵⁴ Aiken schreibt:

»For as readers of *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche's utterly novel and passionately important epic poem, we would not have read the words and quested after the ideas of the Hellenic Dionysus or the Germanic Siegfried – or at least so might have reasoned its Composer – in the way we assuredly have with his Eastern Zarathustra.«⁵⁵

Aiken emanzipiert Zarathustra vom historischen Zoroaster. Dass er nicht als Wiederbelebung des historischen Zoroasters gilt, mag Konsens sein, doch für Aiken ist eben auch Nietzsches Zarathustra als bloßer Anti-Zoroaster keine ausreichende Erklärung für die Namenswahl. Er will Nietzsches Zarathustra losgelöst sehen aus dem persischen Kontext und als eigenständige literarische und philosophische Figur verstanden wissen, die ihrem Autor Nietzsche als Prophet dient. Einerseits ist das Loslösen aus jedwedem Kontext, insbesondere wenn durch den Namen diese problematische Beziehung zwischen Zarathustra und Zoroaster gegeben ist, äußerst schwierig, schließlich hat Nietzsche mit dem Namen Zarathustra auch die historischen Bezüge in seinen Text implementiert. Andererseits ist die Unabhängigkeit vom Anderen, die Individualität und Emanzipation stets Thema in *Also sprach Zarathustra*. Insofern spräche einiges für die Annahme, hier einen gänzlich neuen, eigenständigen Zarathustra vor sich zu sehen. Wäre er primär ein Anti-Zoroaster, so verlöre er etwas von seiner Unabhängigkeit. Jedoch – er mag neu und dem historischen Zoroaster entzogen sein – kann er *auch* ein Anti-Zoroaster sein. Dies ist allerdings nicht die Rolle, die seine Existenz begründet, sondern als Anti-Zoroaster tritt Nietzsches Zarathustra auf, weil er einer dualistischen Lehre widerspricht. Nietzsches Zarathustra ist nicht als Anti-Zoroaster konzipiert, sondern als eigenständige Figur, die in ihrer literarischen Existenz zeigt, dass sie sich u. a. im Widerspruch zum historischen Zoroaster befindet.

53 Vgl. ebd., S. 80.

54 Vgl. ebd., S. 103.

55 Ebd., S. 103.

Mit dem Dionysischen, welches sich in Zarathustra manifestiert und sich gegen das Christentum positioniert, sind allerdings nicht nur die Fronten benannt, sondern auch die Sehnsucht nach Verständigung: Mit jedem Wort kämpfen sowohl Nietzsche als auch Zarathustra darum, den Anderen zu erreichen. Sie wollen verstanden werden, sie wollen nicht missinterpretiert werden:

»Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt...«⁵⁶

Die *ewige Wiederkunft* mag damit einen Inhalt darstellen, den Nietzsche zu vermitteln gedenkt, doch vorrangig muss die gelingende Kommunikation sein, die Nietzsche nicht als selbstverständlich ansetzt, sondern um die er ringt und die er immer wieder selbst als Thema aufgreift. Außerdem darf dieses Verstehen nicht dahingehend ausgerichtet sein, einen akkuraten Nachvollzug der Worte Zarathustras oder Nietzsches zu erreichen: Es muss darum gehen, die eigene Individualität losgelöst von Nietzsches Text zu etablieren, sich selbst zu emanzipieren. Die *Umwertung der Werte* muss jedes Mal anders ausfallen, sie kann allenfalls, sofern der Vermittlungsakt gelingt, eine *Wiederkunft* enthalten, jedoch niemals eine kopierende Wiederholung desselben.

Neben diesem primären Vermittlungsanliegen sei noch gesagt, dass das Auftreten als Immoralist nicht unbedingt zu bedeuten hat, hier verfallende menschliche Interaktion in ein blutrünstiges und brutales Handeln. Aufgrund des Bildes der *blonden Bestie* ist Nietzsches Sichtweise wohl häufig dahingehend verstanden worden, schließlich wütet diese nahezu maßlos unter den Herdentieren. Doch bedeutet das Entdecken der christlichen Moral zunächst, dass Nietzsche bzw. Zarathustra diese entlarvt hat, und zwar als ebenso brutal und skrupellos wie die wütende Bestie. Zudem ist die *blonde Bestie*, im Gegensatz zu den christlichen Moralvertretern, wenigstens eines: Sie ist ehrlich. Während die christlichen Moralvertreter sich darstellen, als seien sie über all die Grausamkeiten erhaben, die sie, zumindest nach Nietzsches *Genealogie der Moral*, jedoch nutzen, um ihre Moral erst zu etablieren, macht die *blonde Bestie* keinen Hehl aus ihrer Brutalität. Hierbei geht es auch wieder um Authentizität. Dies ist allerdings nur ein Aspekt, denn darüber hinaus unternimmt Zarathustra den Versuch, neue Menschen zu schaffen. Wer annimmt, eine Anarchie müsse zwangsläufig in ein blutiges Chaos münden, das keinerlei empathische Begegnungen mehr zuließe, geht fehl. Die Freiheit von Herrschaft heißt zunächst nur, dass es keine Herrschenden mehr gibt. Wie sich dieser herrschaftsfreie Raum dann konkretisiert, hängt unmittelbar damit zusammen, wer diesen Raum ausfüllt. Von Nietzsches Aristokraten beispielsweise ist, solange sie *inter pares* agieren, kein zügelloses und gewalttätiges Verhalten zu verzeichnen. Ihr Verhältnis ist markiert durch einen Respekt, der sich aus der Ehrfurcht sowie der Freund- und Feindschaft zum Gleichen ergibt. Hierbei ist der Andere jedoch nicht mittels einer Gleichmacherei des Ungleichen als Gleicher gesetzt, sondern die Aristokraten befinden sich deshalb unter Gleichen, weil sie als schöpferische Entitäten als Individuen auftreten, die ihre Differenz zum Anderen anerkennen. Die Stufe des *Übermenschen* haben allerdings auch jene Aristokraten nicht erreicht, aber

56 Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin* (KSA 6), S. 365.

sie nähern sich diesem Zwischenziel an. Anarchismus kann demnach auch einen Raum jenseits der Glaubenskriege und alltäglichen Brutalitäten bezeichnen; er muss es aber nicht. Nietzsches Immoralität ist wiederum nicht zu verstehen als das entsetzliche Wüten eines Schlächters unter den Menschen, sondern als Gegenposition zur ursprünglichen Brutalität des Christentums, die Nietzsche und Zarathustra durch die Entdeckung, dies bedeutet auch *Aufdeckung*, der christlichen Moral offengelegt haben. Nietzsche schreibt hierzu:

»Moral als Vampyrismus ... Wer die Moral entdeckt, hat den Unwerth aller Werthe mit entdeckt, an die man glaubt oder geglaubt hat; er sieht in den verehrtesten, in den selbst heilig gesprochenen Typen des Menschen nichts Ehrwürdiges mehr, er sieht die verhängnissvollste Art von Missgeburten darin, verhängnissvoll, weil sie fascinirten ... «⁵⁷

Mit der Faszination geht hier keine Reflexion einher, sondern allenfalls der Wunsch, jenen Heiligen als Gläubiger zu folgen, weil sie begeistern, ohne dabei immer wieder in Frage gestellt zu werden. Faszination kann das Bedürfnis wecken, zu etwas zu gehören, das nicht aus den eigenen Kräften herausgebildet worden ist.

Es ist zu überlegen, ob die Immoralität Nietzsches nicht auch bedeutet, einen Raum zu erobern, in welchem eine Moralität obsolet geworden ist: Wenn es gelänge, die Menschen zu verändern, sie dabei zu begleiten, als emanzipierte und unabhängige Individuen sich selbst zu schöpfen, dann könnte ein produktiver und kreativer Anarchismus jenseits der physischen und psychischen Gewalt entstehen, der die Anerkennung des Anderen enthielte, ohne dass es hierbei die Regeln und Normen hierfür bräuchte. Dies setzt allerdings voraus, dass der Mensch sich selbst zu überwinden lernt.

Zurück zum Namen Zarathustras: Während Honneth hieran also erneut den Wiederkunftsgedanken knüpft, zeigt die kurze Auslegung von *Warum ich ein Schicksal bin*, dass dem Namen der Wiederkunftsgedanke zwar nicht fernliegt, jedoch einen Inhalt darstellt, der dem Bedürfnis, verstanden zu werden und damit der Frage nach dem Anderen nahesteht. Also sprach Zarathustra ist angelegt als Kommunikationsversuch; auch deshalb stellt Nietzsche fest, dass man ihn nicht gefragt habe, ihn aber hätte fragen sollen, was genau aus seinem Munde der Name Zarathustra bedeutet. Honneths folgende Analyse beschäftigt sich mit dem Inhalt, den Nietzsche transportiert; voran geht jedoch die Frage des Anderen an Nietzsche, die zu stellen gewesen wäre, also die Kommunikation. Außerdem zeigt sich, dass der Wiederkunftsgedanke zwar vorliegt, jedoch die Differenz zwischen Zoroaster und Zarathustra insbesondere in der Haltung zur Moral besteht; damit ist abermals die Sphäre des Anderen berührt, denn Moral impliziert immer auch den Anderen, da sie den Verhaltenskodex gegenüber anderer Entitäten festzuschreiben versucht. Somit verweist also auch die Frage nach der Herkunft des Namens der Figur Zarathustra auf die Frage nach dem Anderen, da hier abermals der Vermittlungsakt zum Gegenstand erhoben wird.

57 Ebd., S. 373.

Abschließend sei bzgl. der Namenswahl auf Günter Wohlfart verwiesen, der in *Wer ist Nietzsches Zarathustra* ebenfalls die Identität von Zoroaster und Zarathustra ablehnt. Er schreibt: »Nietzsche sieht in der Heraklitischen Gedankenstellung eine Position von Gut und Böse, d. h. eine Opposition zur dualistischen Lehre des Parsismus. Kurz: *Nietzsches Heraklit ist ein Anti-Zoroaster.*«⁵⁸ Heraklit wiederum spielt innerhalb Nietzsches Philosophie eine bedeutungsvolle Rolle; auch für den Zarathustra Nietzsches. Wenn der von Nietzsche gedeutete Heraklit ein Anti-Zoroaster ist, so ist auch Zarathustra ein Gegenpart zu diesem, jedoch im Hinblick auf Aiken immer unter der Prämisse, dass sich seine literarische Existenz nicht in diesem Gegenpart erschöpft. Wohlfart bezieht sich in seiner Argumentation auf *Warum ich ein Schicksal bin* aus *Ecce Homo*: Es geht Nietzsche darum, dass es Zarathustra sein muss, der den Irrtum, welchen Zoroaster zu Beginn setzte, wieder zu beheben hat.⁵⁹ Und so heißt es weiter bei Wohlfart:

»Nietzsches Zarathustra ist jenseits von Ormuzd, dem Prinzip des Guten, dessen Symboltier der Adler ist, und Ahriman, dem Prinzip des Bösen, dessen Symboltier die Schlange ist. *Nietzsches Zarathustra ist – wie Nietzsches Heraklit – ein Anti-Zoroaster.* Insofern – aber nicht nur insofern – ähnelt das von Nietzsche gezeichnete Zarathustra-Bild dem von ihm gezeichneten Heraklit-Bild. *Nietzsches Heraklit (als Anti-Zoroaster) und Nietzsches Zarathustra (als Anti-Zoroaster) entsprechen einander.*«⁶⁰

Damit ist ein kurzer Überblick hinsichtlich der Namensherkunft dargestellt, die den Schluss zulässt, dass der historische Zoroaster von Nietzsches Zarathustra strikt zu trennen ist. Zwar kann er als Ursprung des Zarathustras Nietzsches gesehen werden und es mag auch angenommen werden, dass Nietzsches Zarathustra den Irrtum Zoroasters in Nietzsches Text und auch Werk zu korrigieren hat, jedoch sind sie keine identischen Figuren. Hierin liegt allenfalls die gewollte und bewusste Entstellung des historischen Originals, auf welche Hinz bereits verwiesen hat: Nietzsche setzt seinen Zarathustra in Differenz zu Zoroaster; er hat kein Interesse daran, Zoroaster wieder aufleben zu lassen, sondern lässt mit seinem Zarathustra eine aktualisierte und veränderte Figur entstehen. Bei Beachtung des Wiederkunftsgedankens greift Nietzsche zwar auf einen etablierten Typus zurück, kopiert diesen jedoch nicht wiederholend, sondern setzt etwas Eigenständiges. Wesentlich radikaler betrachtet Aiken das Trennende zwischen Nietzsches Zarathustra und dem historischen Zoroaster: Die Namenswahl hat für ihn letztlich nichts mit dem Perser zu tun, sondern ruht in der Fremdartigkeit des Namens für den westlichen Kulturkreis. Siegfried, Wotan und Dionysos wären Namen gewesen, die weniger Fremdheit in sich getragen hätten; doch das Fremde ist innerhalb von *Also sprach Zarathustra* ein wichtiges Element. Schließlich ist das Fremde auch im Anderen zugegen. Aiken schlägt einen anderen Weg ein, wenn es um das Verständnis der Zarathustra-Figur geht, fernab des historischen Zoroasters, dafür jedoch angelehnt an Dionysos, Nietzsches eigentlichen Held, den er in seinen Zarathustra hineinschreibt.⁶¹

58 Wohlfart, Günter: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* In *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 26. Hg. von Abel, Günter, Behler, Ernst, Salaquarda, Jörg, Simon, Josef. Berlin 1998., S. 319–330, hier 323–324.

59 Vgl. ebd., S. 324.

60 Ebd., S. 324.

61 Zur Entwicklung der Figur Zarathustra vor *Also sprach Zarathustra* sei hier für weitere Details

4.4 Für Alle und Keinen – Die Widersprüchlichkeit im Titel

4.4.1 Ein gesprochenes Buch: Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Ein weiterer Widerspruch zeigt sich im Untertitel: der Adressatenkreis *für Alle und Keinen*. *Sprechen* und *Buch* verweisen in der Verbindung der beiden Titel explizit auf die erste dort angelegte Widersprüchlichkeit, nämlich Mündlichkeit und Schriftlichkeit. *Buch* ist unproblematisch der Schriftlichkeit zuzuweisen;¹ es muss sich dabei nicht bereits um die gedruckte Form, die heute (noch) üblich ist, handeln. Der Bezug auf Pergamentblätter ist mit dem Wort *Buch* ebenso gegeben wie das E-Book. Diese Bedeutungsaspekte, auch jene, die *Buchstabe* betreffen, bewegen sich in einer schriftlichen Sphäre.

Auch die Wahl des unbestimmten Artikels ist bedeutsam:² »Der Artikel hat doppelte Funktion, ebenso wie substantivisches *ein*. Er bezieht sich entweder auf ein einzelnes, noch nicht in seiner Individualität bestimmtes Exemplar der Gattung, die das Subst. bezeichnet, oder auf ein beliebiges Exemplar derselben.«³ Dies bedeutet für den Titel, dass es sich nicht um ein bestimmtes, spezielles *Buch für Alle und Keinen* handelt, sondern zwar um ein einzelnes Buch, dieses jedoch ist in seiner Individualität noch nicht näher bestimmt; es ist lediglich eines unter vielen dieser Gattung, die da wäre *Bücher für Alle und Keinen*. Der unbestimmte Artikel lässt die Mutmaßung zu, es gebe mehrere Bücher mit diesem Adressatenkreis. Insofern setzt der Autor Nietzsche mit diesem Titel hier nicht den Anspruch, er habe das einzige Buch dieser Art vorzuweisen, sondern er lässt die Möglichkeit offen, dass andere Bücher *für Alle und Keinen* entweder bereits existieren oder noch geschrieben werden. Durch diese Öffnung dahingehend, dass auch andere Bücher von anderen Autoren *für Alle und Keinen* zumindest gedacht sein können, wird auch ein Verweis auf die Konzeption des *Willens zur Macht* gesetzt: Es ist nicht ausgeschlossen, dass ein Anderer eine Setzung an dieselbe Adressatengruppe richtet, die sich dann im Widerstreit mit der hier vorliegenden Setzung befände. Zudem impliziert *ein* auch den Anderen; schließlich muss bei einem Buch davon ausgegangen werden, dass es einen Anderen gibt, der ein solches Buch geschaffen, d. h. geschrieben hat. Indem auch andere Bücher *für Alle und Keinen* zumindest eine Denkmöglichkeit darstellen, ist zugleich auch der Andere als Autor, als anderer Schöpfer eines anderen Textes und als anderer Interpret des Seins und des Sinns gegenwärtig.

Es bleibt zu konstatieren, dass der Andere sich nicht nur als Anderer des Adressatenkreises zeigt, sondern der Andere auch als Autor eines möglichen Buches mit demselben Adressatenkreis erscheint. Außerdem ist mit *ein Buch* in Verbindung mit dem Haupttitel der Eindruck kriert, *Also sprach Zarathustra* wolle etwas Gesprochenes in einer schriftlichen Form vermitteln, und zwar an *Alle und Keinen*. Auch ist der Andere präsent, wenn

auf den in diesem Zusammenhang bereits zitierten Text Montinaris *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹* verwiesen. Dort stellt Montinari am Ende seiner Erläuterungen als Differenz zwischen der Figur in *Also sprach Zarathustra* und der Figur vor *Also sprach Zarathustra* fest: »Der Zarathustra vor jenen Erlebnissen [Lou Salomé, Paul Réé] genoß seine erhabene, freiwillige Einsamkeit, der Zarathustra danach wollte eine von neuem aufgezwungene Einsamkeit überschreien.« Vgl. hierzu Montinari, Mazzino: *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 91.

1 Vgl. hierzu die unterschiedlichen Wortbedeutungen von *Buch* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 193.

2 Vgl. zu den Wortbedeutungen von *ein* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 251.

3 Ebd., S. 252.

die Sprache in ihrer mündlichen und schriftlichen Erscheinung Thema ist, da Sprache ohne den Anderen obsolet wäre; folglich bedeutet Sprache immer auch, dass es einen Anderen gibt, mit dem mittels der Sprache kommuniziert werden kann.

4.4.2 Der widersprüchliche Adressatenkreis: Für Alle und Keinen

Pieper stellt in ihrer Einleitung zu ihren philosophischen Erläuterungen von *Also sprach Zarathustras* fest, die quantitativen Begriffe *alle* und *keiner* schlossen sich logisch aus.¹ Daher schlägt sie vor, um den Sinn des Untertitels erfassen zu können, den Bedeutungsumfang beider Wörter einzuschränken, sodass sie miteinander verträglich seien.² Sie löst den Widerspruch auf, indem sie den Adressatenkreis auf eine bestimmte Gruppe beschränkt, nämlich diejenigen, die imstande sind, »Zarathustras Reden als Appell zu verstehen, aus eigener Kraft ihr eigenes Leben zu leben, sich selbst in jedweiliger individueller Besonderheit zu verwirklichen.«³ Dagegen seien vom Adressatenkreis all jene ausgeschlossen, »die nicht fähig sind, sich Zarathustras Ausführungen existentiell anzueignen, sondern diese zu einer in sich geschlossenen Theorie, einem philosophischen System zu verfestigen suchen.«⁴ Darüber hinaus ist auch vom Adressatenkreis ausgeschlossen, wer eine unkritische Übernahme der Lebensform Zarathustra ausführe.⁵ Dieser Ausschluss derjenigen, die sich nicht ausreichend auf die Reden Zarathustras einlassen können oder wollen, scheint durchaus auch mit der Rede *Vom Lesen und Schreiben* zu korrespondieren. Hier lässt Zarathustra wissen: »ich hasse die lesenden Müssigänger.«⁶ Weiter heißt es dort: »Dass Jedermann lesen lernen darf, verdirbt auf die Dauer nicht allein das Schreiben, sondern auch das Denken.«⁷ Insofern scheint es sowohl aus Zarathustras Perspektive als auch aus der seines Autors Nietzsche nicht erstrebenswert, ein Buch für *Alle* zu schreiben (bzw. *ein Buch für Alle zu sprechen*). Zarathustra präferiert eine bestimmte Sorte Leser, nämlich jene, denen der Müßiggang beim Lesen fremd ist, die nicht bloß an der Oberfläche lesen, sondern auch in die Tiefen des Geschriebenen abtauchen – und die Höhen des Geschriebenen erklimmen. Ausgeschlossen sind in Piepers Worten also all jene, die nicht fähig seien, sich Zarathustras Ausführungen existentiell anzueignen, sondern diese zu einer in sich geschlossenen Theorie, einem philosophischen System zu verfestigen suchen; ebenso sind jedoch auch jene nicht gemeint, die aus einer übergroßen Verehrung Zarathustras Lebensform unkritisch zu übernehmen versuchten, indem sie ihn weitestgehend imitierten.⁸ Allerdings bleibt Pieper nicht bei diesen Überlegungen stehen; in einem tieferen Sinne nämlich sei über die Bedeutung des Untertitels zu konstatieren: »Es handelt sich um ein Buch, das jeden einzelnen angeht, sofern er noch auf der Suche nach sich selbst ist. Sobald er das Buch jedoch richtig verstanden hat, bedarf er seiner nicht mehr, denn er lebt dann das, was Zarathustra exemplarisch vorgelebt hat, aus sich selbst. [...] Es [das Buch, *M. B.*]

1 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 12.

2 Vgl. ebd., S. 12.

3 Ebd., S. 12.

4 Ebd., S. 13.

5 Vgl. ebd., S. 13.

6 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 48.

7 Ebd., S. 48.

8 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 13.

wird überflüssig, ein Buch für keinen. Aber auch für den, der das Buch in seinem Anspruch nicht versteht oder mißversteht, ist es *kein* Buch, weil er es nicht als Aufforderung zur Selbsttätigkeit begreift.«⁹

Bei erstmaliger Betrachtung des Titels können Piepers Überlegungen jedoch nicht ange- stellt werden. Wir sollten versuchen, das *Und* zunächst als uneingeschränktes *Und* zu le- sen. Pieper selbst ist sich dessen durchaus bewusst, da sie bei der Konkretisierung des Adressatenkreises explizit erwähnt, *vorgreifend* eine genauere Bestimmung dieses Krei- ses vorzunehmen.¹⁰ Doch bereits vor der Einschränkung des Bedeutungsumfanges der im Untertitel gebrauchten Wörter soll hier eine detaillierte Betrachtung des Bedeutungs- spektrums der Wörter erfolgen, denn auch eine mögliche Beschränkung des Bedeu- tungsumfanges schließt die nicht beachteten Bedeutungsaspekte des betreffenden Wor- tes nicht absolut aus. Wäre dem nicht so, sondern verlören sie nach Belieben des Inter- preten bestimmte Bedeutungsaspekte, so erschiene *für Alle und Keinen* zunächst gar nicht als logischer Widerspruch, der vermeintlich aufgelöst werden muss. Dann wäre nämlich sogleich ersichtlich, dass *Alle* sich nicht auf grundsätzlich *alle* beziehen kann, sondern nur auf jene, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen. In dieser Argumentation könnte dem Wort *alle* eine Potenz anhaften, nämlich insofern als *alle* zum Adressaten- kreis gehören können; sie werden nicht aufgrund ihrer Herkunft, Geschlecht oder ähnli- chem ausgeschlossen, sie müssen jedoch eine innere Bereitschaft aufweisen, das Buch in gewünschter Form zu lesen und zu verstehen.

Kann *alle* überhaupt auf diese Weise, wie Pieper sie vorstellt, beschränkt werden, um ei- nem logischen Dilemma zu entkommen? Andreas Honneth wiederum identifiziert »[d]ie aporetische Bestimmung des Adressaten im Untertitel – ›Ein Buch für Alle und Kei- nen« [...] als Anspielung auf das ›Alles oder Nichts‹ des modernen Freiheitsbegriffs, der im Namen der Gerechtigkeit den Kampf mit der Wahrheit in Form der göttlichen Gnade eröffnet.«¹¹ Das Verkehren der Freiheit in Unfreiheit, so die Sicht Nietzsches nach Hon- neth, zeige sich auch in der Anti-These des Untertitels mit *Alle oder Keiner*, die auf den Buchadressatenkreis bezogen zu verstehen gebe, dass jenes Scheitern in einer als for- male Gleichheit missverstandenen Gerechtigkeit liege, wobei dieses Missverständnis aus der Verkehrung von Zweck und Mittel bestehe.¹² Honneth schließt hieraus: »wo alle gleichwertig sind, bloße Funktionsträger im Regime der Wiederkehr als der gesellschaft- lichen Reproduktion des Immergleichen, ist keiner etwas, da der Einzelne, eingekerkert in sein Ich, das konkrete So-sein seiner Individualität, das Pathos, den variablen Grund seiner leibhaften Existenz verleugnen muss.«¹³ In seinen Ausführungen erinnert Honneth außerdem daran, dass Nietzsche den nonkonformen Einzelnen als Realisierungsort der

9 Ebd., S. 13.

10 Vgl. ebd., S. 12.

11 Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks*, S. 47–48.

12 Vgl. ebd., S. 48.

13 Ebd., S. 48.

Idee der Menschheit als Potential der Menschlichkeit in den Menschen sieht.¹⁴ Und zwar »in jenen Ausnahmezuständen, in denen diese [Einzelnen, *M. B.*] die Grenze des Gattungswesen Mensch, die Selbsterhaltung und damit ihre Identität überschreiten [...]«. ¹⁵ Darin erschöpft sich in Honneths Interpretation die Bedeutung des Titels bzw. Untertitels jedoch nicht; zudem überschreite der Untertitel nämlich jene Antithese, den Antagonismus des *Alle oder Keinen*, wodurch eine Tabuverletzung begangen werde, durch die der Status des aufgeklärten Lesers entlarvt, sein Selbstbewusstsein denunziert werde.¹⁶ Überschritten wird der Untertitel, welcher das Buch an alle richte, sofern jeder dieses seltsame individuelle Allgemeine sei, das man *Mensch* nenne und an Keinen, sofern wir alle Menschen seien, nur insofern wir als einzelne nicht seien, womit gemeint sei, dass das Individuelle der leiblichen Existenz inexistent sei und nie aktualisiert werde; nach Honneth mittels der rhetorischen Figur des Paradoxon.¹⁷ Hinzu tritt in Honneths Argumentation ein weiteres »Zuviel, welches das ›oder‹ in ein ›und‹ verkehrt«, ¹⁸ nämlich das Buch selbst. An dieser Stelle greift Honneth wieder auf den Gedanken der Wiederkunftslehre zurück, denn er erkennt im paradoxen Untertitel ein implizites Antwortversprechen in der Ankündigungsfunktion, und zwar werde die Lesbarkeit eines Buches hypostasiert, das Keiner von Allen, die es lesen, verstehen könne.¹⁹ – Wenn es aber gelänge, »den in der Wiederkunfts-Lehre kulminierenden Erkennungsweg dieses Propheten durch sprachlich-mimetischen Nachvollzug zu entschlüsseln, wird sie die rätselhaft-aporetische Bestimmung des Adressaten beantworten und damit die Frage, wie die intelligible Sphäre der Freiheit für das einzelne Individuum zu erreichen ist.«²⁰

Diese beiden Aspekte von Antithese und von sie überschreitendem Paradoxon sind Anlass für Honneth, festzuhalten, dass bereits der Untertitel *in nuce* die Topologie des Werkes enthalte, nämlich »eine sphärische Bildertopographie, welche die ästhetische Differenz der Wiederkunft durch die Entfaltung der Intensität ihrer initialen Euphorie reflektiert.«²¹

Honneth, der an den Beginn seiner Überlegungen stellt, einen Bezug zwischen Titel und dem Gedanken der *ewigen Wiederkunft des Gleichen* herstellen zu wollen, um den Titel selbst und dessen Relevanz zu erläutern, richtet seine Betrachtung daher auch auf jenen Aspekt aus. Insofern schließt er aus der Antithese und dem sie überwindendem Paradoxon auf ein Implikat des Antwortversprechens, das er mit dem Wiederkunftsgedanken verknüpft. Anders als Pieper löst Honneth nicht den logischen Widerspruch auf, indem er *Alle* beschränkt und *Keinen* als denjenigen betrachtet, der des Buches nicht mehr bedarf bzw. die Voraussetzungen nicht erfüllt, um dem Adressatenkreis zugerechnet zu werden. *Alles und Nichts* werden bei Honneth als zwei Perspektiven gegenübergestellt. Der Mensch als konformes Herdenwesen und der Mensch als individuelles Einzelwesen, das er werden muss bzw. werden soll.

14 Vgl. ebd., S. 48–49.

15 Ebd., S. 49.

16 Vgl. ebd., S. 49.

17 Vgl. ebd., S. 49.

18 Ebd., S. 49.

19 Vgl. ebd., S. 49.

20 Ebd., S. 49.

21 Ebd., S. 49–50.

D. h. auch Honneths Überlegung enthält den Gedanken der Genese – wobei er ursprünglich *Alle und Keinen* nicht sogleich mit dieser Genese verbindet, die Überschreitung jedoch, das Offenbaren und Entlarven des aufgeklärten Lesers, spielt auch auf eine solche an. Rückt in diesem Zusammenhang der Aspekt des *Werdens* – denn eine Genese impliziert eine Bewegung – ins Zentrum der Betrachtung, so scheint es auch nicht gänzlich abwegig, Sartres Konzept des *Für-sich-seins* an dieser Stelle in den interpretatorischen Versuch einzubeziehen. – Wenn derjenige erreicht werden soll, welcher bereit ist, sich selbst zu überwinden und als radikales Individuum aus der Masse hervorzutreten, dann entspricht jenes Individuum partiell auch dem *Für-sich-sein*, dem Bewusstseinsstrom, der stets über sich hinaus ist, sich nichtet, indem er sich entwirft. Denn im *Für-sich-sein* kulminiert das subjektive, individuelle Sein, das nicht statisch sein kann. In diesem Sinne kann das Buch für *Keinen* sein, da das *Für-sich-sein* nicht zu fixieren ist und das, was es vor wenigen Augenblicken noch war, nicht mehr ist sowie es das, was es sein wird bzw. sein kann, noch nicht ist. – Jene Bewegung des lebendigen Seins bzw. *Werdens* spielt im Werk Sartres und im Werk Nietzsches eine entscheidende Rolle. Folglich scheint es im Zusammenhang mit Honneth, der *Keinen* als Adressaten damit verbindet, dass alle nur dann als Mensch sind, wenn das Individuelle inexistent bleibe, angebracht, die Konzeption des *Für-sich-seins* in Anlehnung an die Bewegung des *Werdens* bei Nietzsche, heranzuziehen. Denn dadurch eröffnet sich für *Keinen* eine weitere Möglichkeit, da damit durchaus auch jene gemeint sein können, die das sind, was sie nicht sind und nicht sind, was sie sind. Sobald das *Für-sich-sein* angesprochen ist, ist eine gänzlich individuelle, weil rein subjektiv – in Sartres Konzeption nicht vermittelbare –, Sphäre erreicht, die nicht von außen eingesehen werden kann und die nicht objektivierbar ist. In dieser Betrachtung sind also nicht *Alle* als Menschenmasse und *Keiner* als seine Individualität nicht Lebender (um *Mensch* zu sein) angesprochen, sondern eben jene, die ein individuelles, fluides Sein im Modus des *Für-sich-seins* aufweisen (darunter fallen letztlich auch *alle*, entscheidend hierbei wird auch das Reflexionsvermögen auf diesen Seins-Modus sein).

Allerdings entfernen sich die Gedanken an dieser Stelle schon sehr weit von Honneth. Dieser entwirft das Titelverständnis auf den Wiederkunftsgedanken hin, der hier skizzierte Bezug zu Sartre eröffnet zugleich auch die Überlegungen zum Erreichen des Anderen, denn in Sartres philosophischem Werk stellt sich insbesondere die Frage, wie das *Für-sich-sein* zu einem anderen *Für-sich-sein* gelangen kann bzw. ob dies überhaupt möglich ist.²² Wird sich also auf den Anderen im Titel konzentriert, rücken die kommunikativen Aspekte bzw. die Frage nach der Möglichkeit von Kommunikation in den Vordergrund. Jene Verknüpfung mit dem Anderen und der Kommunikation basiert allerdings nicht lediglich auf einem kleinen Seitenblick in die Philosophie Sartres, sondern findet ihren Ursprung, wie bereits festgestellt worden ist, auch im Haupttitel und dem dortigen Wort *sprach* sowie den darauffolgenden Worten des Untertitels: *ein Buch für*, denn etwas *für jemanden schreiben*, bedeutet auch, ein *nicht-Ich* erreichen und teilhaben lassen zu wollen, wo-

22 Sartres Werk trägt zwar den Titel *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, doch befindet sich im Zentrum dieser Abhandlung weniger die Ontologie selbst; die Seins-Modi dienen bei Sartre dazu, anthropologischen bzw. sozial relevanten Fragen nachzugehen.

durch ein Kommunikationsakt initiiert wird. Ob diese Kommunikation wiederum von diesem *nicht-Ich* angenommen wird – oder ob nicht –, ist an dieser Stelle nicht relevant, da zunächst die Intention desjenigen, der etwas *für* jemanden schreibt, bedeutsam erscheint. Derjenige, der *für* ein *nicht-Ich* schreibt, geht davon aus, dass es den *Andere*n – in welcher Form auch immer – gibt. Andernfalls bräuchte es nicht des *Fürs*. Im Titel ist der Adressatenkreis außerhalb sowie innerhalb des Schreibers bzw. Sprechers, denn die Erzählinstanz schließt mit *alle* auch sich selbst ein. Doch ist derjenige, der etwas *für* ein *nicht-Ich* setzt und gestaltet, auch wiederum aus diesem Adressatenkreis ausgeschlossen, da das von ihm Mitgeteilte von ihm selbst fortführt, *hin* zu denjenigen, die es erreichen soll.

4.5 Die einzelnen Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort *für*

Die Präposition *für* weist mannigfaltige Bedeutungen¹ auf, ursprünglich sei sie wie *vor* in lokaler Bedeutung verwendet worden.² Entscheidend für den vorliegenden Titel ist die Bedeutung der Gerichtetheit: »Durch *für* wird ein Gegenstand angeknüpft, an den etwas gerichtet ist, mit Rücksicht auf den etwas da, so und so beschaffen ist, geschieht.«³, zunächst allerdings immer verbunden mit der Anschauung, dass etwas vor den Gegenstand gebracht wird, z. B. *Futter für das Vieh*.⁴ Es geht hier um die Gerichtetheit des Buches; es ist nicht bloß ein Buch, das zufälligerweise von Allen und von Keinem besessen und gelesen werden kann, es ist *ein Buch*, das bestimmt ist, adressiert ist, gerichtet ist an – *Alle und Keinen*. Implizit enthalten ist bei diesem *Für* auch die Anschauung, vor etwas zu sein bzw. etwas vor sich zu haben. Darüber hinaus bedeutet jene Gerichtetheit an einen Adressatenkreis auch, dass das Buch eine Gabe, ein Geschenk sein soll. Eine Gabe, ein Geschenk kann jedoch nicht bereits behauptet werden, weil jemand ein Geschenk austeilen möchte; es bedarf der Annahme des Gegenübers, insofern impliziert *für* nicht bereits ein gelungenes Geschenk in Form des materiellen und insbesondere des immateriellen Wertes eines bzw. dieses Buches, sondern lediglich die Intention, dass es eine solche Gabe *für Alle und Keinen* sein soll. Das Buch ist folglich gedacht *für Alle und Keinen*, ob es auch *für Alle und Keinen* ist, hängt davon ab, ob es von diesem Adressatenkreis angenommen wird. Wobei auch die Frage im Raum steht, wie *Keiner*, für den dieses Buch auch gedacht ist, eine Gabe annehmen oder ablehnen kann. Denn *Keiner* bedeutet nicht, dass hier *Einer* ist, der *Keinen* repräsentiert: *Keiner* ist keine Person, kein Mensch, kein Individuum. Hier ist also kein handelndes Subjekt, das etwas annehmen könnte, es besteht eine Leerstelle, die weder agieren noch reagieren kann. Dennoch ist das Buch zunächst einmal gerichtet an *Keinen*, ebenso an *Alle*, und zwar ohne zuvor gesetzte Beschränkungen, wie die Bedeutungsbetrachtung der Konjunktion *und* sowie die Analyse von *all* und *kein* zeigen wird. Folglich bleibt, aber auch dies wird näher zu betrachten sein, die Frage, ob – ganz abgesehen vom problematischen *Kein* als Adressat – *Alle* als Adressat nicht das Misslingen der Gabe bereits vorab bedeutet, denn es scheint doch unwahrscheinlich, dass alle das von Zarathustra intendierte Ge-

1 Vgl. *für* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 361–362.

2 Vgl. ebd., S. 361.

3 Ebd., S. 361.

4 Vgl. zu diesem Beispiel sowie zu weiteren Beispielen ebd., S. 361.

schenk auch annehmen. Hier müsste überlegt werden, ob das Gelingen der Gabe individualisiert werden darf, d. h. abgekoppelt vom radikalen *Alle* einer Einzelfallbetrachtung erfolgen darf.

4.6 Die Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort *und*

Die für den Titel relevante Wortbedeutung von *und* ist auch die erstgenannte im Wörterbuch Pauls,¹ da es sich um eine Konjunktion »zur Verbindung von Elementen desselben Satzgliedes: ›ferner, sowie, samt«² handelt. Dennoch sollen nicht sogleich alle weiteren Wortbedeutungen von *und* fallen gelassen werden. Wir müssen *und* als das lesen, was es hier ist: Eine Konjunktion, die *Alle und Keinen* gleichwertig verknüpft – diesen Widerspruch müssen wir in einem ersten Schritt aushalten. An Piepers Lesart, die im Untertitel ein Buch *für Keinen* erkennen will, sobald der Leser dieses verstanden habe, ließe sich auch mit Paul unter der Verwendung bei Punkt 1.3 denken. Eine Richtung des Titelverständnisses bei Pieper lautet wohl ›das Buch ist für Alle [bei Pieper allerdings ein eingeschränktes *Alle*], und dann [nach Verstehen und Umsetzung] für Keinen [, weil es für denjenigen, der es verstanden hat, überflüssig geworden ist]«. Allerdings handelt es sich bei der inhaltlich temporal ausdeutbaren Verknüpfung zweier Hauptsätze nicht um die Verbindung zweier Elemente desselben Satzgliedes. Im Rahmen von 1.1 wird *und* jedoch häufig verwendet, um Gleichzeitigkeit und -gewichtung zu markieren.³ Dies heißt auch, wendet man diesen Aspekt auf den Untertitel an, dass es hier gerade darum geht, ein Buch für Alle *und* zugleich *und* in gleicher Weise für Keinen zu betrachten.

Möglicherweise mag nun in der Reihenfolge der Satzgliedelemente eine Gewichtung herausgelesen werden, doch dies liegt dann an der Wahrnehmung des Lesers, und zwar darin, dass häufig angenommen wird, das zuerst Genannte sei der wichtigere Punkt, alle folgenden seien bloß sekundär. *Und* selbst eröffnet diese Gewichtung nicht, denn die Elemente, die durch *und* in diesem Sinne verbunden sind, können ohne Bedeutungseinbußen ausgetauscht werden – ob *für Alle und Keinen* oder *für Keinen und Alle* spielt aus der *und*-Perspektive keine entscheidende Rolle. Dennoch darf bei einem so gesetzten Titel natürlich nicht außer Acht gelassen werden, dass zuerst *Alle* genannt sind. Was zuerst genannt ist, erscheint nämlich auch dem Leser zuerst, damit besetzt es bereits einen Teil der Aufmerksamkeit des Lesers; *und Keinen* folgt nach. Es ergäbe sich sogar ohne *und keinen* sinnvolle Einheit, die vom Leser verstanden werden könnte, damit wird zwar das, was durch die Konjunktion noch angeschlossen ist, nicht ausgeschlossen, doch zunächst steht bereits etwas im Zentrum der Aufmerksamkeit, das dann ergänzt wird. Es handelt sich hierbei nicht um eine untergeordnete Ergänzung, sondern eigentlich um einen gleichwertigen Teil, der jedoch möglicherweise aufgrund der Wahrnehmung des Lesers in den Hintergrund gerät. Hier scheint weder bloß die formale Ebene relevant zu sein noch lediglich die grammatikalische oder semantische Betrachtung, sondern die Pragmatik nimmt bei dieser Gewichtung eine entscheidende Rolle ein, d. h. die

1 Vgl. zu den aufgeführten Bedeutungen Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch.*, S. 1057–1059.

2 Ebd., S. 1057.

3 Vgl. ebd., S. 1058.

Frage danach, was und wie etwas vom Leser bzw. Hörer aufgenommen und verstanden wird. In diesem Zusammenhang muss wohl durchaus konstatiert werden, dass *Alle* doch eine primäre Stellung innehält, während *Keiner* nachfolgend erscheint.

Daher soll zwar nicht Piepers temporaler Interpretationsaspekt der Leser- bzw. Adressatengenese angenommen werden, *Alle und Keinen* sind durchaus als gleichzeitig zu betrachten. Dennoch scheint es sinnvoll, die Reihenfolge der Ausdrücke im Hintergrund parat zu halten, denn mit dieser Reihenfolge sind die Wahrnehmungen des Lesers beeinflusst, dadurch wird eine gewisse Gewichtung vollzogen, obwohl sie durch *und* selbst nicht bezeichnet ist.

4.7 Die Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort *Alle*

Aus Pauls Wörterbuch erfahren wir, dass *all* schon außergermanische Anschläge aufweist. Es ist ein gemeingermanisches Wort, mittelhochdeutsch lautet es *al*. Mit diesem Ausdruck werde, so weiter in Pauls Wörterbuch, beim Plural die Gesamtheit, beim Singular die Vollständigkeit ausgedrückt, wobei nie ein Artikel voran folge. Gebraucht werde es schon in der frühen Zeit als prädikatives Attribut, was sich dort deutlich zeige, wo es nachgestellt sei.¹

Für *all* können im Singular Bedeutungsaspekte mit *ganz* konstatiert werden, wodurch *all* in seiner Verwendung eingeschränkt sei.² Sowohl im Singular als auch im Plural treten wiederum Berührungspunkte mit *jeder* auf. Im Plural kann damit etwas über die Gesamtheit als solche ausgesagt sein oder es wird damit ausgesagt, dass etwas von jedem Einzelnen ohne Ausnahme gelte; ein durchgängiger Austausch von *alle* und *jeder* sei allerdings nicht möglich.³

Im Untertitel selbst ist *Alle* substantiviert und i. S. v. ›alle Menschen‹ oder auch ›jeder‹ zu verstehen. Der Bedeutungsbezug auf die Gesamtheit als solche oder eben, dass etwas von jedem Einzelnen ohne Ausnahme gilt, sagt also, dass *Alle* auch *alle* meint, nicht bloß diejenigen, die bereit sind, sich auf ein Buch einzulassen. – Es sei denn, eine solche Einschränkung wäre explizit niedergeschrieben und stünde im Untertitel lesbar, so jedoch kann aus dem Wort *alle* selbst nicht abgeleitet werden, dass lediglich ein bestimmtes *Alle* bezeichnet sei.

Und wer ist nun *jeder*? Entstanden aus mhd. *ieweder* ›jeder von beiden‹ bedeutet *jeder* u. a. ›jeder einzelne einer (beliebigen) Gesamtheit‹⁴. D. h. bei *jeder* zeigt sich ebenfalls im Wort selbst keine Einschränkung, sondern die Gesamtheit ist mit jedwedem Teil bzw. Individuum eingeschlossen bezeichnet. Auch hier kann zwar eine Einschränkung erfolgen, wie sich auch an dem in Klammern gesetzten Zusatz *beliebig* zeigt, doch diese *beliebige Gesamtheit* kann nicht nachträglich durch den Leser beschränkt werden. Die Bezugsgruppe dieser Gesamtheit des Wortes *jeder* erstreckt sich zunächst auf sämtliche Menschen, nur wenn zuvor eine Einschränkung gesetzt worden ist bzw. die Einschränkung mit dem Wort selbst erfolgt. z. B. *jede Frau, jeder Mann*, kann von einer bestimm-

1 Vgl. *all* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 55.

2 Vgl. ebd., S. 55.

3 Vgl. ebd., S. 55.

4 Vgl. ebd. *jeder*, S. 509.

ten Gesamtheit, die andere Menschen aus dieser Gruppe ausschließt, ausgegangen werden. Andernfalls, wenn keine Bezüge aus dem Kontext zu erkennen sind, muss *jeder* auch *jeden Menschen* bezeichnen.

Das Buch ist *für Alle (und Keinen)*, nicht für eine spezifizierte All-Gruppe. Zumal, wie die Überlegungen bei *für* bzgl. der Gabe bzw. der Schenkungsintention aufzeigen, ein *Für* nicht gleichbedeutend damit ist, dass auch tatsächlich *Alle* dieses Buch, das potentiell eben für ausnahmslos jeden ist, annehmen oder wenigstens lesen werden.

Demnach lässt sich *Alle* zwar selbst nicht beschränken, aber der Untertitel besagt trotzdem noch lange nicht, dass es auch ein Buch für *Alle* ist. Es ist *für Alle (und Keinen)* gedacht, kann aber nur für diejenigen sein, die es zumindest auch lesen (Verständnis und Annahme der dort vorgestellten Ideen sind hierfür zunächst keine Voraussetzung). Die Einschränkung ergibt sich aus dem Wort *für*, denn wenn jemand etwas *für* einen Anderen hat oder schreibt, so kann der Andere diesem Etwas immer noch achtlos oder ablehnend gegenüberstehen. Folglich geht Piepers Einschränkung auch nicht fehl, doch muss erst einmal die radikale Gerichtetheit an *alle Menschen* seitens des Senders beachtet werden. Der Widerspruch löst sich nur dann auf, wenn bereits die kommunikative Ebene einbezogen wird, nämlich die Reaktion des Empfängers auf den dieses *für* gerichtet wird. Pieper bezieht ihre Einschränkungen auch auf den Empfänger, indem sie an diesen Voraussetzungen knüpft, damit er das Buch überhaupt erst verstehen kann, es somit *für* ihn sein und wirken kann. Doch wird in ihrer kurzen Abhandlung über den Untertitel ihre Abgrenzung nicht ganz deutlich; sie bezieht die Einschränkung zur Auflösung des Widerspruchs sogleich auf die *All-Gruppe*, die sie näher bestimmt. Damit kann jedoch zu leicht der Eindruck entstehen, es sei gar nicht die Intention gewesen, das Buch an ausnahmslos *Alle* zu richten. Dies ist allerdings die Zielsetzung, über deren Erreichen dadurch trotzdem noch nichts ausgesagt ist.

Lässt sich die Gruppe *Alle* nicht als Gruppe reduzieren bzw. spezifizieren, dann funktioniert auch Piepers Genese der Leser nicht, insbesondere wenn auch die Gleichzeitigkeitsbedeutung von *und* Beachtung erfährt. Denn um ein Buch *für Keinen* zu haben, wird das *Alle* gebraucht, welches sich beschränken lässt auf Leser, die eine bestimmte Bereitschaft mitbringen und damit das Buch, sobald sie es auf die richtige Weise verstanden haben, obsolet werden lassen. Doch wurde dargelegt, dass *Alle* sich an ausnahmslos *alle* Menschen richtet, und zwar zunächst unabhängig davon, ob sie eine Bereitschaft für die Lektüre mitbringen oder ob nicht. Dass eine solche Bereitschaft notwendig ist, erweist sich erst in einem zweiten Schritt. Zunächst bedarf es der Anerkennung, dass alle als Ganzes gemeint ist. Der Widerspruch des Adressatenkreises ist zunächst einmal etwas, das ausgehalten werden muss.

4.8 Die Wortbedeutungen im Untertitel: Das Wort *kein*

Im Untertitel finden wir zuletzt das Wort *kein* mit der Bedeutung ›nicht irgendeiner‹.¹ Dies bedeutet, dass sich das Buch mit diesem Wort an *keinen* einzigen Menschen richtet, also an niemanden.

1 Vgl. *kein* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 528.

Ein Buch für Alle und Keinen bedeutet demnach, dass eine gedruckte Niederschrift sich an *Alle*, zumindest potentiell uneingeschränkt, *und* zeitgleich sowie gleichermaßen an nichts, niemanden – eben an *Keinen* richtet. *Für* zeigt die intentionale Gerichtetheit an, ob das Buch jedoch auch *Alle und Keinen* erreicht, bleibt zunächst fragwürdig, da dies abhängig ist von der Annahme oder, bei Misslingen, von der Ablehnung des Adressatenkreises.

Hiermit wird natürlich ein Widerspruch kreiert, der Unwohlsein verursachen mag. Wie kann *Alles und Nichts*, *Alle und Keiner* als Einheit im Adressatenkreis betrachtet werden? Ist dies nur mittels der Genese in der Leserschaft, also der temporalen Lesart *erst für Alle, und dann für Keinen* verständlich?

Die These einer Entwicklung in der Leserschaft, die Piepers Titelinterpretation enthält, kann wohl nicht gänzlich zu verbannen sein, denn ein temporales Verständnis von *und* kann nicht absolut ausgeschlossen werden, wenn es auch in diesem Falle nicht als Kernbedeutung vorhanden ist. Außerdem erkennt auch Honneth im Titel einen Raum des Überganges; er schreibt: »Bereits Titel und Untertitel sind als Korrespondenz eines Nicht-mehr und Noch-nicht, als letzte Resonanz der über den Zweck des Daseins aufklärenden Moral- und Heilslehren und als Ankündigung einer ›Alle und Keinen‹ betreffenden ›Bibel der Zukunft‹, Ausdruck dafür, daß die Philosophie der Wiederkunft einen epochalen Bruch markiert [...].«²

Erneut dringt Honneths Ansicht durch, die Grundkonzeption von *Also sprach Zarathustra* finde sich in der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*, weswegen er zu Beginn seiner Abhandlung bemüht ist, den Bezug zwischen diesem gedanklichen Konzept Nietzsches und dem Titel herzustellen.³ Der *Augenblick subspecie aeterni*, der die Philosophie der Wiederkunft transportiert, sei kein eindimensionaler Fortschritt, sondern die *Cäsar*, »da er als allegorische Brechung der Gegenwart im Gegensatz zum dauerhaften Zeitkontinuum der Geschichte einen Hohlraum der Diskontuität bindet, in dem das Werdende ewig ist, wie umgekehrt die Ewigkeit als bewegt sich darstellt.«⁴

Bei diesem Ansatz muss jedoch erneut ins Bewusstsein gebracht werden, dass bereits Rückgriffe auf das Werk vollzogen worden sind. Wenn in Titel und Untertitel die *ewige Wiederkunft des Gleichen* sowie das *Werden* berücksichtigt sind, sind die philosophischen Überlegungen Nietzsches bereits als Voraussetzungs- und Bezugspunkte angenommen. Nichtsdestotrotz mag insbesondere die Zäsur – die allegorische Brechung der Gegenwart – durchaus auch im Titel in der gleichzeitigen Verbindung des gegensätzlichen *Alle und Keinen* zu erkennen sein, denn die gleichwertige und gleichzeitige Adressierung an *Alle und Keinen* weist ein Brechungsmoment auf, das Pieper als logischen Widerspruch identifiziert. Es soll hier nicht diskutiert werden, ob Honneths Titelanalyse fehlerhaft ist oder ob nicht, vielmehr soll darauf verwiesen werden, dass sie nicht voraussetzungslos vor dem Text steht, sondern nicht bloß den Text, sondern bereits das philosophische Werk Nietzsches in den Titel hineinzieht.

2 Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks*, S. 47.

3 Vgl. ebd., S. 13–20.

4 Ebd., S. 47.

Das Vorhaben dieser Abhandlung ist es hingegen, zunächst das Wort bzw. die Wörter im Titel *beim Wort* zu nehmen, der Transfer des Textes in den Titel soll sich im Verlauf der Textanalyse vollziehen, auch um darlegen zu können, was das Lesen des Textes möglicherweise am Titelverständnis verändert hat. Rückschlüsse auf das Werk Nietzsches sind sekundär zu vollziehen. Der Gedanke der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*, der sich durch große Teile des Gesamtwerks Nietzsches erstreckt, ist bedeutsam und mag gar als Grundkonzeption von *Also sprach Zarathustra* angeschaut und erörtert werden, doch richtet sich die Fragestellung dieser Abhandlung auf den *Anderen*, sein Erscheinen, seine Bedeutung und sein Erreichen bzw. nicht-Erreichen. Insofern soll der Wiederkunftsgedanke zwar nicht ignoriert, aber vorerst unbeachtet bleiben und nicht als Flagg-schiff der Interpretation dienen. Ohnehin scheint es, dass *Also sprach Zarathustra* zahlreiche Themenkomplexe verfolgt. Die Gewichtung ist letztlich auch eine Entscheidung des Interpreten. So kann der *Übermensch* oder die Freundschaftskonzeption ebenso wie der *Wille zur Macht* als entscheidendes Element betrachtet werden, ebenso die Wiederkunft. All diese inhaltlichen Konzepte sind jedoch der Vermittlung unterworfen. Die Frage nach dem Anderen erscheint nicht primär auf der inhaltlichen Ebene; sie tritt aus dem Text heraus und wird zur existenziellen Frage, da auch die Kommunikation zwischen Autor und Leser berührt ist. Ohne die Vermittlung und die Kommunikation liefen sämtliche philosophischen Gedanken samt Zarathustras Weisheit ins Leere, da sie spätestens mit dem ungehörten, unverstanden Autor untergingen. Eine Verständigung hingegen kann das Gedachte darüber hinaus bewahren und forttragen, wenn der Urheber längst nicht mehr als Kommunikationspartner zur Verfügung steht.

Die Anmerkung Honneths, die aporetische Bestimmung des Adressaten im Untertitel erweise sich als eine Anspielung auf das *Alles oder Nichts* des modernen Freiheitsbegriffes,⁵ erscheint in dem Zusammenhang der *Wort-für-Wort*-Betrachtung wesentlich bedeut-samer, da hier nicht bereits Bezüge erstellt werden, die werkimmanent sind, sondern die Wörter selbst angeschaut werden, die ihre Bezüge wiederum auf bestehende Begriffe entfalten (können). Jener Freiheitsbegriff eröffne, so Honneth, im Namen der Gerechtigkeit den Kampf mit der Wahrheit in Form der göttlichen Gnade.⁶ Indem Honneth behauptet, Nietzsche deute die Unbedingtheit des *Alles oder Nichts* – insbesondere das anarchistische Nicht-Gesetz – als Indiz für die *Heraufkunft des Nihilismus*, bezieht er sich eben mit jenem Nicht-Gesetz auf »Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt«⁷ aus Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, d. h. es werden erneut bei der Betrachtung des Titels inhaltlich Rückschlüsse und Bezüge auf das Werk vollzogen. Bedenkt man, dass der Leser, insbesondere wenn *alle* i. S. v »alle Menschen« gemeint sind, sich allerdings zunächst bloß mit dem Titel konfrontiert sieht und *Also sprach Zarathustra* zudem *Zur Genealogie der Moral* zeitlich voran geht, scheint es auch hier *zunächst* angebracht, von diesen Bezugnahmen Abstand zunehmen, zumindest im ersten Betrachtungsschritt.⁸

5 Vgl. ebd., S. 47–48.

6 Vgl. ebd., S. 48.

7 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. In *ders.: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hg von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 2007 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 5), S. 245–412, hier S. 399.

8 Die hier geforderte Zurückhaltung hinsichtlich der ersten Titelbetrachtung darf und soll nun nicht als kritisch erhobener Zeigefinger gegenüber Pieper und Honneth missverstanden werden. Erstere

Dennoch lässt sich aus Honneths Überlegungen zum Titelverständnis, auch durch den Rückbezug auf Nietzsches Kritik am Nihilismus und dem eingeschränkten Freiheitsverständnis, ein erstes Verstehen des *Alle und Keinen*, welches Honneth an *Alle oder Nichts* bindet, gewinnen. Vorausgesetzt dabei ist jedoch, die philosophischen Standpunkte Nietzsches bereits zu kennen. Die Perspektive, die zur Analyse eingenommen wird, ist eine andere, als die hier – von Ausnahmen abgesehen – eingenommene.⁹ Der Bezug auf den modernen Freiheitsbegriff hingegen vollzieht sich auf der Ebene, die zunächst Wörter und Begriffe betrachtet, um eine Chiffre zu entschlüsseln. Schließlich entstammt dieser Begriff nicht dem Text selbst, sondern ist dem Sprach- und Kulturkreis bekannt bzw. er steht diesem zumindest zur Verfügung.

Die bereits vorgestellte These Honneths, das Paradoxon im Titel, welche das Überschreitende benenne,¹⁰ ist jedoch auch ohne die Kenntnis der Wiederkunftslehre oder Nietzsches Nihilismuskritik zu erfassen. Dass die Doppelheit von Antithese und von dem sie überschreitenden Paradoxon die Topologie des Werkes enthalte, nämlich jene bereits erwähnte sphärische Bildertopographie, welche die ästhetische Differenz der Wiederkunft durch die Entfaltung der Intensität ihrer initialen Euphorie reflektiere,¹¹ mag der Fall sein, kann jedoch erst in einer Rückschau auf den Titel *nach* bzw. *mit* eingehender Textanalyse auf die Frage nach der Wiederkunft behauptet werden. Ob sich bei einer Rückschau auf den Titel *nach* bzw. *während* erfolgter Textanalyse hinsichtlich der Frage nach der Rolle des Anderen dieses Postulat Honneths ebenfalls ergibt, sei an diesem Punkt der Interpretation dahingestellt. Denn die Frage nach dem Anderen setzt andere Schwerpunkte als die Betrachtung der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*, so spielt es hier eine ganz entscheidende Rolle, *wer* Alle und *wer* Keiner ist, ausgehend von einem initiierten Kommunikationsaktes seitens des Autors bzw. seitens des Erzählers inklusive des Ich-Erzählers Zarathustra. Ebenso ist die Frage nach dem *Warum* des Sprechens Zarathustras von großer Bedeutung; seine Motivation, die ihn zum Anderen führt, muss betrachtet werden. Überdies wird die Rolle des Lesers selbst Gegenstand der Analyse sein, gar müssen, denn nicht zuletzt ist auch ein Leser ein Anderer, der eine Rolle in einem Text übernimmt. Anknüpfend an die Rolle des Lesers muss daher auch der Autor selbst eine Betrachtung erfahren, schließlich ist er Ursprung seines Textes. Trotzdem ist in der ersten Begegnung mit einem Text dieser als Text zu betrachten. Auch kann die Beschäftigung mit dem Autor nicht bedeuten, innerhalb der Textinterpretation Nietzsche selbst als Erzähler zu begreifen. Die Frage nach demjenigen, der schreibt, tritt aber im Text selbst zutage, nämlich in Zarathustras Rede *Vom Lesen und Schreiben*. Demnach wird auch immer wieder ein kleiner Seitenblick auf Nietzsche selbst erfolgen, da Zarathustra von Nietzsche als dessen *alter ego* verstanden worden ist; so kann zumindest auch *Ecce*

schreibt deutlich, dass sie vorgehend die Einschränkung vollzieht und Honneths Vorgehensweise ist eine andere, wie sie der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt. Insofern bedeuten die Anmerkungen, den Aufbau und die Darstellung in dieser Abhandlung selbst zu beschreiben.

9 Jene Ausnahme liegt in der Einbeziehung von *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, die als Ergänzung zur Wortanalyse erörtert wurde. Die Problematik, die der Sprache anhaftet, wird nämlich auch ohne den Blick in diese Schrift deutlich; und zwar allein durch den Titel, in welchem mündliche Rede und Schriftsprache nebeneinandergesetzt sind, wodurch das Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen eröffnet ist.

10 Vgl. Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks*, S. 49.

11 Vgl. ebd., S. 49–50.

Homo geschlossen werden. In diesem Zusammenhang kann auch danach gefragt werden, wie sich eine solche Behauptung generiert; darauf soll allerdings nicht das Hauptaugenmerk gerichtet sein. Allerdings wird es Nietzsche nie gelungen sein, sich selbst gänzlich in eine Figur namens Zarathustra hineingeschrieben zu haben, sofern er dies überhaupt angestrebt haben sollte; man erinnere sich hierbei nur an Nietzsches Feststellung, dass wir uns selbst stets am fernsten sind.¹² Nietzsche bleibt also Autor, Zarathustra hingegen fiktive Figur, die zudem im Text teilweise auch die Erzählerrolle einnimmt. Trotzdem ist Nietzsche sehr eng mit seinen Texten insgesamt und insbesondere mit seinem Zarathustra verbunden; er ist in seinen literarischen und philosophischen Niederschriften, deren Unterscheidung nicht immer einfach gelingt, stets präsent. Es wurde bereits auf *Zarathustra* vor ›*Also sprach Zarathustra*‹ von Montinari verwiesen: Dieser stellt fest, dass die Zarathustra-Figur sich mit den persönlichen Erlebnissen Nietzsches entscheidend gewandelt hat. Nietzsches Biographie hat sein Werk deutlich beeinflusst; er lebt in seinen Texten, wobei dies nicht dazu führen darf, Autor, Figur und Erzähler als identisch zu betrachten. Bei Nietzsche scheinen der Prozess des Schreibens und das Leben selbst allerdings nahezu untrennbar zu existieren. Unabhängig von der besonderen Verbindung zwischen Nietzsche und seinen Texten, insbesondere den Zarathustra-Passagen, ist es der Autor, der den Text entstehen lässt und damit eine Form der Kommunikation, nämlich die Ansprache bzw. das Anschreiben eines Anderen, des Hörer bzw. Lesers überhaupt erst ermöglicht. Das Generieren eines Textes bedeutet aber nicht zugleich, dass der Leser eines Textes zum Autor durchdringen kann.

Im Titel jedoch spricht nun nicht Nietzsche selbst, obwohl er der Verfasser dieses Titels ist. Im Titel erscheint Zarathustra, über den ausgesagt wird, dass er sprach. Überdies wird von jener Erzählinstanz festgestellt, es folge *ein Buch für Alle und Keinen* auf diesen Titel. Diese Erzählinstanz als Ebene zwischen Autor und Text ist notwendig, um die Distanz, welche die Schriftlichkeit entfaltet, deutlich werden zu lassen – und um nicht der oben erwähnten Versuchung zu unterliegen, Nietzsche mit Zarathustra zu identifizieren. Dieser explizite Hinweis scheint deshalb wichtig, weil nur allzu oft Zitate aus dem Zarathustra-Kontext als unmittelbare Worte Nietzsches verstanden wurden und werden: Es ist nicht selten, dass Nietzsche selbst als derjenige erscheint, der darin erinnert, die Peitsche nicht zu vergessen, wenn man zu Weibe gehe – dabei ist es noch nicht einmal Zarathustra, der diese Empfehlung ausspricht, sondern das alte Weiblein.¹³

4.9 Also ... ein drittes Fazit

Der sich offenbarende Widerspruch im Untertitel wird im Rahmen dieser Arbeit wichtig hinsichtlich der Sprecherhaltung: Wenn jemand seine Worte an *Alle* und *Keinen* richtet, also *für ein nicht-Ich* schreibt bzw. spricht, so wird nicht nur die Sprecher bzw. Senderhaltung dahingehend deutlich, dass er eine mögliche Kommunikation initiiert, sondern es zeigt sich auch eine Abhängigkeit, in welche der Sender sich begibt. Dies impliziert eine *entweder-oder*-Lesart, muss jedoch nicht bedeuten, dass es nur absolut in dieser Weise verstanden werden kann. Hier wird sich über den semantischen Radius des *Und* erheben, doch klingt bei diesen Gedanken bereits die Motivationsüberlegung an: Wer nämlich

12 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 247–248.

13 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 86.

Alle und Keinen als Adressatenkreis anspricht, der wird an diesem Vorhaben scheitern müssen. Selbst wenn einige erreicht werden, so sind es niemals alle. Auch ist es unwahrscheinlich, dass – wenn ein Buch publiziert und im Umlauf ist – keiner erreicht werden kann. Sobald es einer ist, der erreicht wird, ist auch jener Teil des *kein*-Adressatenkreis nicht erreicht. Folglich kann nicht eines der beiden Elemente des Adressatenkreises erreicht werden; beide in einer Einheit scheinen daher umso weniger als erreichte Empfänger zu behaupten zu sein. Es könnte angenommen werden, im Titel sei damit sogar ein utopischer Anspruch erhoben.

Der Sender zeigt bereits im Titel an, dass er mit seinem Kommunikationsvorhaben scheitern muss. Wird außerdem das *Entweder-oder* in die Motivationsfrage einbezogen, verdeutlicht ein Sender, der diesen semantischen Gehalt transportieren will, dadurch eine gewisse Gleichgültigkeit: *Entweder* er erreicht die einen (*Alle*) nicht *oder* er erreicht die Anderen (*Keinen*) nicht, dennoch wird dieses Buch, wider besseren Wissens, auf diese Weise und nicht anders adressiert. Diese hier genannte Gleichgültigkeit ist jedoch nicht zu verwechseln mit einer solchen, die als Implikatur in *für Alle oder Keinen* enthalten wäre. Dieses explizite *Oder* verwies nämlich darauf, dass es dem Sender nicht wichtig erscheint, welchen der genannten Adressaten er erreicht, während hier das Wissen, den gesetzten Adressatenkreis gar nicht erreichen zu können und ihn wider dieses Wissen dennoch so zu wählen, diese Gleichgültigkeit der *Alle-oder-Keinen*-Formulierung nicht enthält. Der Sender des *Alle und Keinen* sagt nicht sogleich lapidar, was kümmere es, ob er diese oder jene Adressatengruppe erreiche; er weiß allenfalls darum, dass er etwas versucht, das unmöglich scheint – trotzdem wagt er es. Dem Sender des *Alle und Keinen* liegt also eine andere Gleichgültigkeit zugrunde: Für ihn ist es irrelevant, dass er scheitern muss. Ein Anderer würde möglicherweise einen solchen zum Scheitern verurteilten Versuch erst gar nicht wagen, z. B. aus Gründen des Stolzes. Jener Sender sieht das Scheitern nun jedoch vor sich und lässt sich davon trotzdem nicht entmutigen; er hofft sozusagen in der Hoffnungslosigkeit und setzt alles aufs Spiel.

Für die weitere Textinterpretation ist es hinsichtlich des Titels wichtig, zu beachten, dass eine bestimmte Setzung mit dem Titel erfolgt ist; nämlich die, einen Kommunikationsakt zu initiieren, von dem bereits im Titel aufgezeigt wird, dass er nicht gelingen kann, zumindest nicht in der genannten Weise. Denn das Erreichen des Adressatenkreises kann nicht erfüllt werden. Die Frage, die es zudem zu beantworten gilt, ist, ob dieses Scheitern bewusst an den Beginn gesetzt wird, um ein Scheitern der Kommunikation lediglich darzustellen, und zwar anhand der Figur des Zarathustras, oder ob im Text ein Aufbegehren gegen dieses Scheitern stattfindet und ob deshalb bei der Titelbetrachtung in Zusammenhang mit der Interpretation des Textes bzgl. der Frage nach dem Anderen ein verändertes Bild auf die Titelimplikationen fallen kann; möglicherweise auch nur dergestalt, dass es trotz der Unmöglichkeit in der menschlichen Welt immanent erscheint, den Kommunikationsversuch stets aufs Neue zu wagen, dabei immer *für Alle und Keinen* sprechend.

So wird sich diese Interpretation auch mit der Motivation Zarathustras beschäftigen müssen, denn wenn dieser in der Einsamkeit des Gebirges zufrieden ist, weshalb geht er zu

Menschen zurück, deren Welt er einst in die Berge entflohen ist?¹ Vorgreifend sei gesagt, dass Zarathustra als Figur auftreten wird, die zwischen heroischer Einsamkeit und Sehnsucht nach Freundschaft oszilliert.² Hier mag, aus dieser Zerrissenheit der Figur heraus, auch etwas im Titel enthalten sein, das Scheitern und Hoffen vereint: Zarathustra will die Menschen erreichen, doch er weiß bzw. glaubt zu wissen, dass er es nicht kann. Insofern ist das Buch getragen von dem sehnsuchtsvollen Wunsch nach dem Anderen und der zeitgleichen Einsicht, einen unerfüllten Wunsch in sich zu bergen. Genau diese Überlegung wird es wiederum sein, die den Bogen dieser Interpretation am Ende spannen soll – auf Hoffen, Sehnsucht und Scheitern wird in Bezug auf den *Anderen als Fremder, Freund* und *Feind* erneut einzugehen sein.

1 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Zarathustra's Vorrede*. In: *ders.: Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 11–28.

2 Dies illustriert u. a. auch die Rede *Vom Freunde* (vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 71–73), die eine ganz besondere Form der *Freund-* und *Feindschaft* enthält. Ebenso ist zum Aspekt der Freundschaft die Rede *Vom Krieg und Kriegsvolke* (vgl. ebd., S. 58–60) von Belang, in welcher auch die freundschaftlichen Haltungen gegenüber dem Anderen eine Rolle spielen.

III Der Text nach dem Titel

1 Die Komposition

Die Strukturierung des Zarathustra-Textes hat auch Henning Ottmann betrachtet, er äußert sich *Also sprach Zarathustra* der Reihe *Klassiker Auslegen* zu den Kompositionsproblemen des Textes. Hierbei geht er der Frage nach, inwiefern der Text ein nach Plan aufgebautes Werk sei und stellt Hypothesen vor, die in unterschiedlicher Weise eine planerische, strukturierte Gestaltung des Textes behaupten.¹ Ottmann stellt diese Hypothesen nicht bloß vor, sondern geht selbst ebenfalls davon aus, bei dem vorliegenden Text handle es sich um einen streng komponierten, obschon – wie die unterschiedlichen Kompositionshypothesen zeigen – die Deutung nicht eindeutig vorliegt. Da jedoch anhand einzelner Teile, der *Vorrede* und des *vierten Teils*, eine strenge Komposition ausgemacht werden könne, könne davon ausgegangen werden, dass auch das übrige Buch einem – möglicherweise gar obskuren – Plan folge.²

Bei einem Autor wie Nietzsche, der die Wörter der Sprache als Vorurteile identifiziert, lässt sich vermuten, dass sein Schreiben nicht bloß ein augenblickverhaftetes Handeln darstellt. Zwar kreierte Nietzsche in *Ecce Homo* den Mythos, die Teile des Zarathustras seien jeweils binnen zehn Tagen entstanden (»Im Sommer [...] fand ich den zweiten Zarathustra. Zehn Tage genügten; ich habe in keinem Falle, weder beim ersten, noch beim dritten und letzten mehr gebraucht.«³), doch weist auch das Zarathustra-Kapitel in *Ecce Homo* aus, dass er mit den Gedanken zu Zarathustra wesentlich länger befasst war. Auch der Blick in die nachgelassenen Fragmente zeigt, dass seine Gedanken bereits wesentlich länger um die Figur Zarathustra und die im Text dargelegten Konzeptionen kreisten.⁴

Für die Frage nach der Rolle des Anderen ist die Kompositions Betrachtung des Textes insofern interessant, da sich zwischen den einzelnen Teilen auch die Richtung der Reden verändert und damit ist zudem nicht nur der Andere innerhalb des Textes tangiert, sondern auch der Andere als Leser, der sich mit diesem Wechsel konfrontiert sieht. Der Andere im Text wiederum ist in Zarathustras Reden stets präsent, denn ohne den Anderen bedürfte es der Reden nicht. Es kommt bei der Gerichtetheit der Reden insbesondere auf die Zu- bzw. Abgewandtheit des Sprechers, also Zarathustras, in den Reden an. Dort lässt sich gerade zwischen dem zweiten und dritten Teil eine deutliche Änderung feststellen, wobei bereits zwischen dem ersten und dem zweiten Teil eine Veränderung zu erkennen ist, obwohl sich diese noch nicht in aller Deutlichkeit zeigt: Sie ist hier noch zart nuanciert und eher unauffällig. Die Verschiebung, die zum dritten Teil hin vorliegt, grenzt sich wesentlich weiter und deutlicher von den vorangegangenen Teilen ab als die Änderung von Teil eins zu Teil zwei.

1 Vgl. hierzu: Ottmann, Henning: *Kompositionsprobleme von Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von Gerhardt, Volker. Berlin 2012 (*Klassiker auslegen*), S. 35–50.

2 Vgl. ebd., S. 43.

3 Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo (KSA 6)*, S. 341.

4 Vgl. hierzu: Montinari, Mazzino: *Zarathustra vor »Also sprach Zarathustra«*, S. 79–91.

2 Die Titel der einzelnen Reden

Wird nun die Komposition der einzelnen Teile und die Gerichtetheit der Reden in den jeweiligen Teilen betrachtet, so muss auch der Aufbau der Titel betrachtet werden. Bereits im Rahmen der Titelanalyse wurde erwähnt, dass der Haupttitel, der formelhaft am Ende der Reden eine Wiederholung findet, im ersten Teil sehr stringent durchgehalten wird, im zweiten Teil eine gewisse Lockerung erfährt, um diese im vierten Teil dann in der ausgeprägtesten Weise zu steigern. – Übrigens ist dies auch ein Indiz für eine strenge Komposition des Textes. – Ähnliches lässt sich auch über die Titel der einzelnen Reden sagen. Im ersten Teil beginnen, die Vorrede ausgeklammert, alle Reden mit *von* bzw. *vom*. Im zweiten Teil ändert sich dies gleich zu Beginn: Die ersten beiden Reden (*Das Kind mit dem Spiegel*, *Auf den glückseligen Inseln*) weisen hiervon abweichende Titel auf. Von den 22 Reden im zweiten Teil tragen insgesamt sieben einen anders beginnenden Titel, darunter auch die drei Lieder (*Das Nachtlied*, *Das Tanzlied*, *Das Grablied*) sowie *Der Wahrsager* und die letzte Rede des zweiten Teils, nämlich *Die stillste Stunde*.

Auch im dritten Teil folgen die Titel der Reden nicht mehr in aller Strenge dem Beginn *von/vom*. Hier zeigt sich folgendes Bild: Von 16 Reden weichen ebenfalls sieben vom im ersten Teil etablierten Titelaufbau ab, d. h. im Verhältnis ist die Abweichung eine umfangreichere als im zweiten Teil. Auch hier sind die erste Rede, *Der Wanderer*, und die letzte Rede, *Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied)*, davon betroffen; ebenso ein weiteres Lied, nämlich *Das andere Tanzlied*. Darüber hinaus *Vor Sonnen-Aufgang*, *Auf dem Oelberge*, *Die Heimkehr* und *Der Genesende*.

Im vierten und letzten Teil stellt sich diese Tendenz nun nicht anders dar, wieder beginnt der Teil mit einem von der im ersten Teil etablierten Struktur abweichenden Titel: *Das Honig-Opfer* und endet mit einer Rede, die ebenfalls eine Abweichung zu der *von/vom*-Struktur darstellt: *Das Zeichen*. Von den zwanzig Reden des vierten Teils sind es 18, die nicht mit *von/vom* beginnen, lediglich die Reden *Vom höheren Menschen* und *Von der Wissenschaft* tragen noch einen Titel, der denen des ersten und den meisten Titeln des zweiten Teils entspricht.

Es kann auch keine Abhängigkeit der Titelstruktur von der Erzählperspektive erkannt werden; zumindest ist eine solche nicht offensichtlich angelegt. Zwar ist gerade die Rede *Vom höheren Menschen* die erste Rede im vierten Teil, in der Zarathustra wieder direkt, ohne einen vorgeschalteten Erzähler, das Wort ergreift, doch gilt dies nicht generell für alle Reden, die jenen im ersten Teil konsequent eingehaltenen Titelaufbau enthalten; in *Von den Priestern* ist es zunächst der Erzähler der dritten Person, der die Worte Zarathustras einleitet.¹

Die Struktur der einzelnen Titel der Reden gibt folglich also keinen Aufschluss über die Erzählperspektive. Auch wird damit noch nichts über die Gerichtetheit der Rede, also ob Zarathustra sich hier einem Anderen zu- oder abwendet, ausgesagt. Dennoch erweist sich diese kontinuierliche Änderung der Titel als kommunikativer Aspekt. Wer in einem ersten Teil die Mühe walten lässt, eine formale Verlässlichkeit zu entwickeln, und zwar zu Beginn der Reden mit *von/vom* im Titel sowie dem abschließenden Phraseologismus *Also sprach Zarathustra*, der transportiert mit der Veränderung dieses sprachlichen Auf-

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 117.

baus auch etwas in eine externe Sphäre. Es werden, wie bereits zu *Also sprach Zarathustra* als Schlussformel gesagt worden ist, Erwartungen kreiert, die dann jedoch nicht erfüllt werden. Damit wird dem Leser vermittelt, dass das, womit er rechnet, nicht zwangsläufig auch eintreten muss. Der Autor wahrt mit diesem Spiel der Erwartungen seine eigene Individualität, seine Unabhängigkeit vom Leser. Für diese Schlussfolgerung, dies sei noch angemerkt, ist es irrelevant, ob Nietzsche den zweiten, dritten und vierten Teil von Anfang an mitdachte, oder ob er sich erst nach Abschluss des ersten Teils dazu entschlossen hatte, weitere Teile zu verfassen. Spätestens durch das Schreiben und Veröffentlichen des zweiten Teils setzt jenes Erwartungsspiel ein, Titel und Schlussformel werden hier bereits modifiziert und brechen damit aus dem scheinbar festen Aufbaukonzept des ersten Teils aus.

2.1 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: *Also sprach Zarathustra* – zum ersten Teil

Für den ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* ergibt sich aus dem Kommentar von Colli und Montinari, dass keine weiteren Vorstufen oder Varianten zu den Titeln im gedruckten Buch im Nachlass zu finden sind. Allerdings ist zum Titel des gesamten Textes festzuhalten, dass Nietzsche bereits Anfang August 1881 seinen Entwurf über die *Wiederkunft des Gleichen* verfasste; genau datiert auf den 26. August 1881 folgt dann die Nennung des Namens Zarathustras, und zwar zunächst verknüpft mit einem Titel für ein neues Werk, welches damals noch *Mittag und Ewigkeit* lautete.¹ *Mittag und Ewigkeit* finden sich spätestens im vierten Teil des Textes wieder; mit der Rede *Mittags* bricht das morgige Sammeln der Menschen ab, Zarathustra kehrt in sich, ehe er sich erneut mit dem Anderen als Besucher in seiner Höhle konfrontiert sieht. Die kreisende Ewigkeit des Tages, die mit der Sonne in einer für den Menschen scheinenden Beständigkeit unaufhörlich wiederkehrt, ist hier thematisiert. In der verschriftlichten Idee zu einem Werk namens *Mittag und Ewigkeit*, welches in die Entwicklungsphase der ewigen *Wiederkunft* fällt, findet sich auch dieser Gedanke bereits in der Formulierung des Titels. Insofern, um nochmals auf Andreas Honneths interpretatorischen Ansatz der Vorrede zurückzukommen, geht er nicht fehl, wenn er den gesamten Text unter diese philosophische Idee stellt.

Die nachgelassenen Fragmente vom 26. August 1881, die in Sils-Maria im Großoktavheft M III 1 verfasst worden sind, enden folgendermaßen: »Die unablässige Verwandlung — du musst in einem kurzen Zeitraume durch viele Individuen hindurch. Das Mittel ist der unablässige Kampf.«² Das heißt, Nietzsche plante auch für das Werk *Mittag und Ewigkeit* das Motiv der Verwandlung sowie den unablässigen Kampf, womit der *Wille zur Macht* berührt ist, ein. Es ist somit nicht bloß die ewige *Wiederkunft* in der

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hg): *Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13*. München 1999 (*Kritische Studienausgabe*. Band 14), S. 279 und das Quartheft M I 1 in: Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 1999 (*Kritische Studienausgabe*. Band 9): 11 [195.196.197], S. 519–520.

Vgl. hierzu ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari,azzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*. Berlin, New York 1991 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Vierter Band*. Hg. und begründet von Colli, Giorgio und Montinari,azzino; weitergeführt von Müller-Lauter, Wolfgang und Pestalozzi, Karl), S. 949–951.

2 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1881 11 [197] (KSA 9)*, S. 520.

gedanklichen Entwicklung von *Also sprach Zarathustra* zu konstatieren, sondern ebenfalls die Verwandlung, das Werden und der *Wille zur Macht*.

Wird die Notiz zu *Mittag und Ewigkeit* weiter betrachtet, ergibt sich nicht bloß ein ursprünglich anderer Titel des gesamten Werkes, sondern auch eine weitere Intention, die Nietzsche wohl mit diesem Werk zu verfolgen gedachte: »Fingerzeige zu einem neuen Leben.«³ Er notiert weiter kurze Informationen zu Zarathustra, die er zum Teil auch seiner Figur zuschreiben wird, andere wird er gänzlich verändern, beispielsweise geht Nietzsches Zarathustra nicht namentlich in die Provinz Aria und verfasst in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge keinerlei Texte, erst recht nicht den Zend-Avesta. Allerdings wird der See Urmi, dies wird bei der Analyse der *Vorrede* zu beachten sein, in der Variante aus *Die fröhliche Wissenschaft* noch mit Namen genannt, in *Also sprach Zarathustra* ist der See anonymisiert worden. Die Verbindung von Zarathustra und dem ursprünglichen Buchentwurf *Mittag und Ewigkeit* ist durchaus als offensichtlich zu bezeichnen. So darf weiter auch angenommen werden, dass die folgenden kurzen Notizen zu diesen Büchern auch in *Also sprach Zarathustra* mit hinein schwingen: Das erste Buch plante Nietzsche, so ist dem Nachlass zu entnehmen, im Stile des ersten Satzes der neunten Symphonie, als *Chaos sive natura*; er schreibt von der *Entmenschlichung der Natur*.⁴ Während er zum zweiten Buch notiert: »Flüchtig-skeptisch-mephistophelisch.«⁵ Im zweiten Buch schreibt er von der *Einverleibung der Erfahrungen*, Erkenntnis und Irrtum werden als äquivalent gesetzt.⁶ Im dritten Buch, und dies kann mit dem in dieser Interpretation behaupteten Bruch in der Gerichtetheit der einzelnen Reden zusammengesetzt werden, plant Nietzsche vom *letzten Glück des Einsamen* zu schreiben. In *Also sprach Zarathustra* ist zu bemerken, dass Zarathustra in den ersten beiden Büchern Erfahrungen sammelt, sich mit seinen Mitmenschen auseinandersetzt, während er im dritten Buch mehr und mehr in eine nach innen gerichtete Sphäre eintritt. Folglich ist die Skizze, die Nietzsche unter *Mittag und Ewigkeit* fasst, auch in der Struktur von *Also sprach Zarathustra* zu bemerken. Den vierten Teil setzt Nietzsche in diesem Fragment als dithyrambisch-umfassend an; er schreibt von der Begierde, alles noch einmal und ewige Mal zu erleben,⁷ womit der Gedanke der *ewigen Wiederkunft* aufgegriffen und auch der Ton des vierten Teils getroffen ist. Wenn der Titel *Also sprach Zarathustra* betrachtet wird, dann ist dies einerseits der Titel, den Nietzsche für seinen Text wählte, dennoch steht der erste Entwurf unter *Mittag und Ewigkeit*. Während *Also sprach Zarathustra* insbesondere die Figur hervorhebt, zudem die Kommunikation und das Sprechen betont und in Verbindung mit dem Untertitel auch die Diskrepanz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (Buch) andeutet, so ist der ursprüngliche Titel noch sehr eng an die kreisende – oder vielmehr zyklische – Ewigkeitsbewegung gebunden. Die Ausrichtung des Schwerpunktes, welcher im jeweiligen Titel gesetzt ist, ist eine, die sich in der Entwicklung des Entwurfes hin zum Text gewandelt hat und, da auch Nietzsches gedruckte Texte keine in Stein gemeißelten statischen Dogmen darstellen, wohl auch danach noch eine sich im Wandel befindende. Nietzsche spielt mit seinen Gedanken und Ideen, er va-

3 Ebd., 11 [195], S. 519.

4 Vgl. ebd. 11 [197], S. 519.

5 Ebd. 11 [197], S. 520.

6 Vgl. ebd., 11 [197], S. 520.

7 Vgl. ebd. 11 [197], S. 520.

riert sie und lässt die Verwandlung, die nicht bedeutet, etwas ist nicht mehr mit sich selbst identisch, immer wieder auch auf der Textebene geschehen. Sein Schreiben ist ein Prozess, der über den Text hinaus geht; Nietzsche scheint keine Endfassungen zu kennen und so ist auch Zarathustras Sprechen ein temporäres, ein augenblickliches Sprechen, welches sich in die philosophischen Überlegungen einbettet und einen Fluss beschreibt. *Mittag und Ewigkeit* sollte daher, da es auch in *Also sprach Zarathustra* noch gegenwärtig ist, nicht ignoriert werden, sondern als Bestandteil des Textes Beachtung finden, da es eine weitere Spur des Autors ist, um ihn jenseits des Müßigganges zu lesen und damit eine Kommunikation im gelingenden Sinne zwischen Autor, Leser und Text zu versuchen.

2.2 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: *Also sprach Zarathustra* – zum zweiten Teil

Im zweiten Teil lassen sich mithilfe des Kommentars bereits mehrere Reden finden, die ursprünglich unter einem anderen Titel geplant worden sind. Gleich die erste Rede des zweiten Teils ist hiervon betroffen; in der Reinschrift lautete der Titel von *Das Kind mit dem Spiegel* noch *Die zweite Morgenröthe*.¹ Auch die zweite Rede, *Auf den glückseligen Inseln*, weist einen anderen Titel in der Reinschrift auf, nämlich *Von den Göttern*.² Hierbei fällt auf, dass in der Reinschrift die Titelstruktur, welche im ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* recht konsequent etabliert worden ist, noch vorhanden ist. In der Druckversion entschied Nietzsche sich jedoch für einen anderen aufgebauten Titel, sodass die ersten beiden Reden des zweiten Teils schon von der im ersten Teil üblichen Struktur abweichen.³ Die nächste betroffene Rede ist *Das Nachtlid*, welches in der Reinschrift den Titel »Licht bin ich« trägt.⁴ *Das Grablied*, welches in der Druckversion das dritte der Lieder darstellt, hieß in der Reinschrift noch *Die Todtenfeier*⁵ und wurde somit durch die Änderung des Titels näher an die beiden vorangestellten Lied-Reden gebunden. Auch die nächste Rede, *Von der Selbst-Ueberwindung*, trug in der Reinschrift noch einen anderen

1 Vgl. zunächst Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 4)*, S. 295. Weiteres hierzu findet sich außerdem in der Analyse dieser Rede im Rahmen der Betrachtung der letzten Rede des ersten Teils und der ersten Rede des zweiten Teils unter *V.5 Die Übergangsreden*.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 129 und das Großoktavheft Z I 4, S. 71.

2 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 4)*, S. 296. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 141 und das Quartheft Z I 3, S. 156.

3 Montinari stellt exemplarisch anhand dieser Rede die spröde Art, Nietzsche zu lesen, dar: Montinari, Mazzino: *Die spröde Art, Nietzsche zu lesen. Die Niederschrift von »Also sprach Zarathustra« am Beispiel des Kapitels »Auf den glückseligen Inseln«*. In: *Idee. Gestalt. Geschichte. Studien zur europäischen Kulturtradition*. Hg. von Weber, Gerd Wolfgang (Festschrift für von See, Klaus). Odense 1988, S. 481–511.

4 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 299. Weiteres zum Titel findet sich außerdem in der Analyse von *Das Nachtlid* unter *VI.2 Die Melodie der Einsamkeit: Das Nachtlid* in dieser Interpretation.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 202 und das Quartheft Z I 3, S. 106–107.

5 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 301. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 219 und das Großoktavheft Z I 4, S. 89.

Titel, nämlich *Von gut und böse*.⁶ Zwei Reden weiter findet sich abermals ein abweichender Titel in der Reinschrift: So hieß *Vom Lande der Bildung* in der Reinschrift noch *Von den Gegenwärtigen*.⁷ Wie beim ursprünglichen Titel von *Von der Selbst-Ueberwindung* ist auch hier sowohl im Drucktext als auch in der Reinschrift die Struktur des Titels gleich, anders stellt sich dies bei der folgenden Rede dar, hieß *Von der unbefleckten Erkenntniss* in der Reinschrift noch *An die Beschaulichen*.⁸ Nietzsche entschied sich dafür, die etablierte Struktur der Rede zu wahren. Im ursprünglichen Titel der Rede *Vom Lande der Bildung* setzt Nietzsche wiederum die Gegenwärtigen, zu welchen er kam, in den Mittelpunkt. Im jüngeren Titel konzentriert er sich dann auf das Land der Bildung, in welches er ebenfalls kam: »[...] — und immer eilender: so kam ich zu euch, ihr Gegenwärtigen, und in's Land der Bildung.«⁹ Das Augenmerk richtet sich zunächst auf den Ort der Gegenwärtigen, nicht auf die Gegenwärtigen selbst; die Rede jedoch handelt sowohl von der bunten Heimat jener Gegenwärtigen als auch von den Gegenwärtigen selbst. Verändert wird durch die Änderung des Titels zunächst die Perspektive für den Leser, denn es ist ein Unterschied, ob die Menschen eines Ortes primärer Gegenstand der Betrachtung zu sein scheinen, da sie im Titel enthalten sind, oder ob der Ort dieser Menschen jener primärer Gegenstand ist. Allerdings ist der Ort wiederum im weitesten Sinne ein Produkt dieser Menschen, denn Orte, an welchen Menschen leben, werden immer auch durch diese geprägt und zum Teil auch erst geschaffen. Insofern wird nicht zuletzt auch mit den Wechselwirkungen gespielt, wenn Zarathustra sowohl über das Land der Gegenwärtigen als auch über die Gegenwärtigen selbst spricht. Eine ähnliche Verschiebung findet sich in der Änderung von *An die Beschaulichen* zu *Von der unbefleckten Erkenntniss*. Hier ist es zwar nicht der Ort, der statt denen über die bzw. mit denen Zarathustra spricht, ins Zentrum gerückt wird, doch ist es jene *unbefleckte Erkenntnis*, die jetzt in Zusammenhang mit den Beschaulichen, den Seichten, den Oberflächlichen die Rede zentriert. Zarathustra nennt die Lügenwege, die der Geist gehe, da er sich schäme den Eingeweiden der Beschaulichen zu Willen zu sein,¹⁰ u. a. heißt es hier: »Und das heisse mir aller Dinge unbefleckte Erkenntniss, dass ich von den Dingen Nichts will: ausser dass ich vor ihnen da liegen darf wie ein Spiegel mit hundert Augen.«¹¹ Direkt hierauf sagt Zarathustra dann zu den Beschaulichen: »Oh, ihr empfindsamen Heuchler, ihr Lüsternen! Euch fehlt die Unschuld in der Begierde: und nun verleumdet ihr drum das Begehren!«¹²

6 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 302. Weiteres zu diesem Titel findet sich außerdem in der Analyse der Rede *Von der Selbst-Ueberwindung* unter VI.3 *Das Streben des Individuums – die Notwendigkeit der Selbstüberwindung für die Begegnung mit dem Anderen: Von der Selbst-Ueberwindung* in dieser Interpretation.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 231 und das Quartheft Z I 3, S. 130.

7 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 303. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 245 und das Quartheft Z I 3, S. 144.

8 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 303. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 256 und das Quartheft Z I 4, S. 79.

9 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 153.

10 Vgl. ebd., S. 157.

11 Ebd., S. 157.

12 Ebd., S. 157.

Die Rede ist noch immer an die Beschaulichen gerichtet, an jene, deren Geist versucht, Lügen einzuschlagen, um das Begehren zu verleumden, da diesen Beschaulichen die Unschuld im Begehren fehlt. Ein unschuldiges Begehren wäre vielleicht im Begehren des Kindes zu vermuten; zumindest in einem Begehren, das noch nicht an Vorbedingungen oder Hintergedanken geknüpft ist. Die Beschaulichen, die so seicht und sanft ihr glattes Leben zu führen gedenken und sich selbst die eigenen Abgründe nicht gestatten möchten, werden von Zarathustra entlarvt, die Strategien ihres Geistes zur Vertuschung enttarnt und die unbefleckte Erkenntnis, welche Zarathustra hier anspricht, wird durch den veränderten Titel Kernpunkt der Rede, wodurch die Angesprochenen als Beschauliche jedoch nicht eliminiert worden sind.

Die vorletzte Rede, welche in der Reinschrift noch einen anderen Titel aufweist, ist *Von grossen Ereignissen*. Ursprünglich hieß diese *Vom Feuerhunde*.¹³ Die Titelstruktur bleibt hier unberührt, allerdings wird der Feuerhund, der als Gesprächspartner in der Rede auftritt, einleitend noch nicht erwähnt. Zarathustra berichtet über das Gespräch, das er mit dem Feuerhunde hatte, jedoch rückt die Änderung des Titel die großen Ereignisse, die in dieser Rede drängend schwärend schwelen, in den Mittelpunkt. Zarathustra enthüllt hier abermals etwas, er setzt sich mit dem Feuerhunde, mit der Hölle, in die er fährt, auseinander und er weiß um die Tiefe des Hundes.¹⁴ Auch hier wird die Zentrierung auf eine Figur aufgehoben und das Augenmerk auf die großen Ereignisse gerichtet; es klingt auch das prophetische Element an, denn meist handelt es sich um große Ereignisse, von welchen eine Prophezeiung kündigt.

Abschließend für den zweiten Teil ist die Rede *Von der Menschen-Klugheit* zu erwähnen, welche in den Vorstufen noch *Von der kühlen Vernunft* heißt.¹⁵ Mit der Titeländerung wird zunächst das kühle Erscheinen der Vernunft gestrichen. Eine kühle Vernunft ist immer auch eine kalkulierend-planende, eine rationalisierende Vernunft. Nun mag der Vernunft ohnehin Rationalität zu unterstellen sein, doch wäre auch eine kreative, eine spielerische Vernunft denkbar. Zudem wird die Vernunft in eine Klugheit verändert, wodurch zwar kein völlig anderer Schwerpunkt gesetzt ist, denn auch Klugheit und Vernunft sind miteinander verbunden, doch sind sie nicht dasselbe. Vernunft ist das Vermögen des Menschen oder des vernunftbegabten Tieres, rational zu agieren und zu reflektieren, wobei der Ausdruck mit unterschiedlichen philosophischen Auslegungen verbunden ist. Klugheit ist bereits bei Aristoteles von der Weisheit unterschieden; ihr haftet eine pragmatische Komponente an, wobei sie nicht äquivalent ist mit der Schläue, welche insbesondere die Fähigkeit der listigen Gewinnung von Vorteilen für das eigene Leben betont. Mit seiner Titeländerung wendet Nietzsche sich nicht gänzlich von der Vernunft ab, dennoch nuanciert er anders.

13 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 305.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 280 und das Quartheft Z I 3, S. 72.

14 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 167–171.

15 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 4)*, S. 307.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 307 und das Großoktavheft Z I 4, S. 33.

Es ist zwar anzunehmen, dass Zarathustra, wenn er seinen Unmut über den müßiggehenden Leser kundtut, nicht bereits jenen als müßiggehenden Leser bezeichnet, der »nur« den Drucktext liest, denn nicht immer bietet sich dem Leser die Möglichkeit, einen Einblick in Entwürfe und Genese eines Textes zu gewinnen, doch muss die Frage gestellt werden, inwiefern der Leser, der Kenntnis von einem solchen Nachlass gewonnen hat, als müßiggehend zu bezeichnen wäre, wenn er diesen ignoriert. Zumindest setzt Zarathustra, und auch Nietzsche als Autor, voraus, dass die Denkprozesse, die im Schreiben präsent waren, nachvollzogen werden. Es geht nicht darum, den Text oberflächlich zu lesen und aufzunehmen, sondern es geht um den Versuch auch, die Gedanken des Verfassers, das Lebendige im Text, zu verfolgen. Das Gelingen dieses Versuchs ist nicht entscheidend; es zählen die aufgewendeten Mühen, das Blut des Anderen zu verstehen. Im Titel der Druckversion werden die Menschen selbst erwähnt, es geht nicht um eine allgemeine kühle Vernunft, sondern um die pragmatische Klugheit der Menschen. Vernunft kann zum einen unabhängig vom Menschen bestehen, zum anderen muss sie nicht unbedingt als pragmatisches Mittel im alltäglichen Leben Verwendung finden. Sie kann als ein solches fungieren, bei der Klugheit scheint dies allerdings im Vordergrund zu stehen. Da der Mensch explizit erwähnt ist, dieser jedoch, wie aus dem Text bislang hervorgeht, zu überwinden ist, handelt die Rede auch von einer Klugheit, die es zu überwinden gilt; zumindest kann dies nach erster Lektüre des Titels für den Leser so scheinen. Auch der *Übermensch* wird in der Rede thematisiert werden und Zarathustra wird außerdem von seiner *anderen Menschen-Klugheit* sprechen.¹⁶ Nietzsche zieht die Rede durch die Änderung des Titels aus der abstrakt-philosophischen Sphäre in die konkrete Lebenssituation des Menschen und spricht mittels Zarathustra auf dieser Ebene über diese. Ganz nach Zarathustras Vorstellung, dem Sinn der Erde treu zu bleiben: Er will sich nicht in flüchtigen Sphären verlieren, sondern über das Leben unmittelbar sprechen; er stellt, wenn er von seiner *anderen Menschen-Klugheit* spricht, keine abstrakte Theorie vor, sondern orientiert sich am Leben und stellt pragmatische Klugheiten vor. Die Nuancierung der Titeländerung scheint zunächst marginal, doch konkretisiert sie den Text und nimmt das kühl-kalkulierende Element aus der Rede. Es liegt keine planerisch-rationale Vernunft vor, sondern eine pragmatische, erdnahe Klugheit.

Bzgl. des Aufbaus der Titel der Reden lässt sich keine sichtbare Strukturänderung konstatieren, d. h. zwar ändert Nietzsche *Von den Götter* zu *Auf den glückseligen Inseln*, doch wird umgekehrt *An die Beschaulichen* in die im ersten Teil etablierte Struktur der Reden gefügt, und zwar zu *Von der unbefleckten Erkenntniss*. Die Verteilung bleibt somit gleich, da alle anderen Reden, zu welchen ein abweichender Titel vorliegt, hinsichtlich der Struktur keine Veränderung aufweisen. Mittels dieser Änderungen kann nicht belegt werden, dass Nietzsche in diesem Überarbeitungsschritt daran gelegen wäre, die im ersten Teil etablierte Struktur der Titel im zweiten Teil weiter auszubauen oder noch mehr auslaufen zu lassen.

16 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 183–186.

2.3 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: *Also sprach Zarathustra* – zum dritten Teil

Auch im dritten Teil finden sich abweichende Titel der Reden in der Reinschrift bzw. in den Vorstufen. So findet sich gleich in der zweiten Rede des dritten Teils, *Vom Gesicht und Räthsel*, ein anderer Titel in der Reinschrift, nämlich *Vom Gesicht des Einsamsten*.¹ Das Thema der Rede ist auch unter dem neuen Titel durchaus in der Einsamkeit zu sehen: Zarathustra entzieht sich mehr und mehr der Gesellschaft, zugleich empfindet er jedoch eine Sehnsucht in sich. Auch bleibt das Gesicht des Einsamsten im Text bestehen, es wird wörtlich gegen Ende der Rede erwähnt.² Dennoch wird die Gewichtung der Rede durch die Titeländerung ebenso verändert: Das Rätsel, das im Text ebenso tragendes Element ist, wird in den Vordergrund gerückt. Da ein Rätsel immer auch dazu anregt, gelöst zu werden, ist hierin auch eine Aufforderung an den Anderen implizit enthalten, nämlich sich selbst an das Rätsel zu wagen.

Einige Reden weiter findet sich die nächste Rede mit einer Titeländerung, nämlich *Von der verkleinernden Tugend*, in der Reinschrift noch *Von der Selbstverkleinerung*.³ Die verkleinernde Tugend betrifft die Selbstverkleinerung, allerdings wird sie durch die Titeländerung als Tugend deklariert und nicht mehr als bloße Tätigkeit; eine Tugend, die jedoch nicht in Zarathustras Sinne ist.

Die dritte von einer Titeländerung betroffene Rede ist *Auf dem Oelberge*, welche in der Reinschrift noch *Das Winterlied* heißt.⁴ Vom Liede übrig geblieben ist hier der Schluss der Rede, da der etablierte Phraseologismus hier mit *sang* gebildet wird.⁵ In der Rede ist der Winter weiterhin gegenwärtig, ebenso die Einsamkeit. Mit der Änderung wird der Gesang Zarathustras auch etwas leiser, da er nicht bereits im Titel bedeutet ist. In den Mittelpunkt rückt stattdessen der Ölberg Zarathustras, von dem aus er am Ende der Rede singt: »Inzwischen laufe ich mit warmen Füßen kreuz und quer auf meinem Oelberge: im Sonnen-Winkel meines Oelberges singe und spotte ich alles Mitleids. —«⁶

Ariadne wiederum lautet der ursprüngliche Titel der Rede *Von der grossen Sehnsucht* in der Reinschrift.⁷ Das Ariadne-Motiv ist in Nietzsches gesamtem Werk immer wieder zu finden, insofern ist es nicht verwunderlich, dass Nietzsche ursprünglich plante, eine Rede mit diesem Titel zu versehen. Auch in Zarathustras *heiligem Gelächter*, nachzulesen im Großoktavheft Z I 4,⁸ findet sich die Verbindung zwischen Zarathustra und Ariad-

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 308.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 338 und das Quartheft Z II 4, S. 88.

2 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 202.

3 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 312.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 383 und das Quartheft Z II 4, S. 75.

4 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 313.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 394 und das Quartheft Z II 4, S. 123.

5 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 221.

6 Ebd., S. 221.

7 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 324.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 524 und das Quartheft Z II 4, S. 131.

8 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 13 [1]*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino. München 1999 (*Kritische Studienausgabe*. Band 10), S. 415–444.

ne wieder, so heißt es: »Dionysos auf einem Tiger: der Schädel einer Ziege: ein Panther. Ariadne träumend: ›vom Helden verlassen träume ich den Über-Helden«. Dionysos ganz zu verschweigen.«⁹ Doch ist es nicht nur Ariadne, die hier eine Rolle spielt, sondern auch Dionysos, eine weitere Figur der Mythologie, welche Nietzsche in eigener Auslegung immer wieder gebraucht. So lautete die Nummer drei der letzten Rede des dritten Teils, *Die sieben Siegel*, noch: *Dionysos in der Reinschrift*.¹⁰ Kurz nach Ariadne tritt in der Reinschrift auch Dionysos auf, wenn auch nicht im Haupttitel einer Rede. Obwohl Nietzsche beide expliziten Verweise auf diese Figuren aus den Titeln strich, sind sie jeweils nicht aus den Texten entfernt; sie formen den Text mit und prägen damit auch die Lesart. *Das andere Tanzlied* ist die nächste Rede, für welche in der Reinschrift noch ein ausführlicherer Titel geplant war, nämlich: *Vita femina. – Das andere Tanzlied*.¹¹ Die Betonung auf das weibliche Leben wurde zur Druckvariante hin aus dem Titel entfernt, dennoch spielt die Weiblichkeit in dieser Rede eine entscheidende Rolle. Interessant ist, allerdings ist dies nicht Thema dieser Interpretation, welche Macht letztlich der Weiblichkeit zugesprochen wird, schließlich wird sie als das Leben dargestellt. Gerade aufgrund des Vorwurfs der Misogynie, mit welchem Nietzsche sich *posthum* immer wieder konfrontiert sieht, ist dieser Aspekt durchaus spannend. Es greift zu weit, in Nietzsches Text das bei Volker Elis Pilgrim zu findende Prinzip der spendenden, offenen und gebenden Weiblichkeit, die nicht zwangsläufig auch an das Sexus gebunden sein muss,¹² hinein zu lesen, doch kann insbesondere unter Berücksichtigung dieser Lied-Rede konstatiert werden, dass die Weiblichkeit in Nietzsches Text nicht generell der Männlichkeit untergeordnet ist. Derlei feste Pole sind bei Nietzsche ohnehin nicht zu vermuten; in *Das andere Tanzlied* erscheint die Weiblichkeit gerade als das personifizierte Leben, also als dasjenige, das es zu bejahen gilt, um nicht der christlich-nihilistischen Jenseitigkeitsflucht zu erliegen.

Die letzte von Titeländerungen betroffene Rede ist auch die letzte Rede des dritten Teils, nämlich *Die sieben Siegel. (Oder das Ja- und Amen-Lied)*, welche in der Reinschrift noch

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Erster Halbband: Nachgelassene Fragmente Juli 1882–Winter 1883–1884 Berlin, New York 1984 (Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Viertes Band. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino; unter Mitarbeit von Haase, Marie-Luise)*, S. 232.

Vgl. außerdem Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 594–595 und das Großoktavheft Z I 4, S. 185–238.

9 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 13 [1] (KSA 10)*, S. 433.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Erster Halbband: Nachgelassene Fragmente Juli 1882–Winter 1883–1884 Berlin, New York 1984 (KGW VII/4/1)*, S. 243.

Vgl. außerdem Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 595 und das Großoktavheft Z I 4, S. 201.

10 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 325.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 543 und das Quartheft Z II 4, S. 126.

11 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 324.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 535 und das Quartheft Z II 4, S. 115.

12 Vgl. hierzu Pilgrim, Volker Elis: *Der Vampirmann. Über Schlaf, Depression und die Weiblichkeit. Eine Forschungsnovelle*. Düsseldorf 1989.

Ja! Und Amen! hieß.¹³ Für die Vorstufe wird im Kommentar der *Kritischen Studienausgabe* von Colli und Montinari außerdem der Titel *Die Besiegelung* aufgeführt.¹⁴ Außerdem nahm Nietzsche in den Drucktext auch die Zählung innerhalb der Rede auf. In Klammern setzt er wieder die Liedstruktur, sodass sich dem anderen Tanzlied unmittelbar ein weiteres Lied anschließt, mit welchem der dritte Teil ausklingt. Hinsichtlich der Strukturänderung im Titelaufbau kann abermals keine Tendenz festgestellt werden. Zwar wird *Ariadne* zu *Von der grossen Sehnsucht*, wodurch eine Rede mehr als in der Reinschrift der im ersten Teil etablierten Titelstruktur entspricht, jedoch wird hier der Beweggrund, da später auch *Dionysos* aus dem Titelrang entfernt worden ist, ein anderer gewesen sein als jener, der die Annäherung an die Titelgestaltung des ersten Teils sucht.

2.4 Der Titel und seine Bedeutungen in den einzelnen Teilen: *Also sprach Zarathustra* – zum vierten Teil

Im vierten und letzten Teil sind ebenfalls Änderungen zu verzeichnen. Die erste Änderung findet sich für *Der Bluteigel*; diese Rede wurde in der Reinschrift noch mit *Der Gewissenhafte des Geistes* betitelt.¹ In der Rede findet auch eine Begegnung mit dem gewissenhaften des Geistes statt, jedoch verschiebt sich die Akzentuierung, wenn der Bluteigel im Titel erscheint. Unter einem Bluteigel, obschon er bisweilen zur Heilung oder Linderung bestimmter Beschwerden eingesetzt wird, ist zunächst einmal ein parasitäres Lebewesen gefasst. Dieses saugt an seinem Wirt, um das eigene Leben zu ermöglichen, es nimmt sich das Blut, welches innerhalb des Nietzsche-Kontexts eng mit Leben und Individualität verknüpft ist. Insofern führt die Titeländerung an dieser Stelle auch zu einer negativen Verschiebung der Begegnung. Wobei der Gewissenhafte des Geistes, den Zarathustra trat, nicht selbst der parasitäre Bluteigel ist: Der Getretene kümmerte sich nach eigener Aussage nur noch um Zarathustra und um jenes Tier, das das Blut saugt. Aufgrund des Bluteigels habe er im Sumpf gelegen, sein Arm sei schon zehn Mal gebissen worden, als Zarathustra nach seinem Blute gebissen habe.² Es ist also Zarathustra, der als parasitärer Bluteigel auftritt, so nennt er ihn den großen Gewissens-Bluteigel Zarathustra.³ Interessant scheint in diesem Spiel mit dem Blut und dem Saugen auch die Frage danach, inwieweit es sich hier um den Versuch handelt, dem Anderen ganz nahe zu sein, denn wenn Blut mehr bezeichnet als lediglich die organische Flüssigkeit eines biologischen Organismus, dann hängt die Einverleibung des Blutes auch mit dem Geist zusammen. Das Einverleiben bedeutet dann, eine Verbindung mit dem Anderen einzugehen. Wenn etwas aufgesaugt und verdaut wird, so wird aus dieser Nahrung etwas für den Organismus gebildet: Neue Zellen, neue Energien – neue Gedanken. Etwas Externes wird somit zu etwas Internem: Zarathustra verleibt sich als Bluteigel das Blut des An-

13 Vgl. Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 540 und das Quartheft Z II 4, S. 127.

14 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 325.

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 331. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 587 und das Quartheft Z II 10, S. 50.

2 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 310.

3 Vgl. ebd., S. 311.

deren ein; er begegnet dem Anderen tiefer als es anfänglich vielleicht scheinen mag und so könnte dies auch der Grund sein, weshalb sich Zarathustra über die Worte des Gewissenhaften des Geistes zunächst freut.⁴ Nietzsche gelingt es mit der neuen Überschrift, sowohl Zarathustra als auch den Gewissenhaften des Geistes zusammen in den Titel zu ziehen, denn Zarathustra tritt hier als Blutegel auf, während der Gewissenhafte des Geistes jener ist, der nach den Blutegeln suchte. Gewissermaßen gelingt es hier also, die Einverleibung des Blutegels zu simulieren.

Auch die Rede *Der Zauberer*, welche auf *Der Blutegel* folgt, weist in der Reinschrift einen anderen Titel auf, nämlich *Der Büsser des Geistes*.⁵ Mit dieser Titeländerung wird die Rolle des Zauberers anders betont: Mit seinen Reden, seiner Schwermut, seinen Worten versucht er stets – nicht nur in dieser Rede –, den Anderen in seinen Bann zu ziehen. Er ist nicht bloß ein Büsser des Geistes, sondern eine Figur, die danach trachtet, den Anderen zu verzaubern und damit im eigenen Sinne zu gebrauchen. Der Zauberer ist verbunden mit viel Schein, Manipulation und Spektakel, welches vom eigentlichen Kern ablenkt; er stiftet Verwirrung, um so die eigenen Ziele zu verfolgen und sein Vorgehen bleibt ein rätselhaftes. Somit wäre auch die Buße, sofern er sie als Büsser des Geistes verrichtet, tendenziell eine scheinbare, da er hauptsächlich damit beschäftigt ist, die Anderen in seinen Bann zu ziehen; nicht grundlos wählt Zarathustra für diesen Falschmünzer und Lügner auch den Ausdruck *schlimmer Zauberer*.⁶

Die Folgerede, *Ausser Dienst*, weist in der Reinschrift ebenfalls einen abweichenden Titel auf, nämlich *Der Papst außer Dienst*.⁷ In der Vorstufe wiederum lautet der Titel noch *Der Papst. (Oder: Von den Frommen)*.⁸ Sowohl die Frommen als auch der Papst selbst sind aus dem Titel entfernt worden; in der Rede jedoch geht es weiterhin um den letzten Papst und um die Frommen, wobei jener Papst über den Tod des frömmsten Menschen berichtet, also über einen Menschen, den der Leser bereits kennt: »Nun aber ist er selbst todt, der frömmste Mensch, jener Heilige im Walde, der seinen Gott beständig mit Singen und Brummen lobte.«⁹ Die Streichung der konkreten Figuren, die in der Rede auftreten bzw. über die gesprochen wird, führt dazu, dass der Titel *Ausser Dienst* eine allgemeinere Komponente erhält. Es sind durch den Titel auch allgemeine Fragen zur Überflüssigkeit, zur Vergänglichkeit berührt, wenn sie auch in der Rede selbst wiederum spezifisch auf die Situation der Frommen und des Papstes gemünzt sind.

Dann ist erst wieder die Rede *Vom höheren Menschen* hinsichtlich des Titels genauer zu betrachten. Im Kommentar von Colli und Montinari wird hierzu auf Titelentwürfe eines geplanten Werkes, welche vor den vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* fallen, verwie-

4 Vgl. ebd., S. 311.

5 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 332. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 606 und das Quartheft Z II 9, S. 63.

6 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 317.

7 Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 618 und das Quartheft Z II 10, S. 78.

8 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 334. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 615 und das Quartheft Z II 9, S. 49.

9 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 322.

sen. Hierbei ging es um ein Werk, das vom *höheren Menschen* handeln sollte.¹⁰ In der Notiz aus dem Quartheft W I 2 findet sich der Titel:

»An die höheren Menschen.
Herolds-Rufe eines Einsiedlers.
Von
Friedrich Nietzsche.«¹¹

Ein ähnlicher Entwurf findet sich in einer weiteren Notiz aus dem Oktavheft N VI 9, dieser ist lediglich darin unterschieden, dass *eines Einsiedlers* gestrichen ist, ebenso fehlt dann der Punkt nach dieser zweiten Überschrift und das Wort *von* ist klein geschrieben.¹² Zudem findet sich hier kurz darauf eine weitere Notiz, welches den höheren Menschen näher erläutert:

»Das Alleinsein mit einem großen Gedanken ist unerträglich.

Plan. Ich suche und rufe Menschen denen ich diesen Gedanken mittheilen darf, die nicht daran zu Grunde gehen.

Begriff des höheren Menschen: wer am Menschen leidet und nicht nur an sich, wer nicht anders kann als an sich auch nur ›den Menschen‹ schaffen

— gegen alles genüßliche Beiseitegehen und Schwärmen der Mystiker.

— gegen die ›Arrangirten‹.

— wir Mißrathenen! Höchster Typus! u n s zu erlösen ist ›den Menschen selber‹ erlösen: das ist unser ›E g o i s m u s ! ‹¹³

Damit ist also das Leiden der *höheren Menschen* näher bestimmt: Sie sind nicht des eigenen Seins überdrüssig, sie leiden am Menschen insgesamt, folglich scheint in ihnen das Potential zu schlummern, den Menschen auch überwinden zu wollen. Schließlich bedarf es einer gewissen Motivation, eines bestehenden Leidensdruckes, um aus der Bequemlichkeit der Alltäglichkeit gelockt zu werden und einen solchen Schritt zu wagen. Doch fort von der Begriffserläuterung findet sich hinsichtlich der Titellentwürfe eine weitere nennenswerte Notiz, erneut aus dem Oktavheft N VI 9:

»Der höhere Mensch.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 340.

¹¹ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1884 26 [270] (KSA 11)*, S. 220. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 618 und das Quartheft W I 2, S. 88.

¹² Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884–Anfang 1885 29 [5] (KSA 11)*, S. 338.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 627 und das Oktavheft N VI 9, S. 124.

¹³ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884–Anfang 1885 29 [8] (KSA 11)*, S. 338.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 627 sowie Faksimile Nummer 23 und das Oktavheft N VI 9, S. 122.

Von den Philosophen.
Von den Heerden-Führern.
Von den Frommen.
Von den Tugendhaften.
Von den Künstlern.

Kritik des höheren Menschen.«¹⁴

In diesem Entwurf finden sich bereits jene, die Zarathustra im Laufe seiner Reise schon gefunden hat bzw. die er im vierten Teil einsammeln und in seine Höhle schicken wird. Aus den Entwürfen insgesamt lässt sich nun schließen, dass Nietzsche einerseits insbesondere mit dem *höheren Menschen* intensiv beschäftigt war, andererseits dürfen auch die Heroldsrufe eines Einsiedlers durchaus Beachtung erfahren: Zarathustra ist sowohl zu Beginn als auch zum Ende von *Also sprach Zarathustra* ein Einsiedler. Er muss diesen Weg auch verfolgen, da er andernfalls droht, in der wogenden Masse der Menschen seine eigene Individualität zu verlieren und im Sinne eines Vernichtet-Werdens unterzugehen. Doch stellt er sich dennoch gleichsam eines Heroldes vor die Menschen und lässt seine Rufe erklingen; insofern ist Zarathustra wiederum kein klassischer Einsiedler. Er tanzt zwischen Einsamkeit und Geselligkeit; er versucht sich selbst zu wahren, dabei aber dennoch den Anderen zu berühren, ohne ihn wie ein falscher Zauberer zu verführen. Er will Individuen schaffen, die ihre Rufe erklingen lassen, ohne dass sie nur fahle Kopien eines Anderen wären. All diese Überlegungen kulminieren in diesem Titel; so erklärt sich auch Zarathustras Zerrissenheit im weiteren Verlauf des vierten Teils. Einerseits ist er abgestoßen von seinen Gästen, andererseits fühlt er mit ihnen. Diese Ambivalenz liegt genau darin, dass er zwischen Nähe und Distanz wechseln muss, um sich selbst zu wahren. Denn wenn er sich selbst nicht wahren kann, bleibt wiederum eine auf richtige Begegnung mit dem Anderen verwehrt.

Bei den hier betrachteten Titelentwürfen handelt es sich zwar nicht um eine direkte Vorstufe zum Titel der Rede Zarathustras, allerdings ist der Titel dennoch von diesen vorangehenden Überlegungen zu einem anderen Werk beeinflusst. Nietzsche hat aus dem einstigen *An die höheren Menschen* bzw. *Der höhere Mensch* die Gestaltung des Titels an die etablierte Struktur des ersten Teils angepasst, nämlich *Von den höheren Menschen*. Zarathustra richtet sich nicht schon im Titel *an die höheren Menschen*, sondern er spricht *von* ihnen. Hierin liegt auch der Unterschied, den es auszuweisen gilt, während der Titel *Der höhere Mensch* zunächst keine Richtung anzeigt, sondern eine allgemeine Abhandlung über diesen *höheren Menschen* erwarten lässt, also auch nicht direkt an diesen gerichtet ist.

Für *Das Eselsfest* findet sich noch im Druckmanuskript der Titel *Der alte und der neue Glaube*, bezogen auf die *Unzeitgemäßen Betrachtungen*¹⁵ und das von Nietzsche be-

14 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1884 26 [318] (KSA 11)*, S. 234. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 617 und das Quartheft W I 2, S. 70.

15 Vgl. hierzu auch Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. In ders.: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino. München 2007 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 1), S. 157–242.

kämpfte Werk von David Friedrich Strauß.¹⁶ Dies verfolgt Nietzsche jedoch im gedruckten Text nicht weiter, sondern setzt den Esel und damit das Sinnbild der gesamten Groteske des vierten Teils in den Mittelpunkt. Das Eselsfest wird zum Schauplatz des alten und des neuen Glaubens.

Eine letzte Titelentwicklung kann für *Das Nachtwandler-Lied* festgestellt werden. Der Titel lautet im Handexemplar und in der Großoktav-Ausgabe noch *Das trunkene Lied*.¹⁷ Das Motiv der Trunkenheit findet sich noch immer in der Rede, so heißt es beispielsweise: » — von trunkenem Mitternachts-Sterbeglücke, welches singt: die Welt ist tief und tiefer als der Tag gedacht! «¹⁸ An anderer Stelle ist zu lesen: »Ihr höheren Menschen, was dünket euch? Bin ich ein Wahrsager? Ein Träumender? Ein Trunkener? Ein Traumdeuter? Eine Mitternachts-Glocke?«¹⁹ Auch ist das Wort *wandeln* nicht gänzlich von *trunken* getrennt, sofern an den Schlafwandler und den Schlaftrunkenen gedacht wird. Nietzsche berührt sowohl mit dem *trunkenen Lied* als auch mit dem *Nachtwandler-Lied* eine Sphäre, die jenseits des klaren, wachen Verstandes liegt. Der Leser wird entführt in eine Sphäre des taumelnden, bisweilen gar rauschhaft anklingenden Übergangs. Er bewegt sich an die Grenze des Tages, gen Mitternacht. Mit der Änderung des Titels rückt die Nacht bereits zu Beginn der Rede in den Mittelpunkt, somit wird auch auf die Rede *Mittags* rekurriert, die Tagesstruktur, die den vierten Teil auszeichnet findet sich hier wieder. Sowohl *Mittags* als auch *Das Nachtwandler-Lied*, welches auf die Mitternacht zugeht, markieren jeweils eine Änderung in diesem Teil: *Mittags* beendet Zarathustra das »Sammeln« von Menschen, die er in seine Höhle schickt, im *Nachtwandler-Lied*, so wird der Morgen zeigen, sieht Zarathustra sich mit seiner letzten Versuchung durch den Anderen konfrontiert und findet letztlich seinen Ausgangspunkt für die Begegnung mit dem Anderen, den er in *Das Zeichen*, darlegt. Insofern trägt die Titeländerung dazu bei, die Strukturierung der Rede in einen Tag weiter zu betonen, ohne dabei jedoch das trunkene Element gänzlich zu verlieren.

Für den Aufbau der Titel der jeweiligen Reden, zu welchen abweichende Vorstufen vorliegen, lässt sich erneut sagen, dass hier keine Überarbeitung dahingehend stattgefunden hat, die auf eine andere Ausrichtung in Bezug auf die im ersten Teil etablierte Titelstruktur hinweisen. Zwar wurden manche Titel verändert, doch hängt dieser Arbeitsschritt nicht damit zusammen, weiter von der etablierten Titelstruktur *von/vom* abzuweichen oder wieder an diese heranzurücken. Die Entscheidung, im ersten Teil sehr zuverlässig von dieser Gestaltung Gebrauch zu machen, um dann im zweiten Teil schon mehr und mehr davon abzuweichen, diese Abweichung dann im dritten Teil zu steigern, ehe sie im vierten Teil ihren Höhepunkt findet, scheint also bereits zu einem früheren Zeitpunkt gefallen zu sein und nicht mehr im Rahmen der Änderungen, die von der Reinschrift zum Drucktext vorgenommen wurden, stattgefunden zu haben.

16 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 343.
Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 780.

17 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 343.
Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 794.

18 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 400.

19 Ebd., S. 402.

3 Zur Rede im kommunikativen und internen Sinne

Zunächst einmal enthält die allgemeine Redevorstellung das Bild eines Sprechers, der sich an jemanden oder auch etwas richtet. An eine externe Sphäre wäre eine Rede im kommunikativen Sinne dann gerichtet, wenn sie den Anderen als Wesen, das ebenfalls eine innere Bewusstseinsfähigkeit in sich trägt, d. h. ein *Für-sich-sein* besitzt, anspricht; denn richtet sich die Rede an ein Etwas, das lediglich *an-sich-seiend* ist, so kann hier vom angesprochenen Gegenstand keine Reaktion erfolgen. Eine interne Sphäre wäre Ziel einer Rede, die beispielsweise ein Selbstgespräch darstellt, also nicht das Element des Anderen, sondern die Rekursion auf das eigene Selbst aufweist. Doch auch hier ist ein *Für-sich-sein* angesprochen, somit kann das angesprochene Redeziel – auch wenn es das eigene Selbst ist – reagieren. Hierunter ist beispielsweise die Ansprache Zarathustras an sein Herz zu fassen; zwar ist es durchaus ein Unterschied, ob es heißt, Zarathustra redete zu sich selbst oder ob er zu seinem Herzen sprach, da mit dem Herzen noch weitere Aspekte hinzutreten, die Rede selbst ist dennoch nicht an eine externe Sphäre gerichtet, sondern zielt auf das Innere Zarathustras. Schwieriger einzuordnen sind die Reden und Ansprachen, die Zarathustra an objekthafte Dinge richtet, insbesondere die Rede an die Sonne. Wenn ein Objekt angesprochen wird, so ist dies zwar auch etwas außerhalb des eigenen Selbst, da jedoch die Seinsweise des *Für-sich* hierbei nicht gegeben ist, bleiben die Worte unbeantwortet und ohne jedwede Reaktion. Es liegen hier keine Reden im kommunikativen Sinne vor. Es sei denn, diese Reden sollen wiederum an den Sprecher selbst gerichtet sein, womit sie ähnlich einzuordnen wären wie die Reden Zarathustras zu seinem Herzen. Auch diese wenden sich folglich nicht an die externe Sphäre des Anderen, sondern zielen auf den Redner Zarathustra selbst. Dennoch markiert gerade die Rede an die Sonne den Eintritt in die Sphäre des Anderen, weswegen diese Ansprache auch gesondert zu betrachten sein wird: Zarathustra fasst den Entschluss, zum Anderen hinabzusteigen, und zwar während bzw. nachdem er die Sonne angesprochen hat. Die Sonne markiert eine Grenze, die Zarathustra zu überqueren gedenkt: Von der Einsamkeit hin zum Anderen.

Ebenso schwierig einer Gerichtetheit zuzuordnen sind die Reden, die Zarathustra für seine Tiere hält bzw. die er an diese richtet. Zarathustras Tiere treten durchaus als Wesen auf, die ein *Für-sich-sein* in sich tragen; sie können gar konkret mit Zarathustra interagieren und kommunizieren, und zwar weit über die übliche Interaktion und Kommunikation zwischen einem Tier und dem Menschen hinaus. Zwar wird auch hier die Auseinandersetzung des Sprechers mit sich selbst durchaus sichtbar, doch bleibt das Angesprochene nicht völlig ohne Reaktion, sondern kann auf die Worte bezogene Handlungen vollziehen, die kausal mit diesen Worten zusammenhängen. Folglich gilt für Tiere, insbesondere für Zarathustras Tiere, die zudem auch ein Verständnis der Worte Zarathustras aufweisen, dass eine Ansprache an sie nicht *per se* als nach innen gerichtete Ansprache zu werten ist. Dennoch werden die Kommunikationssituationen, die zwischen Zarathustra und seinen Tieren dargestellt werden, eher einem internen Bereich zuzuordnen sein, und zwar deshalb, weil Zarathustra sich mit den Reden an seine Tiere dem menschlichen Anderen als *für-sich-seiender* Kommunikationspartner, entzieht. Er wendet sich damit ab von der externen Sphäre dieses Anderen und kehrt in seine eigene zurück. Zudem sind

Zarathustras Tiere sehr eng an Zarathustra gebunden, sie sind fast schon als Teil von Zarathustra zu sehen. Insofern kann die Innerlichkeit der Rede behauptet werden. So erst kann sich eine Nähe jenseits der Rationalität entwickeln. Nun verstehen Zarathustras Tiere allem Anschein nach zwar Zarathustras Worte, doch muss dem Verständnis eine Annäherung vorausgehen, eine Bindung, die mittels empathischem Einfühlungsvermögen jenseits der Sprache eine Basis für die Interaktion geschaffen hat, sodass sie miteinander kommunizieren können. Für den Leser sind jene Interaktionen im Text nachlesbar; hier hat die Annäherung des Menschen Zarathustra und seinen Tieren aber längst stattgefunden.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die allgemeine Vorstellung der Rede bedeutet, jemand spreche, und zwar entweder an eine externe Sphäre eines Anderen gerichtet oder zu sich selbst; und dies bedeutet darüber hinaus, dass die Reden Zarathustras auch von Zarathustra gesprochen sein müssten, um dieser Redevorstellung zu entsprechen. Genau an dieser Stelle ist die Erzählperspektive relevant, denn wie stellt sich die Rederichtung dar, wenn der Erzähler der dritten Person¹ die Situation beschreibt, ehe er Zarathustra das Wort übergibt? Im vierten Teil wird es gar so sein, dass die einzelnen Abschnitte kaum noch als Reden erscheinen, sondern der Erzähler Zarathustra durch den Tag und seine Begegnungen begleitet.

Es wird nicht nur mit der formalen Erwartung hinsichtlich des Aufbaus einer Rede gespielt; die sich verändernde Erzählperspektive gibt zudem bereits in der *Vorrede* zu verstehen, dass hier nicht die geläufige Vorstellung von *Reden* und ihrer schriftlichen Fixierung gegeben ist. Eine Rede, die einem Leser vorliegt, trägt üblicherweise ihren Titel und setzt dann direkt im Redetext ein, wie dies beispielsweise in *Von den drei Verwandlungen* durchaus der Fall ist. Lediglich äußere Informationen (wann wurde diese Rede zu welchem Anlass von wem gehalten) sind jenseits des Redetextes zu erwarten, aber keinesfalls ein Erzähler, der die Situation darlegt, den Weg des Redners beschreibt, und zwar innerhalb dessen, was bereits unter den Titel der Rede fällt. Zudem ist der Part des Erzählers nicht immer konsequent abgesetzt, sodass fließende – gar unmarkierte – Übergänge die Frage nach der Erzählperspektive nie verschwinden lassen. Somit ist die Erzählperspektive zwar nicht gleichbedeutend mit der Gerichtetheit der einzelnen Reden, doch heißt dies, dass die Gerichtetheit der Rede nicht nur dergestalt verstanden werden kann, dass es sich um eine schriftlich fixierte Rede im herkömmlichen Sinne handelt. Insofern ist es die Haltung der Figur Zarathustras, die für die Beurteilung, ob eine Rede an eine externe oder eine interne Sphäre gerichtet ist, entscheidend sein wird; insbesondere deshalb, weil manche Rede durchaus eher einem Erzähltext gleichkommt denn einer Rede. Somit wäre theoretisch denkbar, dass eine Rede, in der Zarathustra überhaupt keine Rede hält, den Anderen anspricht, während eine von Zarathustra im üblichen Verständnis gehaltene Rede sich von diesem Anderen absetzt.

1 Wenn nicht anders erwähnt, so handelt es sich bei dem Ausdruck *Erzähler* im Folgenden immer um den Erzähler der dritten Person und nicht um den Ich-Erzähler Zarathustra oder einen weiteren Erzähler.

4 Die Zu- und Abwendung zum Anderen als Gestaltungselement:

Rederichtung und Erzählperspektive

An dieser Stelle werden hinsichtlich der Erzählperspektive und der Gerichtetheit der Rede zunächst Strömungen erfasst: Wie gestaltet sich der erste Einstieg in die jeweiligen Reden, was offenbart sich auf den ersten Blick? Für eine detaillierte Analyse bei einzelnen Fragen muss auf die Interpretation der ausgewählten Reden verwiesen werden, um etwaige Auffälligkeiten in konkreten Interpretationszusammenhängen zu betrachten. Behauptet werden kann allerdings, dass die Perspektive ein stetig schwärendes Problem innerhalb von *Also sprach Zarathustra* darstellt: Es liegt keine einheitliche Erzählinstanz vor, auf die sich der Leser verlassen könnte. Bereits die Vorrede Zarathustras weist hier sowohl Probleme hinsichtlich der Perspektive als auch der Gerichtetheit auf. So suggeriert der Titel *Zarathustra's Vorrede* nämlich, dass Zarathustra hier eine Rede hält. Im Text findet der Leser dann aber den Erzähler, der Zarathustras Situation erläutert. Zwar erhält auch Zarathustra selbst das Wort, wenn er die Sonne anspricht, dennoch ist es hier der Erzähler, der federführend agiert. Im fünften Teil der *Vorrede* markiert der Erzähler sogar explizit das Ende der Vorrede Zarathustras, indem er wissen lässt, dass die erste Rede Zarathustras an dieser Stelle ende, und zwar jene Rede, die auch *die Vorrede* heiße.¹ Das Ende der Vorrede Zarathustras ist inhaltlich im fünften Teil der Vorrede zu finden, und zwar nachdem Zarathustra zu den Menschen auf dem Markt gesprochen hat. Formal, da der Titel *Zarathustra's Vorrede* alle zehn Teile bezeichnet, ehe dann *Die Reden Zarathustra's* folgen, ist hier jedoch gerade einmal die Hälfte der Abschnitte der Vorrede erreicht. Unter dem Titel *Zarathustra's Vorrede* findet der Leser keine zehnteilige Vorrede Zarathustras, sondern stattdessen eine kurze Erläuterung der Situation der Figur Zarathustra; den Gang ins Gebirge, die Einsamkeit, der Untergang, der ihn wieder zu den Menschen treibt.

Die *Vorrede* erweist sich auch bei der Betrachtung der Gerichtetheit der Reden als eine solche, der ein Sonderstatus zuzusprechen ist. Denn wenn ein Erzähler durch die *Vorrede* führt, müssen wir fragen, ob diese nun vom »Vorredner« an eine interne oder externe Sphäre gerichtet ist. Für die eigentliche Vorrede, die im dritten Teil der *Vorrede* beginnt, können wir wohl eine externe Sphäre behaupten. Wie verhält es sich aber mit dem übrigen Text der zehnteiligen *Vorrede*?

Die Rede an die Sonne, die Zarathustra zu Beginn der *Vorrede* hält, wird vom Erzähler begleitet, Zarathustra selbst richtet seine Ansprache tendenziell nach innen, schließlich ist die Sonne kein Anderer im Sinne eines *für-sich-seienden* Wesens. Allerdings markiert die Rede an die Sonne bereits die Sehnsucht Zarathustras, zum Anderen zu gelangen. Im zweiten Teil der *Vorrede*² findet sich dann schon die erste Begegnung mit einem anderen Menschen, dem Heiligen im Wald. Hier vollzieht sich auch das erste Gespräch des gesamten Textes, jedoch noch immer nicht die eigentliche Vorrede Zarathustras.

Mit dem konkreten Hinweis seitens des Erzählers auf das Ende der Vorrede der Zarathustra-Figur im fünften Teil von *Zarathustra's Vorrede* wird erneut das Thema der Schriftlichkeit und der Mündlichkeit präsent, damit auch der Vermittlungsakt von einem *Ich* zu einem *Du*. Schließlich bezieht sich die Überschrift auf alle zehn Teile der *Vorrede*,

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 20.

2 Vgl. ebd., S. 12–14.

nicht bloß auf eine Rede, die Zarathustra im Rahmen dieser zehn Teile an die Menge auf dem Marktplatz richtet. Insofern bedeutet der Titel nicht nur, dass hier die Vorrede der Zarathustra-Figur zu lesen ist, vielmehr trägt der Titel den Bedeutungsgehalt ›Die Vorrede des Buches *Also sprach Zarathustra*, die auch *Zarathustra's Vorrede* enthält‹. Denn die zehnteilige *Vorrede* ermöglicht es dem Leser, die einsetzenden Reden Zarathustras, die auf diese *Vorrede* folgen, besser zu situieren; es liegt also nicht bloß die erste Rede Zarathustras vor, obwohl jene sich auch innerhalb von *Zarathustra's Vorrede* finden lässt, sondern eine Einleitung zu *Also sprach Zarathustra*. Die konkrete erste Rede Zarathustras wiederum muss reduziert werden auf die Situation des Marktes, in der Zarathustra zu den Menschen spricht; durch die Worte des Erzählers erschließt sich nun auch, dass diese Rede als Vorrede Zarathustras im engeren oder konkreten Sinne zu bezeichnen ist.

Es ist nicht ungewöhnlich, dass zu Beginn eines längeren Textes ein Prolog oder eine Einleitung vorliegen, hinsichtlich dieser Einleitung fällt – nicht zuletzt durch die Kommentierung des Erzählers innerhalb der Einleitung – jedoch das Folgende auf:

a) Der Titel *Zarathustra's Vorrede* erweckt den Eindruck, Zarathustra beginne mit einer Rede. Diese Erwartung wird nicht erfüllt, da ein Erzähler die Ereignisse *vor* der Vorrede und *nach* der Vorrede darstellt, d. h. es zeigt sich mehr, als durch den Titel zunächst angekündigt worden ist.

b) Die explizite Erwähnung des Endes der Vorrede Zarathustras im Text rückt den Titel selbst in den Vordergrund: Diese Erwähnung verweist auf den Titel und stellt somit auch zur Schau, dass das unter dem Titel Stehende über das im Text als *Vorrede* Bezeichnete hinausgeht.

Punkt a) bezieht sich zunächst auf das Spiel mit den Erwartungen des Lesers, das sich auch hinsichtlich der Frage nach der Perspektive im Textverlauf oder im Aufbau der einzelnen Reden zeigt. Punkt b) betrifft das Einbeziehen der Form in den Inhalt: Wenn ein Titel auf diese Weise im Inhalt auftritt, allerdings nicht identisch mit dem ist, was der Titel letztlich umfasst, dann wird ein formaler Aspekt thematisiert. Zugleich ist damit auch die Frage der Vermittlung thematisiert. Wird die Form eines Textes beim Leser präsent, dann ist auch das Medium der Vermittlung gegenwärtig und somit die Problematik der Vermittlung zumindest im Ansatz berührt.

Für die Gerichtetheit der *Vorrede* ergibt sich hieraus, dass sie sich an ein Außen wendet, da der Leser durch dieses Spiel mit Inhalt, Form und Erwartung deutlich gefordert ist.

Schließlich liegt nicht nur die Vorrede einer Figur namens Zarathustra vor, sondern auch eine Einleitung, die zum einen dem Leser weitere Informationen und Einblicke gewährt, zum anderen transportieren Titel und Text zugleich ein zugrundeliegendes Problem von *Also sprach Zarathustra*, nämlich das der Vermittelbarkeit.

Zarathustra setzt sich zwar zunächst in seiner Rede an die Sonne mit sich selbst intern auseinander, doch ist bereits in der Ansprache an die personifizierte Sonne eine Wendung nach außen zu erkennen, obwohl noch kein Anderer im Sinne eines fremden *Fürsich-seins* angesprochen ist. Zudem ist das Ergebnis dieser Rede die Wendung, dass Zarathustra hinabsteigen will zu den Menschen.³

3 Die Wendung vollzieht sich zwar schon zuvor, und zwar in der Verwandlung des Herzens Zarathustras, doch ist die Rede an die Sonne dann zumindest noch als Ausformulierung der Folgen dieser

Jene interne Ausrichtung wird in der *Vorrede* mehr und mehr verlassen: Zarathustra begegnet im zweiten Teil dem Heiligen im Wald, mit dem das erste Gespräch nach seinem einstigen Aufstieg ins Gebirge folgt. Im dritten Teil spricht er zu der Menge, wendet sich damit nicht nur an *einen* Anderen, sondern an *viele*. Da er dort jedoch unverstanden bleibt, findet sich in der *Vorrede*, nachdem der Seiltänzer sein erster, aber toter Gefährte war, sein Entschluss, wem er zukünftig als *Anderen* begegnen möchte; er stellt fest, dass er, sofern er auf Verständnis aus sei, Gefährten brauche und nicht die Herde selbst.⁴ Erst an dieser Stelle spezifiziert Zarathustra seinen Adressatenkreis; dies geschieht nicht bereits durch einen Versuch der Widerspruchsauflösung von *Alle und Keinen* im Titel. Der Text wird eingeleitet mit dem Blick, der sich aus der reinen Sphäre des *Für-sich-seins* im erhabenen Gebirge zum Anderen wendet. Zu Beginn steht die Entscheidung Zarathustras, zum Anderen zu sprechen; er überlegt sich sogar eine Strategie, wie es gelänge, am besten zum Anderen zu sprechen, nämlich durch das Finden von Gefährten. Folglich ist die *Vorrede* an eine externe Sphäre gerichtet, hier ist keine Abwendung vom Anderen zu erkennen.

Die erste Rede Zarathustras, die auf die *Vorrede* folgt (*Von den drei Verwandlungen*), beginnt direkt mit Zarathustras Worten. Hierbei wird nicht, wie möglicherweise durch die Dominanz des Erzählers in der *Vorrede* denkbar wäre, mit Anführungszeichen kenntlich gemacht, dass eine Figur des Textes spricht; Zarathustras Rede setzt direkt ein.⁵ Sie endet jedoch wieder mit der Perspektive des Erzählers, wobei die Rede Zarathustras zunächst unmarkiert, also ohne schließende Anführungszeichen, endet: Der Erzähler wird allerdings mittels einer Leerzeile von der übrigen Rede abgesetzt, sodass eine optische Trennung zwischen diesen beiden Perspektiven gegeben ist.⁶

Der Wechsel der Erzählperspektive ist im Text nicht immer durch Anführungszeichen deutlich markiert, wodurch sich an manchen Stellen durchaus Zuordnungsschwierigkeiten ergeben. So scheint in der nächsten Rede, *Von den Hinterweltlern*, zunächst ein Erzähler in der dritten Person über Zarathustra zu berichten: »Einst warf auch Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt.«⁷

Doch der weitere Erzählverlauf, bereits im anschließenden Satz, lässt die Vermutung zu, dass Zarathustra von sich in der dritten Person spricht. Eine solche Selbstbezeichnung ist durchaus denkbar, obwohl dies in der deutschen Gegenwartssprache eher unüblich erscheint. Zudem vermittelt das Ersetzen des Pronomens *ich* durch den eigenen Namen eine gewisse Distanz zur eigenen Existenz. Einige Zeilen nach dieser Redeeinleitung wiederholt sich der erste Satz übrigens mit kleinen Modifikationen, nun heißt es: »Also warf auch ich einst meinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern.«⁸ Mit diesen Modifikationen kommt folgendes zum Ausdruck: *also* bezieht sich auf die vorangestellte Sicht auf die Welt, die auch Zarathustra einst mit den Hinterweltlern teilte. Er spricht von sich in der dritten Person, da er von dieser Sicht Abstand genommen hat, in-

Verwandlung zu sehen.

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 25.

5 Vgl. ebd., S. 29.

6 Vgl. ebd., S. 31.

7 Ebd., S. 35.

8 Ebd., S. 35.

sofern eine Distanz zu seinem früheren Denken gewinnen konnte. Dass nun in Zeile 17 *ich* steht, hängt auch mit der eigenen Identifizierung zusammen, denn an dieser Stelle beschreibt Zarathustra nun nicht länger, wie er einst die Welt sah, sondern er beginnt, von dem Gott zu sprechen, den er schuf, spricht vom sich-Überwinden und sagt damit etwas über seinen gegenwärtigen Standpunkt aus.⁹ Daher ist diese Rede also auch eine Rede, die Zarathustra selbst spricht, und zwar ohne einleitende Worte des Erzählers, jener ergreift erst wieder mit dem abschließenden Phraseologismus *Also sprach Zarathustra* das Wort; ist also nicht gänzlich eliminiert, tritt aber in dieser Rede sowohl hinter die Figur Zarathustra als auch hinter den Erzähler Zarathustra zurück; denn Zarathustra übernimmt in dieser Rede auch den Bereich des Erzählers und ist in dieser Rede nicht bloß Figur.

Man könnte auch annehmen, der Erzähler erzähle grundsätzlich den gesamten Text, Zarathustra sei stets Figur, auch dann, wenn die Kennzeichnung mittels Anführungszeichen der Figurenrede fehlen. Hier wären die Worte *Also sprach Zarathustra* der Beleg dafür, dass es die Imitation des Erzählers ist, bemüht, jedes Detail zu erfassen, also auch die Erzählweise und die exakte Wortwahl mit *ich* usw., darzustellen. Doch auch wenn dies angenommen wird, ändert dies letztlich nichts daran, dass ein Wechsel der Perspektive eintritt. In diesem skizzierten Falle nämlich wäre es der Erzähler, der von Zarathustras Untergang und seinen Reden berichtet, also bemüht ist, Zarathustras Perspektive einzunehmen, um sie dann zu vermitteln. Der Wechsel der Perspektive bliebe davon folglich unberührt, das Vermittlungsproblem hingegen wäre weiterhin deutlich: Wenn der Erzähler *also* berichtet, wie Zarathustra sprach, in und auf welcher Weise, wenn dies wiederum durch ein Buch erst in die Sphäre des Anderen gelangt, dann ist die Mittelbarkeit offenkundig, die unterschiedlichen Stationen des Transportes der Reden werden damit paraphrasiert.

Es ist bzgl. der Erzählinstanz zu bemerken, dass schon zu Beginn keine verlässliche, erwartungsstabile Ebene besteht. Vielmehr ist der Leser auch hier gefordert, Sprüngen und Brüchen, teilweise gar recht plötzlich (scheinenden) Wechseln zu folgen und sie nachzuvollziehen. Der Leser wird nicht mittels eines zuverlässigen Erzählers durch den Text geführt – die permanente Achtsamkeit ist notwendig. Sie ist es auch deshalb, weil sich anhand jener perspektivischen Fragen auch eine Entwicklung respektive Veränderung zwischen den einzelnen Teilen erkunden lässt, die wiederum auf den Leser, dessen Erwartungen und damit auch auf dessen Beziehung zu den Äußerungen im Text und dessen Gestaltung, verweist, d. h. auf eine externe Sphäre.

4.1 Die Perspektive und Gerichtetheit der Rede im ersten Teil

In *For whom the sun shines* erwähnt Alexander Nehamas den Bruch, der sich zwischen den Teilen von *Also sprach Zarathustra*, insbesondere zwischen dem zweiten und dritten Teil vollzieht. Er stellt die These auf, dass die ersten beiden Teile eine Wendung zu einer externen Sphäre enthalten, während die letzten beiden Teile sich dem Anderen mehr und mehr entziehen.¹ Diese Überlegung ist für die Frage nach dem Anderen von großer Be-

9 Vgl. ebd., S. 35–36.

1 Vgl. hierzu insbesondere: Nehamas, Alexander: *For whom the sun shines*, S. 127–130.

deutung, da sie die Begegnung mit dem Anderen und das Verhalten diesem Anderen gegenüber betrifft.

Warum sich die Einstellung Zarathustras ändert, wird zu erörtern sein, allerdings sei bereits an dieser Stelle darauf verwiesen, dass auch das Motiv der Verwandlung, welches bereits in der *Vorrede* erscheint, im Text immer wieder auftreten wird.² Die Änderung der Einstellung zum Anderen seitens Zarathustras ist – so ist zu vermuten – verbunden mit der Schwierigkeit der Vermittlung des von Zarathustra zu vermitteln Gewünschten. Doch zunächst folgt ein Überblick zu der Gerichtetheit der Reden und der Erzählperspektive im ersten Teil. Denn auch die Erzählperspektive stellt sich im ersten Teil anders dar als im vierten. Ist im vierten, wie gezeigt werden wird, der Erzähler weitaus präsenter, tritt Zarathustra als perspektivische Größe im ersten Teil weitaus häufiger auf: Wenn die *Vorrede* bei der Zählung der Reden des ersten Teils außen vor bleibt, dann ergibt sich für diesen ersten Teil folgendes Bild: Von 22 Reden beginnen vierzehn recht eindeutig mit der Perspektive Zarathustras, wobei eine fünfzehnte hinzutritt, nämlich *Von den Hinterweltlern*, die zwar mit der dritten Person einsetzt, jedoch als Rede von Zarathustra über sich selbst zu werten ist.

Folgende Reden setzen also direkt mit den Worten Zarathustras ein und sind aus dessen Perspektive erzählt, wobei der Erzähler nicht gänzlich fehlt, er tritt abgesetzt durch eine Leerzeile jeweils am Ende mit dem Schlussphraseologismus auf: *Von den drei Verwandlungen*, *Von den Hinterweltlern* (trotz des Beginns in der dritten Person), *Von den Verächtern des Leibes*, *Von den Freuden- und Leidenschaften*, *Vom bleichen Verbrecher*, *Vom Lesen und Schreiben*, *Von den Predigern des Todes*, *Vom Krieg und Kriegsvolke*, *Vom neuen Götzen*, *Von den Fliegen des Marktes*, *Von der Keuschheit*, *Vom Freunde*, *Von der Nächstenliebe*, *Vom Wege des Schaffenden* und *Von Kind und Ehe*.

Es kann über fast alle Reden des ersten Teils ausgesagt werden, dass sie sich an eine externe Sphäre richten. In seiner ersten Rede nach der *Vorrede* spricht Zarathustra seine Hörer direkt an: »Drei Verwandlungen nenne ich euch [...]«,³ in *Von den Hinterweltlern* heißt es: »Ach, ihr Brüder [...]«,⁴ in *Von den Verächtern des Leibes* will Zarathustra den Verächtern des Leibes sein Wort sagen.⁵ »Mein Bruder«⁶ sagt Zarathustra in *Von den Freuden- und Leidenschaften*, in *Vom bleichen Verbrecher* spricht er die Richter und Opferer direkt an: »Ihr wollt nicht tödten, ihr Richter und Opferer [...]«,⁷ in *Vom Lesen und Schreiben* wird die externe Sphäre deutlich, wenn Zarathustra sich von den übrigen Menschen absetzt, indem er sagt »Ich empfinde nicht mehr mit euch«,⁸ obwohl er sich hierbei auch von diesen ausschließt, denn wer nicht mehr mit einer Gruppe empfindet, distanziert sich. Doch ist hier keine grundsätzliche Abkehr zu konstatieren: Zarathustra will auch hier noch den Anderen erreichen, indem er ihnen erläutert, wie er zum Lesen und Schreiben und zu den Herdenmenschen steht. In *Vom Baum am Berge* spricht Zara-

2 Der Einsiedler bezeichnet Zarathustra als *verwandelt* (KSA 4, S. 12), die erste Rede Zarathustras trägt den Titel *Von den drei Verwandlungen* (KSA 4, S. 29). Folglich setzt der Text durchaus unter dem Motiv der Verwandlung ein, die auch an späteren Stellen immer wieder behauptet wird.

3 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 29.

4 Ebd., S. 35.

5 Vgl. ebd., S. 39.

6 Ebd., S. 42.

7 Ebd., S. 45.

8 Ebd., S. 48.

thustra mit dem Jüngling, d. h. es findet eine Interaktion mit einem Anderen statt.⁹ In dieser Rede leitet der Erzähler die Situation ein; Zarathustras Rede wird markiert, wenn es heißt »Zarathustra fasste den Baum an, bei welchem der Jüngling sass, und sprach also: [...]«,¹⁰ die folgenden Worte Zarathustras sind jedoch nicht mittels Anführungszeichen als wörtliche Rede kenntlich gemacht.¹¹ So setzt sich die Gerichtetheit der Reden im ersten Teil fort:

Von den Predigern des Todes. Zarathustra spricht zu seinem Hörer: »Ich will sie euch noch in anderen Farben zeigen.«¹²

Vom Krieg und Kriegsvolke. Zarathustra richtet die Rede an die Brüder im Krieg, er schließt mit der Verwendung des Pronomens *wir* sogar sich selbst ein: »Von unsern besten Feinden wollen wir nicht geschont sein, und auch von Denen nicht, welche wir von Grund aus lieben.«¹³

Vom neuen Götzen. Zarathustra spricht in dieser Rede abermals zu seinen Brüdern: »Meine Brüder [...]«.¹⁴

Von den Fliegen des Marktes. Wieder wendet Zarathustra sich an eine externe Sphäre: »Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit!«¹⁵ Obwohl hier der Ratschlag Zarathustras den Rückzug aus der externen Sphäre enthält, wendet Zarathustra sich einer kommunikativen Situation zu; das Thema ist zwar eines, dass die Abkehr vom Anderen impliziert, die Richtung der Rede Zarathustras ist jedoch einem Anderen zugewandt. So nimmt sich Zarathustra auch in *Vom Lesen und Schreiben* von denen aus, mit welchen er nicht mehr empfindet. Doch auch diese Abkehr ist keine absolute Abkehr, schließlich kommuniziert er noch.

Von der Keuschheit. Auch hier ist eine externe Sphäre angesprochen: »Dass ihr doch wenigstens als Thiere vollkommen wäret!«¹⁶ Jene externe Sphäre ist derart angesprochen, dass Zarathustra um ein Verständnis bemüht ist. In den Reden des ersten Teils ist festzustellen, dass Zarathustra redet, um seine Gedanken zu vermitteln: Er will schenken und austeilen.

Vom Freunde. Bereits der Titel enthält hier die Richtung an eine externe Sphäre, denn *Freund* impliziert den besonderen Anderen, der einem *Ich* in bestimmter Art und Weise verbunden ist. Ähnlich wie in *Vom Krieg und Kriegsvolke* wendet Zarathustra sich nicht nur an einen Anderen, sondern integriert sich selbst in die Sphäre des Anderen bzw. integriert den Anderen in seine eigene Sphäre, indem er das Pronomen *uns* gebraucht: »Unser Glauben an Andere verräth, worin wir gerne an uns selber glauben möchten. Unsre Sehnsucht nach einem Freunde ist unser Verräther.«¹⁷

Von tausend und Einem Ziele. »Wahrlich, mein Bruder, erkanntest du erst eines Volkes Noth [...]«¹⁸ heißt es in der Rede, die zu Beginn einen Einblick in die Reisen Zarathustras

9 Vgl. ebd., S. 51–52.

10 Ebd., S. 51.

11 Vgl. ebd., S. 51–54.

12 Ebd., S. 55.

13 Ebd., S. 58.

14 Ebd., S. 61.

15 Ebd., S. 65.

16 Ebd., S. 69.

17 Ebd., S. 71.

18 Ebd., S. 74.

gewährt, denn der Leser erfährt hier, dass Zarathustra bereits viele Länder und viele Völker gesehen und entdeckt habe. Insofern ist der Andere auch hier Thema und überdies auch als brüderlicher Gesprächspartner angesprochen. Eingeleitet wird diese Rede¹⁹ in der dritten Person, Zarathustra habe viele Länder und Völker gesehen. Der erste Absatz ist gänzlich in der dritten Person gehalten. Erst in der achten Zeile erscheint das Wort *ich*: »also fand ich's.«²⁰ Hier ist eine ähnliche Situation gegeben wie in *Von den Hinterweltlern*; es ist durchaus zu überlegen, ob Zarathustra die Rede direkt beginnt, allerdings wieder mit einem distanzierenden Sprechen von sich selbst in der dritten Person, ehe er zum *Ich* übergeht. Erneut finden sich keine Anführungszeichen, die eine eindeutige Zuweisung zu einem Erzähler und der Zarathustra-Figur ermöglichen, folglich muss diese Rede als eine gewertet werden, die in ihrer Perspektive nicht sogleich eindeutig erscheint.²¹

Von der Nächstenliebe. Zarathustra wendet sich auch in dieser Rede an seine Hörer, also an ein Außen: »Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür.«²² *Vom Weg des Schaffenden*. Erneut wird von Zarathustra ein Bruder angesprochen, also ein *nicht-Ich*: »Willst du, mein Bruder, in die Vereinsamung gehen?«²³ Abermals wird mit *Vereinsamung* auch der Rückzug aus einer interaktiven Situation thematisiert, und zwar ein aktiver, denn wenn es eine Frage des Wollens, des Entscheidens, ist, so geschieht die Vereinsamung nicht einfach, sondern muss gewählt und bewusst *gegangen* werden. *Vom alten und vom jungen Weiblein*. Auch diese Rede, die wohl aufgrund der Peitschen-Aussage²⁴ eine der am häufigsten zitierten Passagen in Nietzsches Werk enthält, ist an eine externe Sphäre gerichtet, denn hier findet ein Gespräch statt; es wird sogar ein Gespräch über ein Gespräch dargestellt.²⁵ In dieser Rede ist überdies der Erzähler zwischengeschaltet, allerdings sind es nicht die Worte des Erzählers, die zu Beginn stehen, sondern die wörtliche Rede eines Anderen, der Zarathustra eine Frage stellt. Der Erzähler tritt in diesem Gespräch kaum auf, auffallend ist allerdings, dass Zarathustra auf die Frage antwortet, ohne dass seine Worte wiederum – gleich jenen des anderen Sprechers – in Anführungszeichen gesetzt wären. Unterbrochen sind die Worte Zarathustras durch den Erzähleinschub »sprach Zarathustra.«²⁶ Hiermit erschöpft sich in dieser Rede bereits (fast) die Rolle des Erzählers, denn berichtet Zarathustra über sein Gespräch mit

19 Der Entschluss, *Von den Hinterweltlern* den Reden zuzuweisen, die Zarathustra direkt einleitet und *Von tausend und Einem Ziele* hier als oszillierend bestehen zu lassen, ist darin begründet, dass in *Von den Hinterweltlern* durch die fast wörtliche Wiederaufnahme der anfangs verwendeten Wörter und der Rückschau auf die einstige Sicht Zarathustras, die vor dem Gebrauch des Personalpronomens *ich* liegt, eher ein Hinweis auf Zarathustra als Sprecher vorhanden ist.

20 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 74.

21 Vgl. ebd., S. 74–76.

22 Ebd., S. 77.

23 Ebd., S. 80.

24 Zu der aus dieser Passage häufig geschlossenen Meinung Nietzsches über Frauen, die meist misogyn gewertet wird, schreibt Nehamas anschaulich, dass diese Äußerung hier nicht nur *nicht* von Zarathustra gesprochen wird (erst recht also *nicht* Nietzsche), sondern dass die Peitsche darüber hinaus in *Das andere Tanzlied* kein erfolgversprechendes Instrument zur Verständigung ist. Insofern ist diese misogynie Lesart als Irrtum zu werten, da es schließlich in dieser Rede darauf ankommt, zu kommunizieren und nicht, sich den Anderen bzw. die Andere mittels der Peitsche gefügig zu machen. Vgl. Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 131–132.

25 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 84–86.

26 Ebd., S. 84.

dem alten Weiblein, d. h. die Perspektive ist die des Zarathustras. Erst am Ende ist es wieder der Erzähler, der *Also sprach Zarathustra* am Schluss der Rede verlauten lässt. Dennoch kann diese Rede nicht jenen zugeordnet werden, in welchen Zarathustra direkt zu sprechen beginnt, schließlich ist der Erzähler in Zarathustras Rede mit dem genannten kleinen Einschub präsent. Dass beide Erzählperspektiven jedoch sehr eng miteinander verwoben sind, wird auch dadurch deutlich, da die Rede des Anderen mittels Anführungszeichen abgesetzt ist, Zarathustras Worte jedoch unmarkiert beginnen.²⁷

Vom Biss der Natter. Auch hier liegt eine kommunikative Situation vor, nämlich zunächst das Gespräch Zarathustras mit der Natter und Zarathustras Erzählung über jenes Gespräch, die er wiederum an seine Jünger richtet.²⁸ Auch begegnet uns wieder der Erzähler, der die Situation schildert: Der schlafende Zarathustra unter dem Feigenbaum wird dargestellt, die Begegnung mit der Natter erzählt. Hier werden die Worte, die Zarathustra an die Natter, die sich von ihm abwendet, spricht, mittels Anführungszeichen gekennzeichnet. Jene Unterredung mit der Natter wiederum ist in dieser Rede eine Erzählung, die Zarathustra einstmals seinen Jüngern berichtete, die ihn dann wiederum nach der Moral der Geschichte fragen. Die Antwort, die Zarathustra ihnen darauf gibt, wird vom Erzähler erneut angekündigt: »Zarathustra antwortete darauf also: [...]«,²⁹ jedoch anschließend nicht mittels Anführungszeichen abgesetzt. Obwohl Zarathustra als Ich-Erzähler einen großen Redeanteil in diesem Stück innehat, ist es doch nicht primär die Perspektive Zarathustras, sondern die eines Erzählers, der durch das Gespräch im Text führt. Zarathustra bleibt hier, trotz der vielen Worte, die er spricht, eine Figur und begibt sich nicht auf die Ebene des Erzählers.³⁰

Von Kind und Ehe. Auch in dieser Rede wendet Zarathustra sich wieder an ein *nicht-Ich*: »Ich habe eine Frage für dich allein, mein Bruder [...]«. ³¹ Folglich ist mit dieser Ansprache des *Dus* auch hier die Zuwendung zum Anderen ersichtlich.

Vom freien Tode. Die vorletzte Rede des ersten Teils ist ebenfalls einer externen Sphäre zugewandt, Zarathustra sagt: »Den vollbringenden Tod zeige ich euch, der den Lebenden ein Stachel und ein Gelöbniss wird.«³² – Hätte Zarathustra kein Interesse am Anderen, so bräuchte er den vollbringenden Tod nicht zu zeigen. Zudem handelt es sich auch hier um eine der wenigen Reden des ersten Teils, in welcher zunächst die Erzählperspektive der dritten Person lesbar ist: »Viele sterben zu spät, und Einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: ›stirb zur rechten Zeit!‹ / Stirb zur rechten Zeit: also lehrt es Zarathustra.«³³

27 Allerdings kann nun nicht grundsätzlich behauptet werden, dies sei konsequent festzustellen, denn auch der Weise, der in *Von den Lehrstühlen der Tugend* auftritt, setzt mit seinen Worten ein, ohne dass Anführungszeichen zu Beginn stünden. Zuvor kündigt der Erzähler die Rede an, auf diese Ankündigung folgt der Zeilenumbruch und es schließen sich die Worte des Weisen an. Daher kann hieraus also kein gültiges Schema für das Setzen der Anführungszeichen gefolgert werden. Für die Rede *Vom alten und jungen Weiblein* jedoch kann konstatiert werden, dass durch diesen Unterschied in der Zeichensetzung Zarathustra und der Erzähler näher miteinander verbunden werden als die übrigen Figuren.

28 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 87–89.

29 Ebd., S. 87.

30 Vgl. ebd., S. 87–89.

31 Ebd., S. 90.

32 Ebd., S. 93.

33 Ebd., S. 93.

Im nächsten Abschnitt heißt es jedoch bereits: »— Also rathe ich den Überflüssigen.«³⁴ Und diese Ich-Perspektive wird durchgehalten, bis der Erzähler wieder die abschließenden Worte am Ende einer Rede spricht. Insofern ist auch innerhalb dieser Rede nicht ohne Schwierigkeiten auszumachen, welche Perspektive zu Beginn eingenommen wird. Ist es Zarathustra, der wieder von sich selbst in der dritten Person spricht, oder gibt ein Erzähler einen kurzen Einstieg in den Redekontext, ehe er Zarathustra selbst zu Wort kommen lässt? Der Absatz, der auf jenen Einstieg jedoch folgt, beginnt mit einer Bezugnahme auf das zuvor Gesagte: »Freilich, wer nie zur rechten Zeit lebt, wie sollte der je zur rechten Zeit sterben? Möchte er doch nie geboren sein!«³⁵ Dieser Rückbezug, auf den eben jenes — Also rathe ich den Überflüssigen folgt, lässt vermuten, dass der Ich-Sprecher, also Zarathustra, auch jene Worte sprach, denen zunächst der Anschein anhaftete, von einem Erzähler ausgesagt worden zu sein. Demnach ist für diesen perspektivischen Überblick über diese Rede zu sagen, dass sie jenen angehört, die nicht eindeutig einer Sphäre zugewiesen werden können.³⁶

Von der schenkenden Tugend. Hier wendet Zarathustra sich in der abschließenden Rede des ersten Teils erneut seinen Jüngern zu. Folglich ist auch die letzte Rede des ersten Teils an einen Anderen gerichtet, obwohl Zarathustra sich am Ende zunächst wieder in die Einsamkeit zurückziehen wird.³⁷ Auch sei hier ein kurzer Blick auf die Perspektive geworfen, da es sich hier noch einmal um eine Rede des ersten Teils handelt, die nicht sogleich Zarathustras Perspektive zufällt. Die letzte Rede des ersten Teils ist untergliedert in drei Teile. Der erste Teil wird einleitend von einem Erzähler dargestellt, der die Situation schildert, um anschließend die Rede Zarathustras einzuleiten: »Zarathustra freute sich des Stabes und stützte sich darauf; dann sprach er also zu seinen Jüngern.«³⁸ Anführungszeichen finden sich hier nicht, allerdings folgt auf den Erzählerteil ein Zeilenumbruch, sodass die Rede Zarathustras von der Erzählerpassage abgesetzt ist. Am Ende dieses ersten Teils findet sich die Schlussformel *Also sprach Zarathustra* noch nicht. Im zweiten Teil setzt allerdings erneut der Erzähler ein: »Hier schwieg Zarathustra eine Weile und sah mit Liebe auf seine Jünger. Dann fuhr er also fort zu reden: — und seine Stimme hatte sich verwandelt.«³⁹

Auf jenen Satz des Erzählers folgt wieder ein Zeilenumbruch. Die Rede Zarathustras beginnt abermals ohne Anführungszeichen, um erneut ununterbrochen bis zum Ende des zweiten Teils dieser Rede anzuhalten.

Im dritten Teil ist es wieder der Erzähler, der zu Beginn das Wort führt: »Als Zarathustra diese Worte gesagt hatte, schwieg er, wie Einer, der nicht sein letztes Wort gesagt hat; lange wog er den Stab zweifelnd in seiner Hand. Endlich sprach er also: — und seine Stimme hatte sich verwandelt.«⁴⁰ Der Aufbau ist den Teilen zuvor gleich: Zarathustras Rede bleibt unmarkiert hinsichtlich etwaiger Anführungszeichen, ist aber mittels des Zei-

34 Ebd., S. 93.

35 Ebd., S. 93.

36 Vgl. ebd., S. 93–96.

37 Vgl. ebd., S. 97–102.

38 Ebd., S. 97.

39 Ebd., S. 99.

40 Ebd., S. 101.

lenumbruchs abgesetzt. Am Ende findet sich jedoch, da auch die Rede insgesamt endet, die Erzählformel *Also sprach Zarathustra*.

Jene Rede enthält zwar auch wieder große Passagen, die Zarathustra selbst spricht, dennoch ist sie eingebettet in die Erzählperspektive der dritten Person, sie setzt nicht unmittelbar mit der Rede Zarathustras ein. Interessant ist das Motiv der Verwandlung, welches vom Erzähler im zweiten und im dritten Teil hinsichtlich der Stimme Zarathustras angemerkt wird. Die Verwandlung ist auch deshalb von Interesse, da dieses Motiv in Bezug auf das Herz Zarathustras bereits zu Beginn des Textes im ersten Teil der Vorrede präsent ist.⁴¹

Damit bleibt allerdings eine Rede des ersten Teils übrig, deren Gerichtetheit nicht so einfach einer externen Sphäre zugewiesen werden kann, und zwar die zweite der Reden Zarathustras, nämlich *Von den Lehrstühlen der Tugend*. In dieser Rede ist es auch der Erzähler, der durch das Geschehen führt. Zarathustras Herzensansprache ist in den Erzählhorizont eingebettet.⁴² Zarathustra tritt hier zunächst als Hörer der Rede des ihm gerühmten Weisen auf, der vom Schlafe und der Tugend spreche. Allerdings ist es nun nicht alleine die Erzählinstanz, die die Gerichtetheit dieser Rede von den anderen abhebt, es sind Zarathustras Worte selbst, die hier eher eine innere Ausrichtung andeuten. Nachdem nämlich Zarathustra die Worte des Weisen gehört hat, spricht er selbst zu seinem Herzen, wendet sich also nicht an einen Anderen, sondern führt eine interne Ansprache durch.⁴³ Dennoch kann hier nicht konstatiert werden, dass die Rede bereits eine Abwendung vom Anderen beschreibt; hier kündigt sich noch keine Tendenz der Abwendung an. Denn Zarathustra geht, beim Hören der Worte des Weisen, ein Licht auf,⁴⁴ d. h. er reagiert auf die Äußerung eines Anderen, in ihm wird durch diese Worte etwas bewegt. Zwar spricht er in der Folge zunächst lediglich zu seinem Herzen, doch er steht hier noch zu Beginn seines Untergangs und wird weiter untergehen. Dies bedeutet, er wird noch weiter auf den Anderen zu gehen. An dieser frühen Stelle des Textes ordnet Zarathustra das Gehörte, Erlebte und Erfahrene noch ein, so heißt es: »Jetzo verstehe ich klar, was einst man vor Allem suchte, wenn man Lehrer der Tugend suchte. Guten Schlaf suchte man sich und mohnblumige Tugenden dazu!«⁴⁵ Zarathustra gibt zu verstehen, dass sein Vorhaben von jenen Schläfern der Tugend differiert, seine Rede zum Herzen sagt daher etwas darüber aus, wie er dem Anderen begegnen will, d. h. welche Lehren er gerade *nicht* zu verbreiten gedenkt. Zudem offenbart sein Nachdenken über die Worte des Anderen, dass er an einer Interaktion interessiert ist; möglicherweise nicht mit diesen speziellen Anderen, die schon dem Schlafe verfallen sind, doch am Anderen als Anderen hat er durchaus Interesse.

Wenn jene Rede zwar etwas in der Deutlichkeit hinsichtlich der Gerichtetheit an eine externe Sphäre gemildert erscheint, so kann dennoch in ihr keine Abwendung vom Anderen gesehen werden. In dieser Rede wendet sich die Figur Zarathustra noch nicht vom

41 Vgl. ebd., S. 97–102.

42 Vgl. ebd., S. 32–34.

43 Vgl. ebd., S. 32–34.

44 Vgl. ebd., S. 34.

45 Ebd., S. 34.

Versuch der Vermittlung ab, er zieht sich noch nicht zurück, sondern schreitet auf seinem Weg *zum Anderen* weiter fort.

Wir haben im ersten Teil primär eine Gerichtetheit der Reden an einen Anderen vorliegen, die Perspektive mag zwar nicht immer primär die Zarathustras sein, doch dominiert Zarathustra als Redner. Interessant im gesamten Text ist auch, dass Zarathustra unmarkiert als Sprecher und somit als potentielle Erzählinstanz auftritt.

Nach diesem Überblick kann hinsichtlich des ersten Teils Nehamas These, es liege eine Wendung an eine externe Sphäre vor, gefolgt werden. Zwar erscheinen bereits inhaltlich Überlegungen zum Rückzug vom Anderen (*Einsamkeit, Vereinsamung*), die Ansprache erfolgt jedoch konsequent an ein Außen. Wobei die Themen selbst, sowohl der Rückzug vom Anderen als auch die konkreten Beziehungen (*Freund, Feind*), gerade auch das Vermittlungsproblem u. a. beschreiben: Wie soll Individualität an den Anderen, den *Freund*, den *Feind*, vermittelt werden? Wie wird eine Lehre kommuniziert, die die Existenz des Anderen zwar anerkennt, zugleich aber auch vor diesem anderen *Für-sich-sein* zu fliehen gedenkt (*Einsamkeit, Vereinsamung*)? Verstärkt wird dies auch durch den Menschen, der – wie Zarathustra lehrt – überwunden werden muss. Denn in diesem Überwindungsvorgang ist auch das Element der Flucht vor dem Menschen enthalten – auch das Entkommen vor dem Anderen, da der Andere noch Mensch ist, wie Zarathustra selbst auch.

4.2 Die Perspektive und Gerichtetheit der Rede im zweiten Teil

Die Tendenz der Zuwendung an ein Außen erhält sich auch im zweiten Teil des Textes. Zwar spricht Zarathustra in der ersten Rede (*Das Kind mit dem Spiegel*) zu seinem Herzen, doch hierbei fasst er den Entschluss, wieder zu seinen Freunden hinabzusteigen. Insofern ist in dieser Rede zwar eine Innerlichkeit zu erkennen, dennoch ist sie als Basis für die erneute Wendung zum Anderen hin zu werten und damit keine Rede, die sich der externen Sphäre entzieht. Er spricht explizit von *seinen Freunden*.¹ In dieser Rede ist es allerdings der Erzähler, der den Leser wissen lässt, dass Zarathustra zurück in die Einsamkeit seines Gebirges kehrte. Die Rede zu seinem Herzen wird nicht nur durch das explizite Erwähnen seitens des Erzählers und einem Zeilenumbruch markiert, sondern auch durch Anführungszeichen kenntlich gemacht.² Auch beginnen die Reden im zweiten Teil noch häufiger mit Zarathustras Perspektive als im vierten Teil: Von insgesamt 22 Reden können mindestens vierzehn wieder der Perspektive Zarathustras zugeordnet werden. Es ist wohl noch eine weitere zu diesen zu zählen, jedoch nicht ohne Kommentierung: *Die stillste Stunde*. Diese Rede setzt mit den Worten Zarathustras ein: »Was geschah mir, meine Freunde?«³ Im folgenden Absatz wird dann jedoch nicht auf *ich* zurückgegriffen, sondern es heißt: »Ja, noch Ein Mal muss Zarathustra in seine Einsamkeit: aber unlustig geht diessmal der Bär zurück in seine Höhle!«⁴ Im Folgenden dann wird die Ich-Perspektive eingehalten; Zarathustra erzählt selbst von der Stimme, die zu ihm ge-

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 106.

2 Vgl. ebd., S. 105–108.

3 Ebd., S. 187.

4 Ebd., S. 187.

sprochen hat. Wird der Aspekt der Distanzerweiterung, welche zum Tragen kommt, wenn ein Sprecher von sich in der dritten Person spricht, bedacht und mit dem Einsamkeitsgang in dieser Aussage verknüpft, so ist es durchaus wahrscheinlich, dass hier nicht der Erzähler in die Rede eintritt, sondern Zarathustra weiterhin die Rede hält. Allerdings muss über den Schluss der Rede konstatiert werden, dass der Erzähler sich nicht nur auf den üblichen Phraseologismus am Ende – der hier ohnehin nicht in ihrer ursprünglichen Form gegeben ist – beschränkt, sondern den letzten Absatz gänzlich erzählt. Auch zu *Das Grablied* sei kurz angemerkt, dass es sich trotz der direkten Rede, die zu Beginn steht, um eine Rede handelt, die aus der Perspektive Zarathustras heraus beginnt.⁵ Denn das Gesagte in der direkten Rede ist etwas, das Zarathustra zu seinem Herzen spricht. Daran anschließend lautet der Text: »Also im Herzen beschliessend fuhr ich über das Meer. —«⁶ Es ist demnach nicht der gesamte Sprechakt Zarathustras, welcher der Erzählersphäre durch die Markierung in direkter Rede entzogen wäre, sondern nur das von Zarathustra selbst in seiner Funktion als *Ich*-Erzähler als Rede zu seinem Herzen Hervorgehobene. Der Erzähler der dritten Person tritt erst am Ende der Rede mit der Variation »Also sang Zarathustra. —«⁷ des Schlussphraseologismus auf.

Folgende Reden setzen mit Zarathustras Perspektive ein: *Auf den glückseligen Inseln*, *Von den Mitleidigen*, *Von den Tugendhaften*, *Vom Gesindel*, *Von den Taranteln*, *Von den berühmten Weisen*, *Das Nachtlied*, *Das Grablied*, *Von der Selbst-Ueberwindung*, *Von den Erhabenen*, *Vom Lande der Bildung*, *Von der unbefleckten Erkenntniss*, *Von den Gelehrten*, *Von der Menschen-Klugheit* und *Die stillste Stunde*. Somit bleiben auch im zweiten Teil sieben Reden, deren perspektivische Ausrichtung eine andere ist. Für die Gerichtetheit der Reden und die nicht-Zarathustra-Perspektive ein kleiner Überblick: *Auf den glückseligen Inseln*. Zarathustra richtet die Rede an seine Freunde.⁸ *Von den Mitleidigen*. Zarathustra spricht weiter zu seinen Freunden: »Meine Freunde, es kam eine Spottrede zu eurem Freunde [...].«⁹ *Von den Priestern*. In den Worten »Oh seht mir doch diese Hütten an [...].«¹⁰ ist auch die Wendung an eine äußere Sphäre enthalten. Hier tritt auch zunächst ein Erzähler auf, der wissen lässt, dass Zarathustra einstmals seinen Jüngern ein Zeichen gab und die folgenden Worte zu ihnen gesprochen habe, wobei jene Worte, die auf den Zeilenumbruch folgen, durch Anführungszeichen als direkte Rede markiert sind, insofern ist die Erzählperspektive auch deutlich von der Figurenrede Zarathustras abgehoben. Doch diese deutliche Einhaltung zwischen Erzähltext und direkter Rede verliert sich alsbald wieder: In der elften Zeile schließt die direkte Rede, der Erzähler informiert über die Situation Zarathustras und lässt wissen, dass Zarathustra erneut zu reden beginnt. Diese Rede jedoch ist

5 Anders ist beispielsweise der Beginn mit der direkten Rede Zarathustras in *Von den Dichtern* zu werten.

6 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 142.

7 Ebd., S. 145.

8 Vgl. ebd., S. 109.

9 Ebd., S. 113.

10 Ebd., S. 118.

nun nicht mehr mittels Anführungszeichen abgesetzt, sondern folgt auf den Zeilenumbruch ohne diese Markierung.¹¹

Von den Tugendhaften. Mit »Über euch, ihr Tugendhaften [...]«¹² spricht Zarathustra ein Außen an; er ist in dieser Rede bemüht, den eigenen Standpunkt zu erläutern und zu vermitteln.

Vom Gesindel. Zarathustra wendet sich an seine Freunde: »oh kommt, meine Freunde, [...]«.¹³

Von den Taranteln. Mit den Worten »Also rede ich zu euch im Gleichniss [...]«¹⁴ wird deutlich, dass Zarathustra sich an eine externe Sphäre wendet. Ein Gleichnis impliziert immer auch, einem Anderen etwas zu veranschaulichen.

Von den berühmten Weisen. Hier richtet Zarathustra sich indirekt wieder an seine Jünger bzw. an seine Freunde, indem die berühmten Weisen direkt angesprochen (und angegriffen bzw. kritisiert) werden; denn hierdurch verdeutlicht er seinen Jüngern und Freunden seine Sichtweise auf jene berühmten Weisen: »Dem Volke habt ihr gedient und des Volkes Aberglauben, ihr berühmten Weisen alle!«¹⁵

Das Nachtlid. Hier wird die Gerichtetheit der Rede im zweiten Teil erstmals gebrochen, und zwar insofern als sie zunächst nach innen zu wirken scheint: Zarathustra spricht von seiner Einsamkeit, aber auch von Liebe. In dieser Rede wird deutlich, dass Zarathustra selbst einsam ist, sein eigenes Licht darstellt, weswegen er die Licht-Geschenke der Funkelsterne und Leuchtwürmer nicht anzunehmen vermag: »Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.«¹⁶ Allerdings kann diese Rede trotzdem nicht als eine Abwendung vom Anderen verstanden werden, denn Zarathustra spricht auch hier wieder von *schenken*. *Schenken* bedarf stets des Anderen. Zarathustra lässt wissen, seine Hand ruhe niemals aus vom Schenken; dies bedeutet auch, er wendet sich niemals gänzlich vom Anderen ab.¹⁷ *Das Nachtlid* ist auch ein Sehnsuchtslied:

»[...] das ist mein Neid, dass ich wartende Augen sehe und die erhellten Nächte der Sehnsucht.

Oh Unseligkeit aller Schenkenden! Oh Verfinsterung meiner Sonne! Oh Begierde nach Begehren! Oh Heisshunger in der Sättigung!«¹⁸

Zarathustra spricht von der Kluft zwischen Geben und Nehmen,¹⁹ damit wird durchaus auch die Distanz zwischen *Ich* und *Du* angedeutet, doch gibt Zarathustra in *Das Nachtlid* seinen Untergang noch nicht auf. Am Ende nämlich, obschon sich in diesem Lied die Gedanken um das Scheitern des Vermittlungsversuches drehen, heißt es: »Nacht ist es: nun bricht wie ein Born aus mir mein Verlangen — nach Rede verlangt mich.«²⁰

11 Vgl. ebd., S. 117–119.

12 Ebd., S. 120.

13 Ebd., S. 126.

14 Ebd., S. 128.

15 Ebd., S. 132.

16 Ebd., S. 136.

17 Vgl. ebd., S. 136.

18 Ebd., S. 136–137.

19 Vgl. ebd., S. 137.

20 Ebd., S. 138.

Der Wunsch nach Rede ist auch hier noch gegeben, die weiteren Reden des zweiten Teils zeigen darüber hinaus auch auf, dass Zarathustra sich noch nicht vom Anderen entfernt hat, sondern weiter zu ihm spricht, insbesondere zu ihm sprechen *will*. Dennoch kündigt dieses Lied bereits von der Einsamkeit, welcher Zarathustra nicht entkommen kann bzw. nicht entkommen will. Ohnehin bleibt Zarathustra eine Figur, die zwischen dem scheinbaren Gegensatz der Distanz und der Nähe oszillieren muss, folglich ist ein Abwenden vom Anderen in letzter Konsequenz immer auch eine Zuwendung zu diesem. Außerdem erzählt das Lied von der Distanz, die sich zwischen *Ich* und *Du* als Kluft darstellt, und zwar auch deshalb, weil die Differenz zwischen *Geben* und *Nehmen*, zwischen zwei Menschen, stets existent sein muss, insbesondere dann, wenn die Individualität als *telos* angestrebt ist, welches für eine *eudaimonia* im weitesten Sinne erforderlich ist.²¹

Das Tanzlied. Hier spricht Zarathustra wieder direkt zu seinen Freunden, so endet dieses Lied: »Ach, meine Freunde, der Abend ist es, der aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit! Abend ward es: vergebt mir, dass es Abend ward!«²² Ferner finden wir hier einen Erzähler, der die Situation erläutert; Zarathustras Rede wird wie üblich, wenn der Erzähler beginnt, explizit eingeleitet und durch den Zeilenumbruch abgesetzt. Darüber hinaus ist sie jedoch auch mittels Anführungszeichen markiert. Wobei das Lied, das Zarathustra – wie der Erzähler am Ende der direkten Rede Zarathustras wissen lässt – sang, als Cupido und die Mädchen zusammen tanzten, wiederum nicht durch Anführungszeichen abgehoben ist. Dennoch bleibt für *Das Tanzlied* eine relativ klare Perspektivzuordnung möglich: Es ist der Erzähler, der die Handlung hier leitet. Im letzten Absatz leitet er gar wieder die direkte Rede Zarathustras ein, die erneut mit Anführungszeichen gekennzeichnet ist, ehe danach die im zweiten Teil noch recht verlässliche Abschlussformel *Also sprach Zarathustra* folgt. Zarathustra ist in dieser Rede die Figur, deren Situation und Reden durch den Erzähler vermittelt und geschildert werden. Die Redeanteile Zarathustras sind durch Anführungszeichen als Figurenrede markiert; das Lied, das Zarathustra sang, ist vom übrigen Text nicht nur durch einen Zeilenumbruch abgehoben, sondern weist zu Beginn und am Schluss eine Leerzeile auf, sodass eine deutliche Zäsur erfolgt und Zarathustra als Figur von der Erzählinstanz geschieden ist.²³

Das Grablied. Zwar liegt auch eine Wendung nach innen vor, doch geht es um Worte, die Zarathustra seinen Feinden sagen will,²⁴ insofern richtet sich auch *Das Grablied* wieder an eine externe Sphäre bzw. berührt eine solche.

Von der Selbst-Ueberwindung. Mit »ihr Weisesten«²⁵ spricht Zarathustra ein *nicht-Ich* an. Er wendet sich also abermals an ein Außen.²⁶

Von den Erhabenen. Hier richtet die Rede Zarathustras sich erneut an seine Freunde. Damit ist also erneut ein Anderer angesprochen: »Und sagt mir, Freunde [...]«²⁷

21 Weitere Ausführungen zu dieser Lied-Rede werden sich in der späteren Interpretation finden.

22 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 141.

23 Vgl. ebd., S. 139–141.

24 Vgl. ebd., S. 143.

25 Ebd., S. 146.

26 Auch *Von der Selbst-Ueberwindung* wird später genauer zu erläutern sein.

27 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 150.

Vom Lande der Bildung. Auch hier wird wieder an einer äußeren Sphäre gewandt gesprochen. Dies ist u. a. ersichtlich in: »Ja, zum Lachen seid ihr mir, ihr Gegenwärtigen!«²⁸ *Von der unbefleckten Erkenntnis.* Zarathustra spricht den Anderen in dieser Rede erneut an. Beispielsweise sagt er: »Auch ihr liebt die Erde und das Irdische [...]«²⁹

Von den Gelehrten. In dieser Rede spricht Zarathustra nicht zu einem Anderen, er spricht über Andere, und zwar über die Schafe.³⁰ Somit liegt zwar eine Innerlichkeit der Rederichtung vor, doch informieren die Worte Zarathustras den Leser darüber, dass eine Interaktion überhaupt erst Auslöser dieser Gedanken war. Denn ein Kind war es, das ihm mitteilte, dass ein Schaf am Haupte Zarathustras fraß, als dieser schlief und beim Fressen sagte, Zarathustra sei nun kein Gelehrter mehr.³¹ Ohne die Interaktion mit dem Kind, also dem Anderen in Form des Kindes, wüsste Zarathustra folglich nichts über die konkrete Situation und Äußerung, die ihn dann veranlasste, über die Schafe und seinen Auszug aus dem Hause der Gelehrten zu sinnieren. Die Differenz tritt zutage, wenn Zarathustra sagt: »Wir sind einander fremd, und ihre Tugenden gehen mir noch mehr wider den Geschmack, als ihre Falschheiten und falschen Würfel.«³²

Mit der Verwendung des Wortes *Wir* setzt er zwar zunächst etwas Einschließendes, allerdings folgt darauf die Differenz, die Fremdheit, und damit auch die Kluft. *Wir* sind uns *fremd*, d. h. das *Wir* zerfällt wieder in *Du* und *ich*, dazwischen die Distanz, die Ferne der Fremdheit. Der Andere wird somit auch Grenze, der Ausschluss aus der Schafsherde wird Identifikationsmerkmal.

Für Zarathustras Lehre, die er zu vermitteln gedenkt, ist diese Rede von nicht geringer Bedeutung, kommt sie doch zu folgendem Schluss: »Denn die Menschen sind nicht gleich: so spricht die Gerechtigkeit. Und was ich will, dürfen sie nicht wollen.«³³

In dieser Äußerung der Ungleichheit findet sich auch die radikale Individualität – es ist ungerecht, die Menschen gleichzusetzen, weil die Differenz, der Unterschied den Menschen untereinander zugrunde liegt. Übersieht man diesen Aspekt, so wird auch die Besonderheit des Einzelnen übergangen. – *Wir* sind uns fremd, *ich* und *du*, *du* und *ich*; was das Wort *wir* zunächst ausblendet, ist das *Und* zwischen den Individuen, das *Und*, das zwar verknüpft, dennoch ein trennendes Element bedeutet. Das Fremde im *Wir* – letztlich steht es nicht nur hinsichtlich der Schafe und Zarathustra, sondern auch zwischen Freund und Freund. Allerdings darf diese vorgreifende Überlegung hinsichtlich der nicht zu überbrückenden Differenz zwischen den Individuen nun nicht sogleich als Isolation des Einzelnen ausgelegt werden. Diese Frage bleibt offen, denn wenn Zarathustra nur die Flucht in die Einsamkeit fernab der Kommunikation im Auge hätte, wäre er nicht dem Weg seines Untergangs gefolgt, sondern in seiner einsamen Höhle verblieben.

Für die Rede *Von den Gelehrten* heißt dies bzgl. der Frage nach der Rederichtung, dass sie nicht einfach auf eine äußere Sphäre bezogen ist, denn Zarathustra spricht niemanden direkt an, auch wird kein Gespräch dargestellt, lediglich die Information, dass ein Kind ihm vom Schafe erzählte, wird kurz erwähnt. Trotzdem hält er eine Rede; auch der

28 Ebd., S. 155.

29 Ebd., S. 156.

30 Vgl. ebd., S. 160–162.

31 Vgl. ebd., S. 160.

32 Ebd., S. 161.

33 Ebd., S. 162.

übliche Phraseologismus am Ende weist darauf hin, dass hier eine Entäußerung stattgefunden hat. Zwar nicht in aller Deutlichkeit an den konkreten Anderen in der Ansprache *meine Freunde* o. ä. selbst, dennoch zeigt sich hierin keine gänzliche Wendung in eine innere Sphäre Zarathustras.

Von den Dichtern. Hier ist die externe Sphäre wieder präsenter; es wird vom Erzähler durch ein Gespräch Zarathustras geleitet, welches dieser mit einem Jünger führt. Es findet sich in dieser Rede eine konkrete Kommunikationssituation.³⁴ Für die Perspektive gilt hingegen, dass Zarathustra zwar zu Beginn das Wort erhält, jedoch im Rahmen der direkten Rede. Anders als in *Das Grablied* ist es nicht der Ich-Erzähler Zarathustra, der diese direkte Rede aus seiner Perspektive wiedergibt, der Erzähler der dritten Person tritt auf: »[...] sagte Zarathustra zu einem seiner Jünger [...]«. ³⁵ Auch im weiteren Verlauf der Rede ist es immer wieder der Erzähler, der eingreift, kommentiert, erläutert und das Gespräch moderiert. Insofern ist diese Rede nicht der Ich-Perspektive Zarathustras zu zuordnen.³⁶

Von großen Ereignissen. Auch hier tritt die Wendung an eine externe Sphäre deutlich zutage: Zarathustra ist mit dem Anderen verbunden,³⁷ es wird sich gar um Zarathustra gesorgt.³⁸ Durch das Gespräch mit dem Feuerhund ist außerdem eine kommunikative Situation in der Rede dargestellt, deren kommunikativer Aspekt dadurch zusätzlich verstärkt wird, dass Zarathustra anschließend seinen Jüngern von diesem Gespräch berichtet.³⁹ In dieser Rede ist der Erzähler dominant, indem er von der Insel mit dem Feuerberge berichtet, die Sorge der Anderen um Zarathustra mitteilt, weil dieser zum Feuerhunde ging und dann einleitend zum konkreten Gespräch mit dem Feuerhunde wissen lässt: »Und diess ist die Erzählung von Zarathustra's Gespräch mit dem Feuerhunde.«⁴⁰ Die verhältnismäßig klare Trennung der Figur Zarathustra von der Instanz des Erzählers wird in dieser Rede einmal mehr auch mittels der verwendeten Anführungszeichen deutlich. Das Gespräch mit dem Feuerhunde ist zwar nicht damit ausgestattet; hier heißt es, nachdem die Erzählung Zarathustras angekündigt worden ist, allerdings: »Die Erde, sagte er, hat eine Haut [...]«, ⁴¹ wodurch der Erzähler gleich wieder in *sagte er* präsent erscheint. Nach jener Erzählung schaltet sich der Erzähler sogleich wieder ein: »Also erzählte Zarathustra. Seine Jünger aber hörten ihm kaum zu: so gross war ihre Begierde, ihm von den Schiffsleuten, den Kaninchen und dem fliegenden Manne zu erzählen.«⁴² Der Erzähler hat nicht nur zu Beginn einen größeren Part als in manch anderer Rede, sondern auch gegen Ende überschreiten seine Worte die des Phraseologismus noch. Zudem schließt sich hieran die zweimalige direkte Rede Zarathustras in Anführungszeichen, ehe dann schließlich doch *Also sprach Zarathustra* folgt.⁴³

34 Vgl. ebd., S. 163–166.

35 Ebd., S. 163.

36 Vgl. ebd., S. 163–166.

37 Vgl. ebd., S. 167.

38 Vgl. ebd., S. 168.

39 Vgl. ebd., S. 168–169.

40 Ebd., S. 168.

41 Ebd., S. 168.

42 Ebd., S. 170.

43 Vgl. ebd., S. 167–171.

Der Wahrsager. Auch hier ist die externe Sphäre angesprochen: Zarathustra redet mit seinen Jüngern, hört die Worte des Wahrsagers und ist somit Teil einer kommunikativen Situation, d. h. er tritt mit dem Anderen in eine Verbindung.⁴⁴ Diese Rede setzt mit der direkten Rede des Wahrsagers ein, auf diese der Erzähler folgt, der darüber informiert, dass Zarathustra diese Worte hörte. Die Worte Zarathustras selbst sind zwar nicht durch Anführungszeichen gekennzeichnet, doch steht mit *so sagte er* die Erzählinstanz innerhalb der Worte Zarathustras, die Perspektive ist damit deutlich zu identifizieren, es wird aus der Sicht eines Erzählers berichtet. Erzähleinschübe wie »Also erzählte Zarathustra seinen Traum und schwieg dann: denn er wusste noch nicht die Deutung seines Traumes.«⁴⁵ unterstreichen dies. Die Einblicke in die innere Sphäre Zarathustras, nämlich dass er noch nicht über die Traumdeutung wisse, erfolgen mittels des Erzählers, der die innere wie auch die äußere Handlung – »Aber der Jünger, den er am meisten lieb hatte, erhob sich schnell, fasste die Hand Zarathustra's und sprach [...]«⁴⁶ – darstellt. Auf die direkte Rede des Jüngers folgt eine weitere Passage des Erzählers, die dann in die direkte, mit Anführungszeichen markierte Rede Zarathustras mündet, ehe anschließend auf diese wiederum der Phraseologismus *Also sprach Zarathustra* mit der Erweiterung »Darauf aber blickte er dem Jünger, welcher den Traumdeuter abgegeben hatte, lange in's Gesicht und schüttelte dabei den Kopf. —«⁴⁷ folgt.⁴⁸

Von der Erlösung. Das Gespräch mit dem Bucklichten weist aus, dass sich auch hier an eine externe Entität gewendet wird. Zarathustra interagiert und redet mit dem Anderen. Allerdings wird hier auch die Distanzierung Zarathustras vom Anderen deutlich, schließlich redet Zarathustra anders zu seinen Jüngern als zum Bucklichten und wieder anders zu sich selbst als zu seinen Jüngern.⁴⁹ Es handelt sich hier auch um die letzte Rede des zweiten Teils, die nicht mit der eigentlichen Erzählung Zarathustras einsetzt. Der Erzähler leitet ein: »Als Zarathustra eines Tags über die grosse Brücke gieng, umringten ihn die Krüppel und Bettler, und ein Bucklichter redete also zu ihm: [...]«⁵⁰ Im folgenden Verlauf der Rede werden die jeweiligen Äußerungen der Figuren auch stets mit Anführungszeichen als direkte Rede kenntlich gemacht, auch die des Zarathustras. Demnach ist *Von der Erlösung* hinsichtlich der Frage nach der Perspektive recht klar zu zuordnen, und zwar in die Sphäre des Erzählers der dritten Person.⁵¹

Von der Menschen-Klugheit. Hier wendet Zarathustra sich wieder direkt an seine Freunde: »Ach, Freunde, errathet ihr wohl auch meines Herzens doppelten Willen?«⁵² Zarathustra spricht wieder das *nicht-Ich* außerhalb seines eigenen Seins an.

Die stillste Stunde. »Was geschah mir, meine Freunde?«⁵³ Mit dieser Frage wendet Zarathustra sich abermals an den Anderen, geht in die Sphäre des Anderen, in das Fremde, hinein, um mit diesem zu interagieren.

44 Vgl. ebd., S. 172–176.

45 Ebd., S. 174.

46 Ebd., S. 174.

47 Ebd., S. 176.

48 Vgl. ebd., S. 172–176.

49 Vgl. ebd., S. 182.

50 Ebd., S. 177.

51 Vgl. ebd., S. 177–182.

52 Ebd., S. 183.

53 Ebd., S. 187.

4.3 Die Perspektive und Gerichtetheit der Rede im ersten und zweiten Teil: Ein kurzer Vergleich

Während sich für die Erzählperspektive kaum ein Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ergibt, kann auch für die Gerichtetheit der Rede in den ersten beiden Teilen jeweils festgehalten werden, dass sie größtenteils eine Begegnung mit dem Anderen suchen. Die innere Wendung vollzieht sich noch dergestalt, dass sie entweder den Gang zum Anderen begründet (*Das Kind mit dem Spiegel*) oder aber sich mit der Problematik und der Differenz befasst (*Von den Gelehrten*), ohne jedoch anschließend sogleich von der Rede zum Anderen abzulassen. Dennoch unterscheiden sich die ersten beiden Teile voneinander. In *Von der schenkenden Tugend* schweigt Zarathustra zwei Mal, um dann jeweils mit verwandelter Stimme weiter zu sprechen.¹

Diese verwandelte Stimme markiert am Ende des ersten Teils auch eine Veränderung der Figur selbst. Zwar bleibt Zarathustras Stimme weiterhin Zarathustras Stimme, dennoch ist sie *anders*. Und Zarathustra entzieht sich auch wieder der Sphäre des Anderen, dies erfährt der Leser zu Beginn des zweiten Teils: »Hierauf gieng Zarathustra wieder zurück in das Gebirge und in die Einsamkeit seiner Höhle und entzog sich den Menschen [...]«.² Doch wie der weitere Satzverlauf zeigt, handelt es sich hierbei noch nicht um einen endgültigen Entzug: »[...] wartend gleich einem Säemann, der seinen Samen ausgeworfen hat.«³ Von Ungeduld und Begierde nach denen, die er liebte, spricht der Erzähler, und davon, dass er ihnen noch viel zu geben habe. Folglich ist dieses Intermezzo im Gebirge lediglich eine einsame Etappe auf Zarathustras Weg; Zarathustra will wieder zu seinen Freunden, er will zum Anderen, er will noch immer vermitteln, denn das, was er schenken möchte, ist etwas, das vermittelt werden muss. Zumindest empfindet Zarathustra, ruft man sich die *Vorrede* ins Gedächtnis, diesen Vermittlungszwang.

Die Unterschiede des ersten und zweiten Teils sind für den aufmerksamen Leser allerdings deutlich: Hier werden die Abweichungen von der Titelstruktur, die im ersten Teil etabliert worden ist sowie die tendenziell einsetzende Aufweichung des Phraseologismus am Ende relevant – denn diese Beobachtungen stehen keineswegs isoliert als Feststellung am Rande, sondern zeigen hier eine Differenz zwischen den ersten beiden Teilen auf. Nachdem Zarathustra erstmals zu den Menschen hinabstieg, entzog er sich ihnen erneut. Sein zweiter Abstieg aus dem Gebirge ist verbunden mit einer Veränderung Zarathustras, wodurch sich auch der Umgang mit dem Anderen verändert, zwar zunächst noch leicht nuanciert, schließlich kehrt er sich noch nicht in aller Deutlichkeit vom Anderen ab, dennoch schiebt sich zwischen den ersten Abstieg und den zweiten Abstieg ein Prozess des Werdens, der auch Zarathustra selbst betrifft. Mit dem zweiten Teil beginnt die zweite Runde des »Spiels«; es wird jetzt auch wirklich gespielt, und zwar mit den Erwartungen des Lesers, d. h. folglich wird mit den Erwartungen eines Anderen gespielt, denn auch der Leser verkörpert einen Anderen.

Die Verwandlung, die sich vom ersten zum zweiten Teil vollzieht, ist zu diesem Zeitpunkt des Textes also noch keine radikale, dennoch durchaus eine sichtbare. Der Andere wird,

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 99 und S. 101.

2 Ebd., S. 105.

3 Ebd., S. 105.

nachdem Zarathustra im ersten Teil seine Weisheit ausgesät hat, gefordert. Er wird stärker eingebunden in das von Zarathustra Vorgeführte.

4.4 Perspektive und Gerichtetheit der Reden im dritten Teil

Markanter gestaltet sich der Wandel zwischen dem zweiten und dem dritten Teil von *Also sprach Zarathustra*. Dieser Wandel betrifft sowohl die Gerichtetheit als auch die Präsenz des Erzählers der dritten Person, die hier zunimmt, jedoch noch nicht das Ausmaß des vierten Teils erreicht. Insgesamt sind es jedoch noch neun von sechzehn Reden, die mit der Perspektive Zarathustra einsetzen. Die erste Rede, bei der dies im dritten Teil der Fall ist, ist *Vor Sonnen-Aufgang*. Die Reden, die unmittelbar mit Zarathustras Perspektive einsetzen, sind folgende: *Vor Sonnen-Aufgang*, *Auf dem Oelberge*, *Von den Abtrünnigen*, *Die Heimkehr*, *Von den drei Bösen*, *Vom Geist der Schwere*, *Von alten und neuen Tafeln*, *Von der grossen Sehnsucht* und *Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied)*.¹ Doch zunächst soll auch hier ein kurzer Überblick zu den sechzehn Reden des dritten Teils erfolgen:

Der Wanderer. In der ersten Rede des dritten Teils wendet Zarathustra sich, wie auch in der ersten Rede des zweiten Teils, seinem Herzen zu. Wie im zweiten Teil ist auch die erste Rede des dritten Teils (*Der Wanderer*) aus der Perspektive eines Erzählers geschrieben; die Rede Zarathustras zu seinem Herzen bleibt jedoch ohne Anführungszeichen. Allerdings ist der Erzähler hier sichtbar im Text vorhanden: »[...] sagte er zu seinem Herzen [...]«.² Wurde im zweiten Teil die Wendung nach innen noch dergestalt gewertet, dass Zarathustra trotz dieser Ansprache seines Inneren zum Anderen gewandt bleibt, ist die Richtung nun eine andere: Zarathustra erkennt sich selbst hier als Wanderer und Bergsteiger, dem die flachen Ebenen nicht liegen.³ Die Sehnsucht nach der Einsamkeit, nach dem *Für-sich-sein*, wird greifbar: »Es kehrt nur zurück, es kommt endlich heim — mein eigen Selbst, und was von ihm lange in der Fremde war und zerstreut unter alle Dinge und Zufälle.«⁴ Die einleitende Rede dieses Teils steht unter einem anderen Stern. Die Einsamkeit durchdringt den Text: »Eben begann meine letzte Einsamkeit.«⁵ Und es ist nicht mehr das *Wollen*, welches explizit mit dem Hinabsteigen verknüpft ist, sondern ein *Müssen*:

»Zu euch muss ich nun h i n a b steigen!
Vor meinem höchsten Berge stehe ich und vor meiner längsten Wanderung: darum muss ich erst tiefer hinab als ich jemals stieg:
— tiefer hinab in den Schmerz als ich jemals stieg, bis hinein in seine schwärzeste Fluth! So will es mein Schicksal: Wohlan! Ich bin bereit.«⁶

Zarathustra ist nicht mehr voller Erwartung, nicht mehr voller Begierde, er folgt zwar seinem Schicksal, doch hat seine Einstellung zum Anderen hier einen veränderten Klang

1 In dieser Rede ist es sogar so, dass der Erzähler der dritten Person überhaupt nicht auftritt, da auch der Schlussphraseologismus *Also sprach Zarathustra* ausbleibt.

2 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 193.

3 Vgl. ebd., S. 193.

4 Ebd., S. 193.

5 Ebd., S. 195.

6 Ebd., S. 195.

erhalten; hier scheint die Tonart Moll mitzuschwingen, die Distanz beständig zu wachsen – das Scheitern sowie die Einsicht in das Scheitern der Vermittlung wird angezeigt. Stand in den ersten beiden Teilen noch das Verlangen der Überwindung dieser Distanz, dem Überschreiten einer Grenze, die im Anderen erkannt wird, im Vordergrund, wird hier der der Rückzug aus dieser externen Sphäre angetreten.

Von Gesicht und Räthsel. Hier wird zu Beginn der Rede ein Erzähler vorangestellt. Zwar wendet Zarathustra sich hier an die Anderen, aber zunächst stehen zwei Tage des Schweigens seitens Zarathustras auf dem Schiff, die erst durch das Zuhören ein Ende finden.⁷ Der eher nach innen gekehrte Zarathustra findet an dieser Stelle durch die kommunikative Anwesenheit der Anderen zunächst wieder einen Zugang in die externe Sphäre, die ihn aus der inneren Wendung in die eigene Einsamkeit herauslockt. Dies bedeutet auch, dass die Worte der Anderen eine Wirkung auf Zarathustra haben, schließlich bricht er dadurch sein Schweigen. Die Wendung nach außen erfährt hier auf dem Schiff allerdings eine deutliche Einschränkung, denn Zarathustra sagt ganz klar: »[...] euch allein erzähle ich das Räthsel, das ich sah, — das Gesicht des Einsamsten. —«⁸ Niemand sonst ist hier angesprochen, obwohl das Buch *für Alle (und Keinen)* ist, d. h. die Einschränkung dürfte im Hinblick auf den Titel nur dann erfolgen, wenn sie *alle* ausschließt, daher für *keinen* wäre, wobei damit erneut auf die Widersprüchlichkeit des *für Alle und Keinen* verwiesen wäre. Die Gerichtetheit der Rede ist hier nicht eindeutig zu bestimmen, allerdings wird der Entzug des Selbst aus der Sphäre des Anderen deutlich, obwohl der Andere und die Interaktion mit diesem in dieser Rede noch eine Rolle spielen.

Auffallend ist allerdings, dass der Redner Zarathustra in dieser Rede a) schweigt – für einen Redner, abgesehen von rhetorischen Pausen, eher unüblich – und b) als Zuhörer erscheint. Normalerweise wird dem Redner zugehört und nicht umgekehrt.

Von der Seligkeit wider Willen. »Allein bin ich wieder und will es sein [...]«⁹ – Zarathustra sucht die Distanz, wendet sich dem *Für-sich-sein* zu und von einem *Für-Andere-sein* ab. Die Einsamkeit lockt, das Selbstgespräch gewinnt an Dominanz: »Gefährten suchte einst der Schaffende und Kinder s e i n e r Hoffnung: und siehe, es fand sich, dass er sei nicht finden könne, es sei denn, er schaffe sie selber erst.«¹⁰ Mit diesen Worten wird wieder auf die Problematik der Vermittlung verwiesen, denn wer Individualität vermitteln will, steht¹¹ vor einem großen Problem: Diejenigen, die Zarathustra mit seinen Worten erreichte, sodass sie emsig-eifrige Schüler wurden, verfehlen jedoch genau dort Zarathustras Lehre, wo sie ihm nachahmend folgen. Die britische Comedy-Gruppe *Monty Python* hat diese Problematik im Film *The life of Brian* wunderbar skizziert: Brian tritt in dieser entscheidenden Szene ans Fenster vor die Schar seiner Bewunderer und sagt zu ihnen, sie seien doch alle Individuen. Mit dieser Aussage will er sie vom blinden Folgen und Nachahmen seines Weges abbringen. Die Menge hingegen versteht jene Äußerung völlig falsch und zum Beweis ihrer Konformität sowie ihrer mangelnden Individualität wiederholen sie Brians Worte, indem sie aus einem Munde zurückrufen *Ja, wir sind alle Individu-*

7 Vgl. ebd., S. 197.

8 Ebd., S. 197.

9 Ebd., S. 203.

10 Ebd., S. 203.

11 Wie Nehamas aufzeigt, vgl. hierzu *For whom the sun shines*, S. 124–127.

en. Auch Brians Einwand, sie seien alle völlig verschieden, ändert nichts an ihrer Folgsamkeit. Lediglich eine einzelne Stimme widersetzt sich in dieser Menge, und zwar mit der Verneinung der eigenen Individualität, diese Stimme nämlich ruft, nachdem die Menge ihr Mantra zurückgegeben hat: *Ich nicht!* So wird die Negation der Individualität in dieser Szene zum Ausdruck der Individualität.¹²

Dieses von *Monty Python* parodierte Problem ist auch Zarathustras Problem, so sagt er über die von ihm geschaffenen Kinder, die er mit Bäumen vergleicht: »Aber einstmals will ich sie ausheben und einen Jeden für sich allein stellen: dass er Einsamkeit lerne und trotzdem Vorsicht.«¹³ Auch Brian fordert seine »Jünger« auf, selbst herauszufinden, was richtig für sie sei: Die Menge bejubelt und bejaht diese Äußerung, fordert ihn jedoch auf, ihm mehr zu sagen; hat ihn also vollkommen missverstanden. Besonders amüsant in der Szene *Monty Pythons* ist hierbei übrigens, dass ausgerechnet Brian, der zuvor darauf hinweist, wie wichtig es sei, sich von niemandem vorzuschreiben zu lassen, was man tue, von seiner dominanten Mutter in seinem Vortrag unterbrochen wird, als sie ihn vom Fester wegzieht und damit aus dem Blickfeld seiner Zuhörer bringt. Hinsichtlich der Worte Zarathustras wird hier die Vermutung aufgestellt, dass der eigene Rückzug Zarathustras nicht gleichbedeutend damit ist, dem Anderen gänzlich zu entsagen, sondern dass es notwendig ist, sowohl dem fremden, anderen als auch dem eigenen *Für-sich-sein* Raum zu gewähren, damit Individualität erst entstehen kann und nicht bloß die Menge der Folgsamen zu Brian hinauf ruft, was er ihnen vorgibt zu sagen und zu sein.¹⁴ Folglich deutet sich auch eine mögliche Auflösung für Zarathustras Untergang an; denn auch wenn Zarathustra weiß bzw. ahnt, dass die Vermittlung scheitern muss, so ist dieses Scheitern auch Voraussetzung dafür, dass er den Anderen doch erreicht – und zwar jenseits der konkreten Worte, Weisheiten und Handlungsbeispielen. Zarathustras Geschenk an den Anderen erfordert den Nachvollzug *und* die eigene Bereitschaft, diese Lehren zu überschreiten, weiterzugehen – es gilt also beständig, Grenzen zu überwinden. Verstärkt wird die Distanz an dieser Stelle von dem vorangestellten Erzähler, der den Rahmen der Rede bildet.

12 Vgl. *Monty Pythons Das Leben des Brian*. Jones, Terry. DVD. Columbia Tristar, 2003 (1979), ab 1:04:02.

13 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 204.

14 Ein weniger amüsantes Beispiel, das aber auch von der *Monty-Python*-Szenerie nicht unberührt bleibt, ist die Rede Josef Goebbels mit seiner Frage an die Menge, ob die Zuhörer den *totalen Krieg* wollten. Hierin findet sich nicht nur illustriert, wie Massenpsychologie und die NS-Propagandamaschinerie samt ihrer Manipulation funktionierten, sondern auch der offenkundige Mangel an Individualität in dieser Menge. Wäre die Konformität in der Masse nicht gegeben, so hätte dies durchaus zu einem *Nein* führen können, doch die Gruppendynamik stellt sich anders dar. Insofern ist derjenige, der in *Monty Pythons* Szene seine eigene Individualität verneint, nicht nur derjenige, der als einziger seine Individualität postulieren kann, er ist darüber hinaus auch ein mutiger Sprecher, der sich wider die übliche Gruppendynamik behaupten kann. Möglicherweise ist in diesem Sprecher gar das Kind Zarathustras zu sehen, welches die Worte Zarathustras verstanden hat, ohne ein Imitator oder ein abhängiger Gläubiger zu sein bzw. zu werden. – Das von *Monty Python* also in den Grenzen des Humors illustrierte kann sich in anderen Situationen von seiner hässlichen, gefährlichen und grausamen Seite zeigen. Vgl. zur Rede im Berliner Sportpalast [»Wollt ihr den totalen Krieg«] vom 18. Februar 1943 von Joseph Goebbels: <http://www.1000dokumente.de/index.html/index.html?c=dokument_de&dokument=0200_goe&object=translation&l=de>, 24. Mai 2016.

Vor Sonnen-Aufgang. In dieser Rede spricht Zarathustra den Himmel an, die Sonne aus seiner Einsamkeit in der *Vorrede* ist damit erneut präsent.¹⁵ Der konkrete Andere tritt in dieser Rede allerdings in den Hintergrund.

Von der verkleinernden Tugend. In dieser Rede findet sich eine Selbstbeobachtung Zarathustras, die seinen Gang unter die Menschen betrifft. Zarathustra berichtet, wie ihn die Menschen wahrnehmen, insofern ist auch hier eher die innere Sphäre ausschlaggebend, da es sich um einen Reflexionsakt Zarathustras handelt, obschon dieser Reflexionsakt den Anderen zum Gegenstand hat.¹⁶ Auch ist es in dieser Rede ein Erzähler, aus dessen Perspektive im ersten Teil der Rede u. a. davon berichtet wird, welche Eindrücke Zarathustra gewonnen hatte, nachdem er sich wieder auf dem festen Lande befand.¹⁷ Im zweiten und dritten Teil dieser Rede ist es zwar Zarathustra, der die unmarkierte Rede direkt mit *ich* beginnt, dennoch ist diese Rede, aufgrund des zunächst auftretenden Erzählers im ersten Teil eher der Erzählperspektive der dritten Person zuzuordnen, die wiederum die Äußerungen Zarathustras als Rede einer Figur wiedergeben. Allerdings ist zu beachten, dass der zweite und der dritte Teil, werden sie isoliert betrachtet, von diesem Eindruck durchaus abweichen.¹⁸

Auf dem Oelberge. Auch hier ist eine Auseinandersetzung Zarathustras mit sich selbst bzw. mit dem Winter, der bei ihm zu Gast ist, Thema. Die Rederichtung ist nach innen angelegt, die Worte Zarathustras beziehen sich also nicht auf einen konkreten Anderen.¹⁹

Vom Vorübergehen. Zwar findet hier eine Interaktion statt, denn der Narr tritt vor der Stadt an Zarathustra heran, um diesen vor dem Sumpfe der Stadt zu warnen, doch Zarathustra reagiert abweisend auf den Anderen, gar verachtend. Es besteht seitens Zarathustras nicht das Bedürfnis einer Begegnung mit diesem speziellen Anderen, so hört er sich dessen Worte zwar an und folgt auch dem Rat des Narren, die Stadt zu meiden, an dem Narren selbst besteht jedoch kein weiteres Interesse. Am Ende heißt es gar: »[...] wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — v o r ü b e r g e h n ! —«²⁰ In dieser Rede beginnt der Erzähler, die Reise Zarathustras durch viele Städte darzustellen, bis ihm der schäumende Narr begegnet. Die an Zarathustra gerichtete Warnung des Narren vor der naheliegenden Stadt erfolgt in direkter Rede. Und auch Zarathustras Rede, die den Narren unterbricht, um ihm etwas zu entgegnen, ist einleitend mit Anführungszeichen als direkte Rede markiert und durch eine Leerzeile vom Erzähltext abgesetzt. Am Ende fehlen zwar, nachdem der Erzähler nochmals in den Text einschreitet, die Anführungszeichen, doch die Rede Zarathustras ist hier explizit durch den Erzähler eingeleitet und mittels einer Leerzeile abermals vom Erzähltext abgesetzt. In dieser Rede ist also zwischen Erzähler und der Figur Zarathustra sichtbar unterschieden.²¹

15 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 207–208.

16 Vgl. ebd., S. 211–217.

17 Vgl. ebd., S. 211.

18 Vgl. ebd., S. 211–217.

19 Vgl. ebd., S. 218–221.

20 Ebd., S. 225.

21 Vgl. ebd., S. 222–225.

Von den Abtrünnigen. Auch hier ist die Innerlichkeit vordergründig. Es liegt ein Resümee Zarathustras vor, er spricht vom Welken, von seinen wieder fromm gewordenen Jüngern, allerdings nicht zu jenen Abtrünnigen.²²

Die Heimkehr. »Oh Einsamkeit! Du meine Heimat E i n s a m k e i t ! Zu lange lebte ich wild in wilder Fremde, als dass ich nicht mit Thränen zu dir heimkehrte!«²³ – Zarathustra, dem im Gebirge einst die Einsamkeit in seiner Höhle zur neuen Heimat wurde, zeigt in dieser Rede auf, wie wohl es ihm tut, wieder in jene abgeschiedene Einsamkeit zu gelangen, in die Sphäre des *Für-sich-seins*, fernab der Anderen. In der Einsamkeit ist er dem Blick des Anderen nicht mehr ausgeliefert, sondern gänzlich bei sich. Auch diese Rede enthält primär einen inneren Bezug.

Von den drei Bösen. Zarathustra betrachtet in dieser Rede seinen letzten Morgentraum. Es tritt kein konkreter Anderer als Adressat innerhalb des Textes auf, folglich ist auch hier die Innerlichkeit dominant.²⁴

Vom Geist der Schwere. Tendenziell ist diese Rede nach innen gerichtet. Zarathustra vollzieht auch hier eine Selbstbetrachtung, er bezeichnet sich als einen, der den Magen eines Adlers habe, da er Lammfleisch liebe,²⁵ womit er die Differenz zu den Lämmern und sich selbst beschreibt. Dennoch findet sich am Ende der Rede eine Wendung nach außen, dort ist nämlich zu lesen: »Das — ist nun mein Weg, — wo ist der eure?« so antwortete ich Denen, welche mich »nach dem Weg« fragten. Den Weg nämlich — den gibt es nicht!«²⁶ Und genau hierbei, wenn die Rederichtung für den dritten Teil des Textes unüblich nach außen schwenkt, weist Zarathustra wieder auf das Problem der Individualität hin: Zarathustra kann nicht sagen, nicht vermitteln, nicht darstellen, *wie der Weg* zu gehen ist. Er kann nur *für-sich* seinen Weg gehen. Beim Suchen und Finden des Weges ist stets die Einsamkeit präsent und notwendig; das *Für-sich-sein* ist offenbar auf sich alleine gestellt. Es gibt diesbezüglich kein Kommen zum Anderen, sondern nur den einsamen Weg, den jeder alleine gestalten und finden muss. Doch darin erschöpft sich das menschliche Sein nicht, dies ist auch Zarathustra bewusst. Schließlich geht Zarathustra, der seinen individuellen Weg in der Einsamkeit im Gebirge fand, zunächst zurück zu den Menschen, um sie an seiner Weisheit teilhaben zu lassen. Wäre der Andere bedeutungslos für die individuelle Existenz eines Wesens, so hätte Zarathustra seinen Untergang nicht einleiten müssen. Außerdem ist bei aller Innerlichkeit der Rederichtung zu beachten, dass es sich auch im dritten Teil nach wie vor um Reden handelt. Und wenn Zarathustra sich vom Anderen absetzt und distanziert, so geht er mit dieser Grenzziehung zugleich auch wieder eine Beziehung zum Anderen ein: er positioniert sich in Bezug zum Anderen.

Zarathustra kann seine Lehre bzw. seine Weisheit allerdings nicht konkretisiert an den Anderen vermitteln. Er kann nur Ahnungen verbreiten, weswegen er auch säen muss, um dann zu warten, ob die Saat, die er pflanzte, gedeiht oder ob nicht. Lediglich in der Wachstumsphase kann er für gute Bedingungen sorgen, beispielsweise indem er die Bäumchen separiert, damit sie an der für die Individualität notwendigen Einsamkeit parti-

22 Vgl. ebd., S. 226–230.

23 Ebd., S. 231.

24 Vgl. ebd., S. 235–240.

25 Vgl. ebd., S. 241.

26 Ebd. S. 245.

zipieren können und ihr eigenes *Für-sich-sein* die Chance erhält, sich in seiner Unabhängigkeit zu etablieren. Sein Abwenden bedeutet, dem Anderen Raum und Freiheit zu gewähren, es bedeutet, selbst nicht zum Dogmen-Lehrer und Schrebergärtner im engsten Sinne zu werden. Er muss den Kindern die Möglichkeit eröffnen, sich nicht von einem *Wir* verschlingen zu lassen, sondern innerhalb dieses *Wirs* zu existieren, als *Ich*, als Individuum, welches sich der Differenz und der Fremde bewusst ist, ohne sich vor dieser zu ängstigen und aus dieser Angst heraus in ein Herdenleben zu flüchten.

Von alten und neuen Tafeln. »Inzwischen rede ich als Einer, der Zeit hat, zu mir selber. Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber. —«²⁷ Dominierend ist in dieser Rede ebenfalls die Innerlichkeit. Zarathustra erzählt sich selbst sich selber: Er reflektiert auf sich selbst, hat sich selbst als Gesprächspartner und sich selbst als Gesprächsthema. Folglich ist diese Rede auch der Innensphäre zuzuordnen, obwohl Zarathustra auch wieder seine Brüder anspricht. Hierbei heißt es allerdings: »Ihr flieht vor mir? Ihr seid erschreckt? Ihr zittert vor diesem Worte?«²⁸ Zusätzlich zum Rückzug Zarathustras ist in dieser Rede die Flucht der Anderen, der Brüder, vor Zarathustra präsent. Es entzieht sich also nicht nur Zarathustra aus dem interaktiven, kommunikativen Raum, sondern auch die Anderen weichen vor ihm zurück, wodurch die Distanz deutlich erweitert wird. Dennoch ist der Versuch der Vermittlung an dieser Stelle noch nicht abgebrochen, denn unter der Nummer 29 dieser Rede stellt Zarathustra eine Tafel über seine Bruder, die die Aufschrift trägt *werdet hart!*²⁹ Hier spielt für die Interpretation nun nicht die inhaltliche Deutung dieser Äußerung eine Rolle, es geht vielmehr darum, dass jemand, der einen Imperativ setzt, sich noch immer in einer Auseinandersetzung mit dem Anderen befindet, somit also der externen Sphäre des *nicht-Ichs* nicht gänzlich abgewandt ist. Wäre er dies, bedürfte es nämlich auch keines Imperativs mehr.

Der Genesende. An der grundsätzlichen Tendenz des Abwendens vom Anderen im dritten Teil des Textes – zumindest hinsichtlich der *konkreten* Auseinandersetzung und Kommunikation mit dem Anderen – ändert auch jene Rede nichts. Hier spricht Zarathustra nicht mehr zu Menschen, sondern zu seinen Tieren. Auch ist in diesem Abschnitt das Ende des Untergangs Zarathustras markiert,³⁰ welches dem Zusammenbruchs Zarathustras und einer siebentägigen Totenstarre sowie den Gesprächen mit seinen Tieren folgt. Im ersten Teil dieser Rede setzt der Erzähler ein, der über die Situation Auskunft gibt. Zarathustras Worte sind zum einen im Erzähltext explizit angekündigt, zum anderen mittels einer Leerzeile abgetrennt vom vorhergehenden Text. Der anschließende zweite Teil beginnt abermals mit dem Erzähler, der auch die Rede der Tiere Zarathustras ankündigt, die wiederum mittels Leerzeile und Anführungszeichen abgesetzt ist, worauf die Kommunikation Zarathustras mit seinen Tieren folgt, ehe im letzten Absatz, der wieder durch eine Leerzeile vom übrigen Text geschieden ist, der Erzähler, der zuvor auch durch das Gespräch leitete, auftritt, ohne dass noch eine Figur selbst zur Sprache käme.³¹

27 Ebd., S. 246.

28 Ebd., S. 267.

29 Vgl. ebd., S. 268.

30 Vgl. ebd., S. 277.

31 Vgl. ebd., S. 270–277.

Von der grossen Sehnsucht. Diese Rede ist ebenfalls dem Anderen abgewandt. Zarathustra spricht hier seine Seele an, bleibt damit in einer inneren, gar intimen Sphäre verhaftet.³²

Das andere Tanzlied. Hier spricht Zarathustra zwar mit einem Anderen, doch handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit dem Leben, nicht um einen anderen Menschen. Folglich kann keine externe Sphäre im Sinne der Reden des ersten und zweiten Teils erkannt werden. Doch wie bereits bzgl. den Reden des dritten Teils angemerkt: Es liegen noch immer Reden vor und der Bruch mit dem Anderen ist kein absoluter, da der Andere noch immer eine Rolle spielt.³³

Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied). Die letzte Rede des dritten Teils verbleibt mit der Liebe zur Ewigkeit in einer inneren Sphäre, folgt damit auch weiter der vorherrschenden Tendenz der Abkehr einer Interaktion mit dem Anderen.³⁴

4.5 Differenzen der Reden des ersten und zweiten Teils zu den Reden des dritten Teils

Während der erste Teil recht zuverlässig die Interaktion mit dem Anderen bzw. die Ansprache des Anderen sucht, deuten sich im zweiten Teil bereits die Selbstauseinandersetzungen an, die im dritten Teil dann dominierend werden. So kann im zweiten Teil eine nuancierte Verschiebung zum ersten Teil erkannt werden sowie eine Vorbereitung der veränderten Haltung Zarathustras in der Ausrichtung seiner Reden im dritten Teil.

Das Motiv der Verwandlung kehrt auch im zweiten Teil wieder, und zwar *verwandelt* Zarathustra die Weissagung, die ihm in *Der Wahrsager* zu Herzen geht. Auf diese Rede folgen noch drei weitere des zweiten Teils, insofern findet jene Verwandlung Zarathustras bereits in der Nähe des dritten Teils von *Also sprach Zarathustra* statt, kann für diesen daher nicht gänzlich unerheblich sein.

Wie der kurze Überblick über die Reden des dritten Teils aufweist, verändert sich gleich zu Beginn die Richtung der Reden Zarathustras; Zarathustra wendet sich deutlich vom Anderen als Hörer ab, und zwar nicht bloß sukzessive, sondern sichtbar. Nicht-Menschliches – Tiere, Himmel, Sonne – werden Adressaten seines Sprechens. Dennoch kann nicht proklamiert werden, dass ein Scheitern der Vermittlung durch diese Abkehr eingetreten sei. Denn Zarathustra verlässt jene Sphäre der konkreten Begegnung und Ansprache auch deshalb, weil er weiterhin etwas vermitteln will: Er muss dem Anderen den Rücken zukehren, wenn er bei der Vermittlung seiner Weisheit erfolgreich sein möchte.

4.6 Exkurs: Rede oder Kapitel?

Bislang wurde in dieser Interpretation konsequent von den *Reden Zarathustras* gesprochen, nicht von Kapiteln, wie dies in manch anderer Interpretation der Fall ist. Ob nun eine Rede Zarathustras auch als Kapitel zu betrachten ist, ist hinsichtlich der gewählten Ausdrucksweise gar nicht die entscheidende Frage. Der Grund dafür, in dieser Interpretation stets *Reden* als Einheit zu wählen, liegt darin, wie die jeweiligen Textabschnitte zu verstehen sind bzw. welche Form ihnen zugedacht worden ist. Denn obschon sich Zara-

32 Vgl. ebd., S. 278–281.

33 Vgl. ebd., S. 282–286.

34 Vgl. ebd., S. 287–291.

thustra im dritten Teil von der konkreten Ansprache eines Anderen mehr und mehr zurückzieht, sind es weiterhin *Reden Zarathustras*: Im ersten Teil werden nach *Zarathustra's Vorrede* alle weiteren Abschnitte unter die Überschrift *Die Reden Zarathustra's* gesetzt.¹ Werden jene Reden nun als Kapitel bezeichnet, so geht hierbei ein Aspekt verloren, nämlich dass eine Rede i. d. R. an ein Publikum gerichtet ist, d. h. der Andere ist bei einer Rede stets zumindest als passiver Zuhörer präsent, auch dann, wenn Zarathustra sich an sein Herz wendet oder sich in Selbstbetrachtungen begibt. Da die Textabschnitte unter die Überschrift *Die Reden Zarathustra's* gesetzt sind, wird hier von *Reden* gesprochen.

Es mag zwar einzuwenden sein, dass jene Überschrift lediglich im ersten Teil geschrieben steht, somit möglicherweise nur die Abschnitte des ersten Teils unter ihr zu subsumieren sind. Doch hierfür spräche lediglich, dass im dritten Teil die Reden weniger die Gestalt herkömmlicher Reden zeigen, dann wäre jedoch nicht zu erklären, weshalb der zweite Teil, der noch ähnlich konstruiert ist wie der erste, nicht unter die Überschrift fallen sollte. Fasst man aufgrund der Ähnlichkeit des Redeaufbaus des ersten und zweiten Teils jenen zweiten Teil ebenfalls unter die Überschrift *Die Reden Zarathustra's*, so erklärt sich nicht, weshalb der zweite Teil unter die Überschrift fallen sollte, obschon die Überschrift im ersten Teil steht, wenn dies nicht auch für den dritten und vierten Teil gelten sollte. Dies wäre schlichtweg willkürlich: Entweder die Überschrift gilt *nur* für den ersten Teil oder sie gilt für alle Teile. Da sie aufgrund der Struktur des zweiten Teils auch auf diesen passt, also kein Anhaltspunkt bestünde, die Überschrift nicht in den zweiten Teil mit hineinzulesen, scheint es angebracht, hier von einer Gesamtüberschrift für alle Teile des Textes auszugehen. Dass spätestens im dritten Teil die Abschnitte weniger der geläufigen Vorstellung einer Rede entsprechen, spricht noch nicht dafür, dass die Überschrift an Gültigkeit verlieren müsste, denn bereits im ersten Teil, für den die Überschrift auf jeden Fall gilt, liegen Abschnitte vor, die der üblichen Lesererwartung hinsichtlich einer Rede widersprechen.

Dies bedeutet für den dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* (ebenso für den vierten), dass er trotz seiner Innerlichkeit weiterhin *Reden* enthält, damit auch den Anderen einschließt und dessen Ansprache implizit vorhanden ist; weil eine Rede an einen Adressaten gerichtet ist.

Auch wird wieder die Konstruktion, die Schriftlichkeit, deutlich, denn einige der Reden Zarathustras sind nur deshalb als Reden zu qualifizieren, weil sie unter dieser Überschrift stehen. Ein Beispiel hierfür ist auch *Das Kind mit dem Spiegel* aus dem zweiten Teil. Hier erzählt nämlich zunächst ein Erzähler und in diesem Rahmen wendet Zarathustra sich an sein Herz. Ohne die *Überschrift*, die wissen lässt, dass hier Reden Zarathustras vorliegen, wäre dieser Abschnitt kaum als eine Rede zu identifizieren. Dadurch, dass in dieser Interpretation nicht von Kapiteln oder lediglich von Abschnitten gesprochen wird, bleibt auch die Form der Vermittlung sowie die Diskrepanz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit präsent, obwohl so manche Rede kaum aus sich heraus als *Rede* zu beschreiben wäre. *Also sprach Zarathustra* ist nicht nur ein Text, der sich mit dem Anderen und dem Vermittlungsakt auf einer inhaltlichen Ebene auseinandersetzt – bereits die

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 29.

Struktur des Textes bezieht sowohl den Anderen, die Kommunikation als auch die Vermittlung in die Reflexion mit ein.

Aus dem Vorangehenden ergibt sich, dass die Reden auch im dritten Teil an den Anderen gerichtet bleiben, der Andere wird nicht gänzlich ausgeschlossen, dennoch ist der Bruch, den auch Nehamas konstatiert, zwischen dem zweiten und dem dritten Teil nicht zu leugnen: Auf der inhaltlichen Ebene entzieht Zarathustra sich, wenn auch nicht gänzlich, der Sphäre des Anderen, wodurch die Distanz zwischen *Du* und *Ich* wieder wächst.

4.7 Die Perspektive und Gerichtetheit der Reden im vierten Teil

Das soeben bzgl. der Reden Festgehaltene betrifft insbesondere den vierten Teil, in welchem fast ausschließlich der Erzähler in der dritten Person von Zarathustras Tag berichtet. Hier scheint die Lesererwartung hinsichtlich einer Rede gänzlich *ad absurdum* geführt zu werden, schließlich findet sich hier eine Handlungsdichte, d. h. viele Begegnungen mit unterschiedlichen Figuren, jedoch keine Ansprache eines Publikums. Trotzdem fällt auch dieser Teil unter die Überschrift *Die Reden Zarathustra's*, wodurch die einzelnen Textabschnitte als Reden zu bezeichnen sind. Wir können eine radikale Änderung der Erzählstruktur in diesem letzten Teil hinsichtlich der Perspektive konstatieren. Zwar spricht auch Zarathustra noch immer selbst, die Federführung obliegt aber der Erzählinstanz der dritten Person. Zarathustra ist tendenziell Figur denn Erzählinstanz.¹ Der Erzähler führt Zarathustra durch den Tag, stellt seine Begegnungen und Bewegungen dar. Ohnehin wirkt der vierte Teil aufgrund der Abfolge der Begegnungen am Vormittag, der Reihung, wesentlich kompakter als die übrigen Teile des Werkes. Hier vollzieht sich deutlich mehr äußere Handlung als in den übrigen Teilen; Interaktionen scheinen seriell aufzutreten – und dennoch wirkt Zarathustra ferner als je zuvor, obwohl er »Menschen sammelt«, die er sogar in seine Höhle schickt, seinen Hort der Einsamkeit und des Rückzuges. Die Distanz, die trotz der vielen Begegnungen (Könige, der Getretene, der Zauberer, der alte Papst, der hässlichste Mensch, der freiwillige Bettler und der Schatten) wächst, ist nicht zuletzt auch in der Veränderung der Erzählperspektive begründet: Zarathustra tritt zurück, er gewinnt dadurch an Abstand zum Anderen, entzieht sich der direkten Kommunikation. Denn die Figur spricht nur dann direkt zum Anderen, wenn sie aus ihrer eigenen Perspektive als Ich-Erzähler auftritt und erzählt. Wird die Geschichte durch einen Erzähler vermittelt, steigert sich dadurch auch die Mittelbarkeit, die Distanz zwischen Leser und Figur vergrößert sich.

Während wir hinsichtlich der Erzählinstanz bemerken können, dass kaum noch Zarathustra das perspektivische Zentrum darstellt, sei für die Gerichtetheit der »Reden« ein Überblick gewagt:

Das Honig-Opfer. Zarathustra redet zu seinen Tieren, d. h. nicht zu einem Anderen als Menschen. Er trachtet, so erfährt der Leser, nicht mehr nach seinem Glücke, das er zu Beginn von *Also sprach Zarathustra* noch darin sah, seine Weisheit an einen Anderen zu verschenken.² In dieser Rede findet sich keine Wendung nach außen, Zarathustra bleibt in seiner internen Sphäre, welcher auch seine Tiere zuzurechnen sind.

1 Lediglich die Rede *Vom höheren Menschen* ist noch der der Zarathustra-Perspektive zu zuordnen, die übrigen Reden werden durch einen Erzähler gestaltet.

2 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 295.

Der Nothschrei. In dieser und in den folgenden Reden wird Zarathustra einer Reihe von Anderen begegnen (hier: dem Wahrsager), insofern ist eine Interaktion gegeben. Der Wahrsager befindet sich sogar – nach Weisung Zarathustras – in dessen einsamer Höhle. Dennoch ist eine latente Distanz greifbar. Die Begegnungen passieren dem ergrauten Zarathustra, er wird aufgesucht, er sucht den Anderen nicht aktiv auf. Und er richtet seine Worte nicht mehr i. S. e. Weisheitsvermittlung an seine Jünger. Auch wirkt Zarathustra insgesamt weniger beteiligt, nahezu entrückt, als gingen ihn die Ereignisse kaum noch etwas an.³

Gespräch mit den Königen. Nachdem Zarathustra den Wahrsager in seine Höhle geschickt hat und selbst den Vormittag in einer Bewegung des Gehens verbringt, begegnet er den Königen. Auch jene lädt er in seine Höhle ein, doch auch hier ist die Kluft zwischen *Ich* und *Du* greifbar, auch dadurch verstärkt, dass der Erzähler den Leser durch die Geschehnisse führt. Auch markiert das Zu-Wort-Kommen des Esels ein gewisses groteskes Element der gesamten Szenerie, die sich im Eselsfest noch steigern wird.⁴

Der Bluteigel. Auch den Getretenen lässt Zarathustra in seine Höhle gehen; fast scheint es, als stolpere Zarathustra von einem, der ihn sucht, zum nächsten Zarathustra-Sucher. Einem Sammler gleich geht Zarathustra weiter –⁵

*Der Zauberer*⁶ – und spricht zunächst zu seinem Herzen, um dann auch den Zauberer in seine Höhle zu schicken. Es handelt sich dabei um jenen Zauberer, der später – in der zweiten Tageshälfte – noch beweisen wird, dass er Zarathustra missverstanden hat, da ohne Zarathustras Anwesenheit die Schwermut wieder von ihm Besitz ergreift. Damit hat der Zauberer seinen freiheitlichen, individuellen Weg vollkommen abhängig vom Erlöser Zarathustra gemacht. Ein Erlöser in diesem Sinne will Zarathustra jedoch nicht sein: Zarathustra sucht keine Herde, die von jetzt an Zarathustras Gedanken hörig folgt, anstatt beispielsweise im christlichen Lebensstil zu verharren. Zarathustra sucht stattdessen selbstbestimmte Individuen, die keinen Erlöser mehr benötigen. Andererseits ist der Zauberer ein solcher, der Zarathustra für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren denkt, denn sobald Zarathustra später die Anderen verlässt, wird er bemüht sein, ihnen das eigene Lied zu singen.⁷

Ausser Dienst. Der alte Papst wird ebenfalls *gesammelt* und in die Höhle verwiesen; doch auch hier kann trotz der Interaktion mit einem Anderen nicht behauptet werden, die Rede richte sich i. S. d. ersten oder zweiten Teils an einen Anderen, da hier auch durch die veränderte Erzählstruktur eine andere Form, die aufgrund des zur Überschrift Dargelegten dennoch als *Rede* zu bezeichnen ist, vorliegt.⁸

Der hässlichste Mensch. Hier lässt der Erzähler wissen, dass Zarathustra zu seinem Herzen spricht. Dabei stellt Zarathustra fest, dass der zunächst anscheinend schlecht beginnende Tag ihm doch gute Unterredner gebracht habe. Insofern kündigt diese Rede von einer positiven Stimmung Zarathustras hinsichtlich des Anderen. Auf die Herzensre-

3 Vgl. ebd., S. 300–303.

4 Vgl. ebd., S. 304–308.

5 Vgl. ebd., S. 309–312.

6 Vgl. ebd., S. 313–320.

7 Vgl. ebd., S. 370.

8 Vgl. ebd., S. 321–326.

de folgt dann die Begegnung mit dem hässlichsten Menschen, der wiederum gleich seinen Vorgängern von Zarathustra ebenfalls in dessen Höhle geschickt wird.⁹

Der freiwillige Bettler. Diese Rede setzt damit ein, dass Zarathustra sich – vermittelt durch den Erzähler – einsam fühlt. Darauf folgt die vorletzte Begegnung des Vormittages, welche ebenfalls vorerst damit endet, dass Zarathustra auch den freiwilligen Bettler in seine Höhle einlädt.¹⁰

Der Schatten. Die Stimme, die Zarathustra daraufhin hört, ist die seines Schattens. In dieser Rede findet eine besondere Begegnung statt, schließlich gehört ein Schatten stets zu demjenigen, der ihn wirft, ist daher ein Teil Zarathustras, ohne ein Teil von ihm zu sein. Mit dem Schatten wird folglich eine Grenze von Außen und Innen berührt. Der Schatten kann nicht ohne denjenigen sein, der ihn entstehen lässt. Aber trotzdem bleiben Schatten und Schattenwerfender voneinander getrennt.

Zarathustra selbst fragt sich, ob all des Gedränges, wo denn nun seine Einsamkeit hin sei,¹¹ was ihn zu den Worten verleitet: »Mein Schatten ruft mich? Was liegt mir an meinem Schatten! Mag er mir nachlaufen! ich — laufe ihm davon!«¹² Abgesehen davon, dass es nicht möglich ist, dem eigenen Schatten dauerhaft zu entkommen, zeigt sich noch etwas anderes: Das Nachlaufen ist nicht nur auf den Schatten bezogen, denn auch die weiteren Anderen suchten Zarathustra und Zarathustra bemerkt vor dieser Äußerung des Davonlaufens das Gedränge – sein Schatten allein macht noch kein Gedränge aus, vielmehr ist hier auch ein Schatten im weiteren Sinne angesprochen: Ein Schatten, den Zarathustras Gestalt in die Welt der Anderen geworfen hat und der ihm nun folgen möchte. Jedoch – wer als Schatten folgt, der imitiert, denn ein Schatten kann keine eigenständigen Bewegungen entwickeln, insofern verfehlen jene Schatten das, was Zarathustra zu vermitteln gedachte.

Es wird deutlich, dass Zarathustra sich *nicht* nach diesen Begegnungen geseht hat, sondern seine Einsamkeit durchaus zu schätzen wusste und sie nicht so einfach preisgeben möchte. Trotzdem laufen Zarathustra, sein Schatten und der freiwillige Bettler eine Weile nebeneinander her; Zarathustra will sich dann aber eilen, um alleine zu sein – immerhin soll des Abends aber in Zarathustras Höhle getanzt werden.¹³

Mittags. In dieser Rede kann wieder recht klar die Sphäre der Innerlichkeit ausgemacht werden: Zarathustra ist alleine, er findet niemanden mehr und legt sich zum Schlafen nieder. Während des Einschlafens richtet er, noch immer vom Erzähler geleitet, die Rede wieder an sich, nämlich an sein Herz.¹⁴

Die Begrüßung. Hier zeigt bereits der Titel an, dass sehr wahrscheinlich eine Interaktion vorliegt, wenn nicht gar vorliegen muss, denn eine Begrüßung ist ein Akt, der sich in einem reziproken Verhältnis von mindestens zwei Individuen ereignet. In dieser Rede jedoch wird sich eine groteske Situation zeigen, die Zarathustra in seiner Höhle vorfindet. Nachdem Zarathustra nämlich erwacht ist und den Notschrei am Nachmittage erneut hörte, begibt er sich in seine Höhle. Die Verständigung unterschiedlicher Menschen wird

9 Vgl. ebd., S. 327–332.

10 Vgl. ebd., S. 333–337.

11 Vgl. ebd., S. 338.

12 Ebd., S. 338.

13 Vgl. ebd., S. 341.

14 Vgl. ebd., S. 342.

im Folgenden possenhaft vorgeführt, nicht mit einem Ernste, dies zeigt sich auch in dem gewählten Ausdruck *Hanswurst*, der in dieser Rede verwendet wird. Die *höheren Menschen*, welche nach Zarathustra suchten, weil sie erkannten, dass sie ihre Entwürfe nicht mittels althergebrachter Werte entwickeln konnten und können, jene Menschen, die also begonnen haben, sich vom *Du-sollst* zu einem *Ich-will* zu wagen,¹⁵ haben sich dennoch nicht emanzipiert. Die bunte Szenerie in der Höhle ist daher zunächst Ausdruck des Scheiterns des Vermittlungsaktes, und zwar in grell-schillernden Farben. Denn wenn die Menschenschar in der Höhle in parodistischer Manier kundtut, dass sie Zarathustra braucht, um sich gegen die Schwermut und das *Du-sollst* zu behaupten, dann haben diese Menschen nicht *verstanden*, was Zarathustra zu kommunizieren gedachte. Wenn sie die alten Propheten lediglich durch einen neuen Propheten ersetzen, dem sie willenlos folgen, geht Zarathustras Lehre unter, indem sie nur antizipiert wird. Doch ehe diese Szenerie beleuchtet und interpretiert werden soll, ist in diesem Überblick zunächst die Rederichtung von Belang. Wie sämtliche Reden des vierten Teils – abgesehen wohl die *Vom höheren Menschen* – ist durch die stetige Präsenz des Erzählers, der die Ereignisse darlegt, die Zuordnung der Rederichtung nach innen oder außen schwieriger als in den vorangehenden Teilen. Denn hier spricht nicht Zarathustra eine zum Publikum gewandte oder vom Publikum abgewandte Rede. Dadurch dass Zarathustra nicht unmittelbar als Sprecher erscheint, vergrößert sich ohnehin die Distanz des Lesers zur Figur. Insofern ist im vierten Teil also insbesondere nach dem Verhalten Zarathustras zu fragen. In der vorliegenden Rede kann festgestellt werden, dass Zarathustra sich an den Anderen, seine Gäste in der Höhle, wendet. Daher ist die Rederichtung hier keine nach innen gekehrte, sondern eine auf den Anderen gerichtete. Jedoch ist diese Wendung an den Anderen nicht äquivalent zu setzen mit der *Zuwendung*, die Zarathustra in den ersten beiden Teilen noch zeigt.

Das Abendmahl. Der Wahrsager unterbricht Zarathustra – und das Unterbrechen eines Sprechenden bricht auch immer die gelungene Kommunikation. Denn wer den Anderen nicht ausreden lässt, sei es, weil er zustimmen oder widersprechen bzw. ergänzen möchte, zeigt mit dieser Handlung zudem auch, dass ihm mehr am eigenen *Ich* gelegen ist als an der Verständigung mit dem Anderen. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass die Tiere Zarathustras bei den Worten des Wahrsagers davoneilen – dies ist noch keine Reaktion auf den Inhalt der Worte, sondern vielmehr auf den formalen Fauxpas, der durch das Unterbrechen geschehen ist.

Zur Gerichtetheit der Rede bleibt nach wie vor die grundsätzliche Andersartigkeit des vierten Teils zu konstatieren, sodass erneut die Sphärenzuordnung nicht dergestalt erfolgen kann, wie dies in den vorigen Teilen möglich war. Allerdings befindet sich Zarathustra auch hier wieder in der Konfrontation mit dem Anderen, wobei dies noch nichts über seine Haltung zum Anderen aussagt. Die Unterbrechung Zarathustras, das Fortlaufen der Tiere und das *I-A-Sprechen* des Esels illustrieren auch in dieser Rede wieder, dass die Kommunikation *ad absurdum* geführt wird, sofern ihr zu eigen sein soll, zu einem gegenseitigen Verständnis zu führen.¹⁶

15 Vgl. ebd., S. 30.

16 Dass hier auch die christliche Sphäre in die Persiflage einbezogen ist, wird nicht zuletzt auch am Titel *Das Abendmahl* deutlich; es zeigen sich im gesamten vierten Teil viele biblische Motive – ob

Vom höheren Menschen. Hier spricht Zarathustra selbst. Er stellt fest, dass er, als er zu *Allen* redete, zu *Keinem* sprach,¹⁷ er wendet sich an die Brüder¹⁸ und spricht die *höheren Menschen* an,¹⁹ insofern wendet er sich wieder an eine externe Sphäre. Doch gerade in seiner Feststellung, dass das Reden zu *Allen* zugleich ein Reden zu *Keinem* war, zeigt sich, dass diese Rederichtung nicht ohne weiteres als bestehend behauptet werden kann, denn es war stets auch *Keiner* angesprochen, d. h. die Rede richtete sich nicht immer an den Anderen als *nicht-Ich*, sondern zugleich war bzw. ist sie mit der Richtung an *Alle* auch an *Nichts* und *Niemanden* gerichtet. Durch diese Feststellung wird gerade in dieser Rede auch wieder das Problem der Vermittlung markiert, das wiederum die Kluft zwischen *nicht-Ich* und *Ich* enthält.

Das Lied der Schwermuth. Hier entzieht sich Zarathustra seinen Gästen, er entschlüpft aus der Höhle hinaus ins Freie, während der Zauberer in der Abwesenheit Zarathustras illustriert, dass er den Propheten missverstanden hat, indem er das Lied der Schwermut anstimmt. Zarathustras Verhalten kann dergestalt gedeutet werden, dass er sich der externen Sphäre entzieht – mit seinen Tieren wiederum spricht er über die schlechte Luft bei den *höheren Menschen*.²⁰

Von der Wissenschaft. In dieser Rede sind wieder Momente der Interaktion gegeben: Zarathustra lacht über das, was der Gewissenhafte äußert. Aber Zarathustra sehnt sich im Inneren der Höhle auch alsbald wieder nach der guten Luft im Freien sowie nach seinen Tieren.²¹ Folglich scheint hier trotz der interaktiven Momente die Abkehr Zarathustras vom Anderen präsent.²²

Unter Töchtern der Wüste. Nun wollen die Anderen jedoch nicht – insbesondere will dies der Wanderer nicht –, dass Zarathustra geht. Zarathustra werde gebraucht, ohne ihn zerfiele das, was neu sei, letztlich kämen die alten Muster zurück. Zarathustra wird hierbei als Erlöser aufgebaut, doch ist diese zugesprochene Erlöserfunktion genau der Punkt, an dem das Scheitern der Vermittlung markant wird: Zarathustra wird als Mittel zum Zweck betrachtet, als Bedarfsobjekt. An dieser Stelle vollzieht sich das von Sartre in allen zwischenmenschlichen Beziehungen Angenommene: Es wird versucht, des fremden *Für-sich-seins* habhaft zu werden, um das eigene *An-sich-sein* erblicken zu können. Diese Struktur ist zwar nicht sogleich ersichtlich, doch letztlich ist sie auch in dieser Situation präsent:

Zarathustra als *Für-sich-sein* hat seinen Blick auf die Menschen geworfen, die auch Zarathustra selbstverständlich *nicht* als *für-sich-seiend* erblicken kann (als solche erlebt er sie lediglich, wenn er sich selbst als erblickt erlebt), sondern als *an-sich-seiend* sieht; allerdings verbunden mit der Annahme, dass sie wahrscheinlich auch ein *Für-sich-sein* ha-

ein goldenes Kalb oder ein Esel angebetet wird, gipfelt in einem sehr ähnlichen Bild; die Schlüsse, die aus dieser Anbetung erfolgen, entsprechen in *Also sprach Zarathustra* jedoch nicht denen, die aus der Bibel folgen, schließlich empfindet Zarathustra in diesem Moment wieder positiv für die Anbeter. Dennoch ist mit diesem biblischen Kontext die christliche Religion in diese groteske Situation integriert, damit auch vorgeführt.

17 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 356.

18 Vgl. ebd., S. 358.

19 Vgl. ebd., S. 359.

20 Vgl. ebd., S. 369–374.

21 Vgl. ebd., S. 378.

22 Vgl. ebd., S. 375–378.

ben, das seinem Blick verborgen ist. Zarathustras Blick, welchen er auf die Menschen und ihr Leben geworfen hat, lässt ihn bestimmte Urteile fällen, die er mitzuteilen versucht. Da Zarathustra derjenige war, der die Urteile aufstellte, ist auch er die Instanz, die ein Urteil darüber abgeben muss, ob der Einzelne diesem Bild noch immer entspricht, oder ob das *Für-sich-sein* der Erblickten durch neu gestaltete Entwürfe ein anderes *An-sich-sein* in Zarathustras Blick zeigt. Zwar entwickelt jedes *Für-sich-sein* auch unabhängig von einem Anderen permanent neue Entwürfe von sich selbst; es ist schließlich stets in Bewegung, doch schreibt der Blick des Anderen fest, was es *an-sich-ist*. Wer also etwas über sein *An-sich-sein* wissen möchte, braucht den Anderen. Allerdings bedeutet dies auch, dass der Andere ein Urteil fällt, das fernab des eigenen *Für-sich-seins* liegt und auch fernab des Urteils eines anderen Anderen. Insofern ist also auch das *An-sich-sein* variabel, je nach Wahrnehmung des spezifischen Anderen – es liegt also kein absolutes *An-sich-sein* vor.

Wird außerdem der Zeitfaktor berücksichtigt und die Auswirkung der Wandlung des *Für-sich-seins* auf das *An-sich-sein*, so wird deutlich, dass das starre Urteil des Anderen über das *An-sich-sein* ohnehin nur eine Momentaufnahme sein kann, obwohl sich derlei Urteile der Anderen manchmal lebenslang halten: Das *An-sich-sein* passt schon strukturell nicht mehr zum aktuellen *Für-sich-sein*, noch nicht einmal tendenziell. Wer sich jedoch abhängig von den Urteilen Anderer macht, der wird stets mit unpassenden, statischen Bildern seiner Existenz konfrontiert, die vielleicht einstmals etwas über ihn aussagten, aber längst überholt sind. Zarathustras bunte Schar in der Höhle möchte hier folglich, dass Zarathustra als spezifischer Anderer ein Urteil über ihr *Für-Andere-Sein*,²³ und zwar über ihr *Für-Zarathustra-sein*, fällt. Das eigene *Für-sich-sein* kann sich selbst nicht als Objekt, d. h. als das Sein, das ist, was es ist, erblicken. Daher wird Zarathustra als Erlöser gebraucht, war es doch auch Zarathustra, der die Kritik aus dem Gebirge hinab zu den Menschen trug. Zarathustra wird benötigt, um zu bekennen, dass die *höheren Menschen* in der Höhle nun nicht länger zu den Lämmern zählen. Doch genau dieses Bedürfnis des Anderen muss überwunden werden – auch von Zarathustra selbst –, um zum Anderen gelangen zu können. Schließlich sind die *höheren Menschen* in der Höhle nicht deshalb an Zarathustra interessiert, weil sie ihn um seinetwillen bei sich haben wollen, sondern weil sie ihn als Instrument benötigen: Den Blick des Anderen kann jedoch kein Individuum okkupieren, daher muss im Miteinander die Möglichkeit gesucht werden, den Anderen für die eigenen Zwecke zu nutzen; sofern man Herrscher über das gesamte eigene Sein werden möchte. Dies jedoch, damit hat Sartre sicherlich Recht, ist keine ehrliche Kommunikation, keine wirkliche Begegnung, sondern letztlich bleibt hierbei jedes Individuum radikal in sich selbst, ohne das *Für-sich-sein*, also das Sein, das den Anderen als Bewusstseinswesen ausmacht, zu berühren. Es bleibt jedoch die Frage, ob diese angeblich stets von der *mauvaise foi* begleiteten Begegnungen mit dem Anderen nicht dennoch überwunden werden können; ob nicht doch ein Kommen zum Anderen möglich werden kann. – Und ob dies nicht zuerst hieße, die eigene Individualität zu leben, ohne

23 Beim *Für-Andere-Sein* wird berücksichtigt, dass der Andere nicht das *An-sich-sein* erblickt, sondern das *An-sich-sein* aus seiner Perspektive. Auch sind die Wechselspiele in Beziehungskonstrukten eher enthalten; trotzdem ist auch dies ein starres Sein, das dem *Für-sich-Sein* nie gerecht werden kann.

der Urteile der Anderen notwendig zu bedürfen.²⁴ Aus diesem Stadium heraus ließe sich möglicherweise, wenn das *Für-sich-sein* die von Anderen abhängige objektive Erscheinung seines Seins nicht mehr durch den Anderen besitzen wollte, eine ehrliche Begegnung zwischen zwei emanzipierten Individuen konstruieren.

Nach diesem Exkurs sei jedoch wieder auf den Überblick der Rederichtung zurückgekehrt; für *Unter Töchtern der Wüste* ergibt sich ebenfalls die Problematik, dass keine klare Zuordnung erfolgen kann. Es findet zwar eine Interaktion statt, jedoch eine, die ihre Ursache und Begründung insbesondere in Motiven findet, die der Selbstsucht entspringen bzw. einer Sehnsucht danach, Bestätigung über das eigene Sein durch den Anderen, hier verkörpert durch Zarathustra, zu erlangen.

Die Erweckung. Zunächst entzieht sich Zarathustra nun wieder der Konfrontation mit dem Anderen: Er geht ins Freie zu seinen Tieren, die Distanz und Abwendung zum Anderen wird auch durch das Zuhalten der Ohren Zarathustras deutlich. Auch die Stille, die dem Lärm dann folgt, mindert die Distanz nicht. Zarathustras Gäste sind wieder fromm geworden. – Frömmigkeit ist allerdings etwas, das weit entfernt der Lehren Zarathustras steht. Wobei natürlich auch gesagt werden muss, dass die bloße Wiederholung der geäußerten Vorstellungen Zarathustras ebenso wenig die Tragweite seiner Lehren erfasst, folglich kann auch eine gewisse Frömmigkeit theoretisch im Einklang mit Zarathustras Lehren stehen, obwohl sie zunächst einen Widerspruch darzustellen scheint. Interessant an der Frömmigkeit der *höheren Menschen* ist das Objekt, auf das sie ihre Frömmigkeit richten; sie beten nämlich den Esel an. Mit dem Esel wiederum ist eher kein höheres oder mutiges Tier zu verbinden. Dass gerade dieses als störrisch verrufene, wohl aber auch eigensinnige und -willige Tier Ziel der Anbetung ist, spricht für sich.²⁵

Das Eselsfest. Hier erfolgt eine Gleichsetzung Zarathustras mit dem Esel, und zwar durch Zarathustras eigene Äußerung: Zarathustra schreit *I-A*, wendet sich damit auch wieder an die Anderen, jedoch – aufgrund der Form seiner Äußerung – auf eine Art und Weise, die eine Abwendung impliziert. Soeben wurde auch auf die Eigenschaften, die dem Esel gemeinhin zugesprochen werden, verwiesen: Sturheit, ein störrisches Verhalten, Eigensinn sowie Eigenwilligkeit und Widerspenstigkeit. Wenn Zarathustra *I-A* spricht, so beansprucht er in diesem Ausdruck auch für sich diese Eigenschaften: Er identifiziert sich mit dem Esel, ohne dabei in diesem einen Erlöser zu sehen oder sich gänzlich mit

24 Wobei dies nicht gleichbedeutend mit der Aufforderung gedacht ist, jeder solle zum Narzissten werden und sich nicht mehr um den Anderen und dessen Kritik scheren. Die Frage, die hier aufgeworfen wird, ist vielmehr eine solche, bei der darüber nachgedacht werden sollte, ob nicht der eigene Eindruck, den der Einzelne über sein individuelles Sein entwickelt hat, eine Stabilität benötigt, um dem Anderen ehrlich gegenüber zu treten, und zwar mit einem Interesse am Anderen und nicht mit einem versteckten Eigeninteresse, nämlich der Bestätigung des eigenen Selbstbildes durch den Anderen. Wozu diese Unsicherheiten in den konkreten Beziehungen zu Anderen führen, malt Sartre in seinem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft (Huis clos)* aus; dort führt diese Auslieferung an das Urteil des Anderen zu dem Satz »[...] die Hölle, das sind die anderen.« (Sartre, Jean-Paul: *Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt*. Übersetzt von König, Traugott. Reinbek bei Hamburg 2002 [Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Theaterstücke. Band 3], S. 59.) Zwar scheinen die Figuren in diesem Stück nicht anders zu können, als nach der Bestätigung durch den Anderen zu suchen, gar um sie zu kämpfen, doch bleibt auch hier die Frage, inwieweit eine Ehrlichkeit und ein bestimmtes Maß an Selbstkritik sowie an Stabilität des Selbstbildes die Begegnung mit dem Anderen nicht auf einen völlig andere Ebene hätte heben können, fernab der *mauvaise foi*.

25 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 386–389.

diesem gleichzusetzen. Zunächst tritt er den Anderen in seiner Höhle durchaus kritisch entgegen; diese Einstellung wird sich jedoch wiederum wandeln, er findet, da sie wieder fröhlich wurden, Gefallen an seinen Gästen. Hier oszilliert die Wendung, Worte werden gewechselt, Schelmen-Antworten gegeben – das Eselsfest bleibt laut und schrill; eine gewisse Annäherung findet statt, diese bleibt allerdings eine oberflächliche und die Distanzen zwischen den Einzelnen scheinen dennoch ungebrochen.²⁶

Das Nachtwandlerlied. Die *höheren Menschen* bemerken aufgrund des hässlichsten Menschen ihre Verwandlung, Zarathustras Rundgesang erklingt, Zarathustra spricht die *höheren Menschen* an und geht mit ihnen gen Mitternacht. Hier scheint sich zumindest eine Begegnung anzukündigen; Zarathustra entzieht sich den Anderen nicht gänzlich, sondern geht ein Stück mit ihnen.²⁷ Er ist sozusagen ihr temporärer Begleiter. In dieser Rede scheint die Berührung des Anderen beinahe greifbar zu sein, wobei sich die Handlungen in einem trunkenen Zustand vollziehen.²⁸

Das Zeichen. In der letzten Rede zeigt sich jedoch wieder ein anderes Bild als das des gemeinsamen Gehens: Die *höheren Menschen* schlafen noch in Zarathustras Höhle, während Zarathustra sich ein weiteres Mal an die Sonne wendet.²⁹ Seine Rede an die Sonne knüpft an seine Worte der *Vorrede* an: »Du grosses Gestirn, sprach er, wie er einstmals gesprochen hatte, du tiefes Glücks-Auge, was wäre all dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest!«³⁰ Zarathustra stellt am Ende des Textes allerdings fest, dass diese Schläfer nicht seine rechten Gefährten seien,³¹ er spricht von der Liebe zu seinen Tieren, die rechten Menschen hingegen fehlten ihm noch.³² Das Zeichen kündigt von seinen nahenden Kindern,³³ der Löwe vertreibt mit seinem Gebrüll die Menschen in Zarathustras Höhle³⁴ und Zarathustra gewinnt die Einsicht, dass der Notschrei, den er tags zuvor gehört hatte, ihn selbst zur Not der *höheren Menschen* verführen wollte.³⁵

Jene letzte Sünde sei das Mitleiden mit den *höheren Menschen*, doch nun gelangt Zarathustra mit seinem zu Erz verwandeltem Antlitz zu den Worten: »Mein Leid und mein Mitleiden — was liegt daran! Trachte ich denn nach G l ü c k e ? Ich trachte nach meinem Werke!«³⁶

Damit löst Zarathustra sich vom Anderen ab. Seine Rolle als Begleiter war auch für ihn selbst allenfalls eine temporäre. Der Löwe kam, seine Kinder seien damit nah³⁷ – Zarathustras Glück, das in der ersten Ansprache an die Sonne in Abhängigkeit zur Annahme durch den Anderen gesetzt worden ist, wird davon enthoben bzw. nach diesem Glück wird nicht mehr gestrebt. Sein Werk, also das, was er sich selbst geschaffen hat, gewinnt

26 Vgl. ebd., S. 390–394.

27 Vgl. ebd., S. 396.

28 Vgl. ebd., S. 395–404.

29 Vgl. ebd., S. 405.

30 Ebd., S. 405.

31 Vgl. ebd., S. 405.

32 Vgl. ebd., S. 406.

33 Vgl. ebd., S. 406.

34 Vgl. ebd., S. 407.

35 Vgl. ebd., S. 407–408 .

36 Ebd., S. 408.

37 Vgl. ebd., S. 408.

an Relevanz. Insofern hat Zarathustra möglicherweise hier sogar den Grundstein für eine ehrliche Begegnung mit dem Anderen geschaffen, da er sich selbst nicht dergestalt vom Anderen abhängig macht, dass er dessen Blick habhaft werden muss, um *an-und-für-sich* zu sein. Zarathustra gibt sich zufrieden mit seinem *Für-sich-sein*, sein entäußertes Werk wiederum ist das, was es ist, also hat Zarathustra zumindest einen Teil seines *An-sich-seins* auch ohne den Blick des Anderen vor sich, wenn auch stets mit einer zeitlichen Verschiebung, da dem Schaffen des Werkes ein Akt in der Vergangenheit zugrunde liegt, sobald das Werk als Werk vorhanden ist. Außerdem ist zu beachten, dass die Texte des Autors Nietzsche stetig in Bearbeitung sind, auch jene, die er bereits veröffentlicht hat. Sie sind also nicht gänzlich erstarrt; trotzdem kann dieses konkrete Werden nur erfolgen, solange der Autor selbst noch existiert. Wie Nietzsches Texte ist auch Zarathustras Werk eines, das zwar *an-sich-seiend* ist, aber – solange Zarathustra (wenn auch fiktiv) existiert – einem Prozess des Werdens unterliegt.

Dennoch macht Zarathustra sein eigenes Sein damit zu einem unabhängigen Sein, da er den Anderen nicht zur Bestätigung benötigt. Das von ihm Geschaffene ist das, wonach es für ihn zu streben gilt, nicht die Anerkennung und die Annahme durch den Anderen. Wenn dies jedoch als Voraussetzung für eine Begegnung mit dem Anderen fernab der *mauvaise foi* gewertet wird, dann kann gerade nicht der Schluss gezogen werden, dass stabile Individualität zwangsläufig in Isolation münden müsste. Vielmehr ist die unabhängige, emanzipierte Seinsweise notwendig, damit Zarathustras Kinder überhaupt erst kommen können, d. h. diejenigen, die die Reden Zarathustras verstanden haben und die nicht als bloße Imitatoren des Propheten auftreten. Kinder, die Zarathustra mittels seiner Reden hat entstehen lassen wollen; Kinder, die zur ehrlichen Interaktion mit dem Anderen fähig sind.

Insofern enthält die letzte Rede zwar zunächst ein Abwenden vom Anderen, einen Rückzug in die Einsamkeit des Gebirges, doch kündigt sie auch von einem *Anderen*, der in Form der Kinder Zarathustras kommen wird, weil diese *Anderen* werden *verstanden* haben, d. h. die Kommunikation wird dann gelungen sein, *wenn* diese Zukünftigen erscheinen. Eine gelungene Kommunikation, so lässt sich hieraus auch schließen, bedarf einer anderen Art der Menschen, nämlich einer solchen, die – um mit den Seinsweisen Sartres zu sprechen – sich bewusst sind, sich selbst nur als individuelle Entitäten der Sphäre des *Für-sich-seins* wahrnehmen zu können, während ihnen ihr eigenes *An-sich-sein* verborgen bleiben muss. Doch anders als die jetzigen Menschen führt jener Mangel bei diesen Zukünftigen nicht mehr zur *mauvaise foi*, sie wollen sich des Anderen nicht bedienen, um ihr eigenes Sein gänzlich zu erfassen, sondern wollen zum Anderen gelangen, um diesem aufrichtig zu begegnen, ihn nicht nur als ein Mittel zum eigenen Zwecke begreifen. Ihnen ist außerdem bewusst, dass die Struktur der *mauvaise foi* nicht bloß zu unaufrichtigen Beziehungen führt, sondern zudem ihr Ziel stets verfehlen muss, da der Andere nicht als Freiheit besessen werden kann.

Der Adressatenkreis *für Alle und Keinen* impliziert zwar aufgrund der Widersprüchlichkeit das Scheitern der Vermittlung, auch für Zarathustra scheint die Ahnung des Scheiterns immanent zu sein, doch vollzieht sich jenes Scheitern offenbar nicht absolut, sondern enthält gleichsam ein potentiell Gelingen, obwohl nicht *Alle und Keiner* zugleich erreicht werden können. Wird jedoch die Ebene der Zeitlichkeit in die Betrachtung inte-

griert, so ergibt sich auch ein anderes Verständnis des Adressatenkreises und die temporale Komponente des *und* rückt in den Vordergrund. Wobei damit die Widersprüchlichkeit des Untertitels nicht als aufgehoben erachtet werden kann, denn gerade die Widersprüchlichkeit ist mit diesem Untertitel bezeichnet, d. h. sie soll nicht möglichst harmlos aufgelöst werden, sondern auch als Widersprüchlichkeit bestehen bleiben. Es läuft jedoch darauf hinaus, dass Zarathustra *Alle* erreichen will, aber zugleich *Keinen* erreichen darf, zumindest nicht gänzlich, denn dann hätte er zugleich wiederum *Alle* verfehlt: Das Scheitern der Vermittlung muss sich zu einem bestimmten Zeitpunkt vollziehen, damit die Vermittlung überhaupt gelingen kann.

4.8 Zur Sonderstellung des vierten Teils: Anmerkungen zur ästhetischen Differenz und zur Entstehungsgeschichte

Claus Zittel nimmt sich in *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra* u. a. vor, der ungeklärten Frage nach dem Verhältnis des zumeist unberücksichtigt bleibenden vierten *Zarathustra*-Teils zu den vorherigen Teilen nachzugehen.¹ Mit diesem Befund sowie mit seinem Vorhaben weist Zittel auch auf die Wichtigkeit des vierten Teils hin. Nietzsches Konzeption des Textes erschöpft sich weder bereits im ersten Teil noch klammert sie den vierten Teil, der sich von den anderen Teilen deutlich unterscheidet, aus. Die Änderung, die Nietzsche hier vom dritten zum vierten Teil hin vollzieht, ist keine beliebige. Der Leser konnte in den ersten drei Teilen verfolgen, wie Zarathustra bemüht war, seine Gedanken an den Anderen zu vermitteln. Anfangs noch versuchte die Figur sehr direkt und konkret den Anderen zu erreichen, später wird sie sich immer mehr zurückziehen, um dann im letzten Teil nahezu entrückt von der geistig-karen Sphäre einem Hanswurst gleich zu agieren. Die Veränderungen sowohl auf der textlich-formalen als auch auf der inhaltlichen Ebene rauben dem vierten Teil jedoch nicht seinen Gehalt. Zittel konstatiert für den gesamten Text *Also sprach Zarathustra*, er sei dem Vorurteil zum Opfer gefallen, nach welchem Philosophie umso strenger sei, je weniger sie ästhetisch verfare.² Diese Annahme ist insbesondere für die Philosophie Nietzsches fatal, liegt ihr doch der Versuch zugrunde, mittels der ästhetischen Darstellung philosophische Gedanken zu transportieren. Auch innerhalb des Textes kann daher nicht zwischen den einzelnen Teilen qualifiziert werden, indem den ersten drei Teilen ein höherer philosophischer Gehalt zugesprochen wird, weil sie mehr Ernsthaftigkeit zu enthalten scheinen als der vierte Teil. Schließlich ist es auch der vierte Teil, der wieder an die *Vorrede* anknüpft und somit unmittelbar mit Zarathustras Ausgangspunkt verbunden ist. Die Distanz zum Anderen, Zarathustras Selbstbezeichnung als *Hanswurst* und das beschleunigte Tempo des vierten Teils auf der Handlungsebene sind wichtige Darstellungselemente für den Vermittlungsversuch Zarathustras. Insofern ist zwar anzuerkennen, dass der vierte Teil sich von den anderen Teilen absetzt, dadurch wird er jedoch nicht weniger bedeutsam, sondern sollte eben auf jene Differenzen hin erörtert werden.

1 Vgl. Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*. Würzburg 2011, S. 20.

2 Vgl. ebd., S. 13.

Für die Erklärung der Differenz der Erzählweise zwischen den ersten drei Teilen zum vierten Teil ist allerdings nicht bloß der uns heute vorliegende Text zu beachten, sondern auch dessen Entstehungsgeschichte. Denn Nietzsches *Also sprach Zarathustra* war von Nietzsche zunächst nie als vierteiliges Werk geplant. Es bleibt bei Betrachtung des Nachlasses ohnehin fragwürdig, ob Nietzsche je einen sich auf vier Teile erstreckenden *Zarathustra* veröffentlichen wollte. Überdies muss berücksichtigt werden, dass auch ein fünfter Teil für Nietzsche im Rahmen des Möglichen gewesen war.

Im vierten Band der VI. Abteilung der *Kritischen Gesamtausgabe* von Colli und Montinari äußert sich Marie-Luise Haase zur Überlieferung und Entstehung von *Also sprach Zarathustra*. Mithilfe des Nachlasses rekonstruiert sie hier die Entstehungsgeschichte des Werkes und schafft einen Überblick zu den einzelnen Teilen sowie zu *Zarathustra* vor und nach *Also sprach Zarathustra*.³ Dort führt sich auch an, dass der erste Teil von *Also sprach Zarathustra* im Januar 1883 entstand; in diesem Monat wurde wohl die Reinschrift beendet und im Mai desselben Jahres erschien das Werk dann im Verlag von Ernst Schmeitzner in Chemnitz, allerdings ohne Hinweis im Titelblatt,⁴ dass es sich hierbei lediglich um einen ersten Teil handele.⁵ Für den zweiten Teil hält Haase daher auch fest: „Den Entschluß, einen zweiten Teil folgen lassen, hat *N* wohl nach der Veröffentlichung des ersten gefaßt, da dessen Titelblatt keine Fortsetzung ankündigt.“⁶ Die Entstehung des zweiten Teils datiert sie auf das Frühjahr und den Sommer 1883.⁷ Bereits Anfang September 1883 erscheint dann im selben Verlag der zweite Teil von *Also sprach Zarathustra*.⁸ Dieses Mal arbeitet Nietzsche, während er noch mit dem Druckmanuskript zum zweiten Teil beschäftigt ist, bereits am Plan eines dritten Teils.⁹ So kann dieser dann Anfang April 1884 ebenfalls wieder im Verlag von Ernst Schmeitzner als dritter Teil seines *Zarathustras* veröffentlicht werden.¹⁰

Bis einschließlich zum dritten Teil kann zwar festgehalten werden, dass Nietzsche den Text nicht schon mit dem ersten Teil als dreiteiliges Werk geplant hatte, er jedoch im Laufe der Veröffentlichung recht kontinuierlich an diesem Komplex weiterschrieb, um es dann als Fortsetzung an die bisherigen Teile anzuhängen. Für den vierten Teil muss hier jedoch ein Bruch angemerkt werden, der diesen Teil von den ersten drei Teilen abhebt. Haase verweist in ihren Ausführungen auf Nietzsches Briefe und konstatiert zum vierten Teil, dass er diesen mehrfach in seinen Briefen als Schluss von *Also sprach Zarathustra* bezeichnet habe.¹¹ Bereits am 9. November 1883, so lässt Haase in ihrer Betrachtung der Briefe weiter wissen, habe Nietzsche wiederum an Overbeck geschrieben, dass diesem ein zweiter Teil von *Also sprach Zarathustra* ausgehändigt werden solle, welchen er als Teil von vieren lesen solle.¹² Insofern muss also durchaus anerkannt werden, dass

3 Vgl. hierzu Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 949–978.

4 Vgl. das Titelblatt ebd., S. 953.

5 Vgl. ebd., S. 951–952.

6 Ebd., S. 952.

7 Vgl. ebd., S. 952.

8 Vgl. ebd., S. 955.

9 Vgl. ebd., S. 955.

10 Vgl. ebd., S. 955.

11 Vgl. ebd., S. 955.

12 Vgl. ebd., S. 956.

Nietzsche ein mehrteiliges, auch eines in vier Teilen, Werk geplant hatte. Dennoch ist es kein stringenter Entwurf dieser vier Teile, der sich im Nachlass zeigt. So verweist Haase darauf, dass sich die erste Überschrift, welche eben den Plan zum vierten *Zarathustra* aus dem Herbst 1883 gerade nicht auf die endgültige Fassung des vierten Teils von *Also sprach Zarathustra* bezieht.¹³ Diese endgültige Fassung ist dann wohl Mitte April 1885 im Verlag von E. W. Fritsch in Leipzig als Privatdruck erschienen, nachdem Nietzsche keinen Verleger für den vierten Teil fand.¹⁴ So handelt es sich bei jenem vierten Teil auch um einen solchen, den Nietzsche für seine Freunde bestimmt haben wollte und nicht für die Öffentlichkeit.¹⁵

Haase verweist in ihrem Text weiter darauf, dass Nietzsche seinem neuen Verleger Fritsch am 7. August 1886 den Vorschlag unterbreitet habe, die Lagerbestände der ersten drei Teile von *Also sprach Zarathustra* in einem Band mit einem Titelblatt¹⁶ zusammenzubinden; bereits 1887 erscheint darauf ein solcher Band.¹⁷ Für den vierten Teil bemerkt Haase hieran anschließend: „Da N den vierten Teil nicht in diese Ausgabe aufnahm, zählt *Za IV* zu den nachgelassenen Schriften.“¹⁸

Es soll nun nicht der Blick auf die Niederschriften der einzelnen Teile von *Also sprach Zarathustra* erfolgen, da dieser Überblick zum einen bei Haase nachzulesen ist¹⁹ und zum anderen Titelentwürfe der einzelnen Reden bzw. deren Textentstehung im Verlaufe der Interpretation für die zu betrachtenden Reden erörtert werden. Doch es sei an dieser Stelle sowohl ein Titelentwurf zum ersten Teil erwähnt, auf welchen Haase sich bezieht, als auch die Niederschrift des vierten Teils in Haases Ausführungen kurz zusammengefasst. Für den ersten Teil nämlich findet sich der Titelentwurf *Mittag und Ewigkeit*.²⁰ Dieser Titel scheint deshalb bedeutungsvoll, weil er sich immer wieder durch die gesamte Entwurfszeit des Textes erstreckt und auch für den vierten Teil eine Rolle spielt. Daher gilt es bei der Lektüre des Textes zu berücksichtigen, dass *Mittag und Ewigkeit* sich bereits zu Beginn des ersten Teils über *Also sprach Zarathustra* legten und sein Entfalten beeinflussen.

Mit einem kleinen Sprung über die ersten drei Teile und deren Niederschrift hinweg, sei Haases Hinweis zu Nietzsches Entschluss nach der Veröffentlichung des dritten Teils erwähnt: Nietzsche wolle selbst reden und nicht mehr Zarathustra reden lassen. Dieser Entschluss habe zu einigen Entwürfen theoretischer Überlegungen zur Lehre der *ewigen Wiederkunft* geführt. Als bald jedoch habe sich die poetische Richtung seiner Entwürfe wieder durchgesetzt.²¹ Weiter ist dann zu erkennen, dass Nietzsche unterschiedliche Möglichkeiten für seinen Zarathustra und dessen Erscheinungsbild sah, so erwähnt Haase seinen fünfteiligen Plan, welcher eine Synthese aus der Trilogie und seinem theoreti-

13 Vgl. ebd., S. 956.

14 Vgl. ebd., S. 956.

15 Vgl. ebd., S. 956.

16 Vgl. das Titelblatt ebd., S. 958.

17 Vgl. ebd., S. 956–957

18 Ebd., S. 957.

19 Vgl. hierzu explizit ebd., S. 959–972.

20 Vgl. hierzu ebd., S. 959.

21 Vgl. ebd., S. 969.

schen Versuch über die *ewige Wiederkunft* darstelle.²² Es kristallisiert sich in den Entwürfen jedoch mehr und mehr die endgültige Fassung des vierten Teils heraus.²³

Zum Plan der Schrift *Mittag und Ewigkeit* konstatiert Haase, dass Nietzsche diesen dem Nachlass zufolge offenkundig aufgegeben hatte, allerdings erscheine dieser Titel nochmals im Winter 1884/85 mit einem ersten Teil, nämlich *die Versuchung Zarathustra's*.²⁴ Nietzsche entschied sich dann für den privaten Druck eines vierten Teils zu *Also sprach Zarathustra*, doch:

„Es wäre durchaus möglich gewesen, *Za IV* als ersten Teil einer neuen Schrift ›Mittag und Ewigkeit‹ zu veröffentlichen, da *N* noch genügend Material zur Zarathustra-Thematik unberücksichtigt gelassen hatte, um Fortsetzungen damit gestalten zu können; denn auch der ›letzte‹ Teil von *Also sprach Zarathustra* endet, bevor Zarathustra die Wiederkunftslehre verkündet hat.“²⁵

Diese Entstehungsgeschichte des vierten Teils lässt den Schluss zu, jenen vierten Teil als gesonderten Teil von *Also sprach Zarathustra* zu betrachten, und zwar nicht lediglich aufgrund der Tatsache, dass dieser im Privatdruck entstanden ist. Für den vierten Teil hätte es auch die Option gegeben, ein neues Werk zu initiieren; er setzt sich damit auch als eigenständige Einheit von den ersten drei Teilen ab, ohne jedoch gänzlich von diesen unabhängig zu sein.

Die Unabhängigkeit des vierten Teils ist schon deshalb nicht gänzlich gegeben, weil Nietzsche sich doch für die Einbettung des vierten Teils in diese Reihe entscheidet, schließlich spricht er diesbezüglich auch vom letzten Teil von *Also sprach Zarathustra*. Auch die weiteren Überlegungen zu einem fünften Teil schließen jenen vierten Teil, den er zwar immer wieder als letzten Teil bzw. als Schluss von *Also sprach Zarathustra* bezeichnete, in den Text ein.²⁶ In jenem geplanten fünften Teil, so zeigt Haase in ihrer Zusammenstellung aus dem Nachlass deutlich auf, bedeutet Zarathustras Untergang dieses Mal nicht bloß einen Untergang, sondern dessen Tod, denn Nietzsche verwendet das Wort *sterben*.²⁷ Die Arbeit an *Jenseits von Gut und Böse* nimmt jedoch in dieser Zeit wesentlich mehr Raum ein und nachdem Nietzsche sich im August/September 1885 nochmals mit seinen Entwürfen zu einem fünften Teil von *Also sprach Zarathustra* befasst, um einen neuen Ansatz zu wagen, findet sich anschließend im Nachlass keine Aufzeichnung mehr zu einem weiteren Teil.²⁸

Die Figur Zarathustra wird allerdings noch weiter von Nietzsche im Zusammenhang mit der *ewigen Wiederkunft* und später dann auch dem *Willen zur Macht* beachtet.²⁹ Auch taucht 1888 der Titel *Zarathustra's Lieder* im Nachlass auf.³⁰ Die Präsenz dieser Figur scheint für Nietzsche folglich auch nach seinem vierteiligen Text und dem Abbruch der Arbeit an einem fünften Teil ungebrochen.

22 Vgl. ebd., S. 670.

23 Vgl. hierzu ebd., S. 670–671.

24 Vgl. ebd., S. 971.

25 Ebd., S. 972.

26 Vgl. ebd., S. 972.

27 Vgl. ebd., S. 973.

28 Vgl. ebd., S. 974.

29 Vgl. ebd., S. 975.

30 Vgl. ebd., S. 977.

Es ist festzuhalten, dass *Also sprach Zarathustra* insgesamt kein Werk darstellt, welches einer stringenten Planung unterlag, sondern eher eine prozesshafte Entstehung und Entwicklung aufweist. Können die ersten drei Teile hier noch als recht »homogene« Entwicklung anerkannt werden, kommt dem vierten Teil eine ganz andere Stellung zu: Der Erzählstil unterscheidet sich von der Trilogie, der Weg der Veröffentlichung war ein anderer und die Lage des Entwurfsmaterial deutet an, dass jener vierte Teil ebenso die Initiation eines neuen Werkes hätte sein können. Oder aber, dies darf ebenfalls nicht übersehen werden, hätte durch einen fünften Teil als letzter Teil abgelöst werden können. Ein fertiges und endgültiges Werk hat Nietzsche mit *Also sprach Zarathustra* zumindest nicht im engeren Sinne vorgelegt.

Für die Gerichtetheit der Reden des vierten Teils, ist eine Aussage analog zu den ersten drei Teilen ebenfalls schwieriger zu formulieren. Zwar konnte festgestellt werden, dass die Rederichtung der ersten beiden Teile eher nach außen gewandt ist, während sie im dritten Teil häufig nach innen gerichtet erscheint, der vierte Teil kann jedoch dieser Struktur nicht ohne weiteres angegliedert werden. Der Ton ist ein anderer, zudem wird die Rolle des Erzählers der dritten Person in diesem Teil eine tragende, kaum noch beginnende Abschnitte direkt mit den Worten Zarathustras. Die Distanz ist hier am deutlichsten, der Wechsel der Perspektive unübersichtlicher. Die Figur Zarathustras ist durch die direkten Worte Zarathustras näher am Leser als im letzten Teil. Der zwischengeschaltete, dominante Erzähler verändert dies, die Ereignisse werden dadurch nur mittelbar erlebt. Damit wird auch formal die Abkehr Zarathustras vom Anderen dargestellt, welche wiederum dazu dient, eine neue Form der Interaktion und Kommunikation zu ermöglichen; sobald die Kinder Zarathustras kommen und nicht bloß Imitatoren seiner Lehre auftreten, kann diese neue Form sich realisieren.

Auch die geschlossene Tageshandlung im vierten Teil – die Reihung der vormittäglichen Sammlung – hebt den vierten Teil strukturell von den übrigen Teilen ab. Zudem findet sich die größte Lockerung hinsichtlich des *Also-sprach-Zarathustra*-Phraseologismus am Ende der jeweiligen Reden. Auch die Titelgestaltung der einzelnen Reden weicht im vierten und letzten Teil am weitesten von der im ersten Teil etablierten Struktur ab. Wobei die größere Varianz bzw. das Fehlen der Schlussformel auch die Konsequenz daraus darstellt, dass Zarathustra in diesem Teil wesentlich weniger und seltener spricht als in den Teilen zuvor.

Die Redegerichtetheit im vierten Teil zu bestimmen, ist schwierig, da hier kaum noch Reden Zarathustras im eigentlichen Sinne vorliegen. Wird versucht, die Haltung Zarathustras gegenüber dem Anderen zu bewerten, erweist sich dies ebenfalls als schwierig, da die Brechungen und die Groteske die konkrete Haltung nicht immer eindeutig erkennen lassen. Die Betrachtung der letzten Rede offenbart allerdings, dass all die *höheren Menschen* des vierten Teils gerade nicht die gesuchten Gefährten Zarathustras, denen er sich in einer ehrlichen Begegnung der Verständigung zuwenden möchte, darstellen. Insofern bleibt die Distanz zu den konkreten Anderen des letzten Teils, die sich die ganze Zeit spürbar im Text aufhält, erhalten. Sie muss erst durch die bereits erwähnten Zukünftigen, durch die *noch kommenden Kinder*, aufgelöst werden. Eine gänzliche Abwendung vom Anderen kann aber auch hier nicht behauptet werden.

IV Die einzelnen Reden: *Zarathustra's Vorrede*

1 Zur Auswahl der einzelnen Reden

Mit der Auswahl der Reden beginnt bereits die Interpretation, also seien die ausgewählten Reden zunächst kurz aufgeführt. Im ersten Teil handelt es sich um *Zarathustra's Vorrede*, *Vom Lesen und Schreiben*, *Vom Krieg und Kriegsvolke* und *Vom Freunde*. Zudem werden die Reden, die jeweils den Übergang (als letzte und erste Rede) der einzelnen Teile markieren, zu betrachten sein; hierbei ist insbesondere die Frage relevant, inwiefern nun für die Rolle des Anderen und einer möglichen Veränderung der Begegnung mit dem Anderen sich hier bereits Indizien finden lassen. Für den Abschluss des ersten Teils ist dies die Rede *Von der schenkenden Tugend* i. V. m. der ersten Rede des zweiten Teils, nämlich *Das Kind mit dem Spiegel*.

Zarathustra's Vorrede ist für die Frage nach dem Anderen von Belang, weil sie die ersten Begegnungen der Figur Zarathustra mit dem Anderen illustriert. Zudem ist sie für den Leser der Einstieg in die Interaktion mit dem Anderen, und zwar sowohl mit dem Anderen als Autor als auch als Erzähler und als Figur. Diese Thematik des Anderen als Autor wird sich in der Rede *Vom Lesen und Schreiben* fortsetzen. Da diese Rede nicht zuletzt auch auf die Interaktion und Kommunikation bezogen ist, ist sie innerhalb der Fragestellung dieser Interpretation prädestiniert für eine genauere Analyse. Die Reden *Vom Krieg und Kriegsvolke* sowie *Vom Freunde* befassen sich mit konkreten Beziehungen zum Anderen, und zwar als Feind und als Freund, weswegen sie von Interesse für die Betrachtung sind.

Im zweiten Teil werden neben der letzten (*Die stillste Stunde*) und der ersten Rede des folgenden Teils (*Der Wanderer*) folgende drei Reden genauer analysiert: *Von den Mitleidigen*, *Das Nachtlied* und *Von der Selbst-Ueberwindung*.

Von den Mitleidigen bezieht sich ebenfalls auf eine Haltung bzw. ein Gefühl dem Anderen gegenüber, weshalb es sinnvoll erscheint, bei der Frage nach dem Anderen auch die Bedeutung des Mitleids zu eruieren sowie Zarathustras Standpunkt hierzu darzulegen.

Das Nachtlied als eines der drei Lieder des zweiten Teils hingegen ist deshalb von Interesse, da es aus der üblichen Form hervorsticht, somit ist es für den Anderen als Leser besonders markiert. Außerdem bewegt es sich inhaltlich in einer Sphäre der Sehnsucht nach dem Anderen und offenbart Zarathustras Ambivalenzen. *Von der Selbst-Ueberwindung* beschäftigt sich zwar mit der Selbstüberwindung, darüber hinaus aber auch mit der Rolle des Anderen bei eben dieser.

Für den dritten Teil ist sind neben der letzten Rede des dritten Teils (*Die sieben Siegel*) und der ersten Rede des vierten Teils (*Das Honig-Opfer*) folgende Reden in dieser Interpretation relevant: *Vor Sonnen-Aufgang*, *Vom Vorübergehen*, *Von den Abtrünnigen*, *Die Heimkehr*, *Vom Geist der Schwere* und *Der Genesende*.

In *Vor Sonnen-Aufgang* tritt die Sonne, die in der *Vorrede* der erste – allerdings nicht-menschliche – Ansprechpartner Zarathustras war, wieder auf. Zarathustra richtet seine Aufmerksamkeit folglich wieder fort vom *für-sich-seienden* Anderen hin zu einem *an-sich-seienden* Anderen. Auch in der Rede *Vom Vorübergehen* findet zwar noch eine Begegnung mit einem Anderen statt, doch der Rückzug Zarathustras aus dieser Sphäre setzt sich hier ebenso fort wie in *Von den Abtrünnigen*. Hier schließt sich dann auch *Die*

Heimkehr an, in welcher Zarathustra seine Einsamkeit als seine Heimat kürt, somit die Abwendung vom *für-sich-seienden* Anderen weiter fortschreitet. In *Vom Geist der Schwere* ist die Welt des Anderen, der Herdentiere, nochmals im Zentrum der Betrachtung, während *Der Genesende* sich eben von dieser schwärenden, düsteren Sphäre, welche schon in *Vom Lesen und Schreiben* erwähnt worden ist, löst um sich damit jedoch abermals weiter vom *für-sich-seienden* Anderen zu entfernen.

Im vierten Teil sind es primär Auszüge, wie beispielsweise aus *Der Nothschrei* und *Die Begrüssung*, die betrachtet werden. Etwas ausführlicher werden dann die letzten beiden Reden, *Das Nachtwandler-Lied* und *Das Zeichen* analysiert. Zu Beginn interessieren kurze Momente der vormittäglichen Begegnungen Zarathustras; und auch am Nachmittage wird unter *Vom Abendmahl zum Eselsfest* das Geschehen zusammenfassend erläutert. Hier wird zunächst der Weg Zarathustras nachgezeichnet. So lockt *Der Nothschrei* Zarathustra erst zu den *höheren Menschen*. *Der Schatten* stellt eine besondere Begegnung mit einem Anderen dar, da es sich beim Schatten immer auch um einen Teil des eigenen Seins, aber um einen ausgelagerten, fremden, handelt. Mit *Mittags* setzt eine Zäsur des vierten Teils ein: Zarathustra ist für sich, die Begegnung mit den Anderen haben stattgefunden; weshalb diese Rede des Scheitelpunkts in die Analyse Einzug erhält. *Die Begrüssung* wiederum ist eine Begegnung Zarathustras mit vielen Anderen. Anschließend werden die Reden bis einschließlich *Das Eselsfest* eine kurze Beachtung erfahren, um Zarathustras Haltung den Anderen gegenüber zu diesem Zeitpunkt zu skizzieren. *Das Eselsfest* selbst illustriert, welche Fluchten die *höheren Menschen* antreten, sobald ihr Erlöser Zarathustra nicht zur Verfügung steht und wie weit Zarathustra sich bereits von den Anderen separiert hat, obwohl er wieder versöhnlichere Töne anzuschlagen scheint. In *Das Nachtwandler-Lied* zeigt sich ein letztes Mal Nähe zwischen Zarathustra und dem Anderen, während er sich in der letzten Rede, *Das Zeichen*, vom gegenwärtigen Anderen emanzipiert hat. Zarathustra entwirft in dieser Rede einen *noch-nicht-seienden* Anderen, auf den er seine Hoffnungen setzt.

2 Zarathustra's Vorrede

Die Frage nach der Motivation Zarathustras, hinabzusteigen zu den Menschen, erneut zu jenen zu gehen, denen er sich einst ins Gebirge hin entzog, ist bereits in *Zarathustra's Vorrede* thematisiert. Während Andreas Honneth seine Analyse der Vorrede in den Hintergrund der *ewigen Wiederkunft des Gleichen* einbettet, ist es hier der Andere, dessen Erscheinen und Erreichen vorrangig betrachtet werden soll. Demnach wird der Ansatz hier ein anderer sein. Dass der Zarathustra-Text unterschiedliche Schwerpunkte ermöglicht, nahezu dazu einlädt, zeigt, welches diskursive Potential darin enthalten ist. Solange die Interpretationen miteinander ringen, ist der Prozess des Werdens gegenwärtig, der Text bleibt lebendig, weil die Suche nach einem Verständnis stattfindet, auch wenn der Autor längst nicht mehr existiert. In dieser Interpretation sei also nach der Rolle des Anderen gefragt, in einem ersten Schritt nach dem Verhältnis Zarathustras zu den Menschen, d. h. den Anderen – und zuallererst nach seiner Motivation, wieder zu diesem Anderen zu gehen.

2.1 Der Einstieg in *Also sprach Zarathustra*

Im ersten Abschnitt von *Zarathustra's Vorrede*, die nicht von Zarathustra selbst gehalten wird, sondern *über* ihn aus einer anderen Erzählperspektive heraus erzählt wird, obwohl der Titel *Zarathustra's Vorrede* die Erwartung generiert, die Figur Zarathustra ergreife hier selbst das Wort, erfährt der Leser, dass Zarathustra mit dreißig Jahren seine Heimat verließ und ins Gebirge ging, um dort sowohl seinen Geist als auch die Einsamkeit zehn Jahre zu genießen.¹ Dann aber, so heißt es weiter in der *Vorrede*, verwandelte sich sein Herz, weshalb er zur Sonne spricht und seinen Untergang ankündigt – Zarathustra will wieder zu den Menschen hinab, er will wieder Mensch werden, ihnen seine in der Einsamkeit gefundene Weisheit schenken, seine Weisheit vermitteln.² In diesem ersten Teil der *Vorrede* treten Bilder des *Oben* und *Unten*, des *Auf-* und *Abstieges* sowie der *Höhle* und der *Sonne* auf.³ Zu diesen Bildern gesellen sich der *Überfluss* und *Überdruß*, die *Weisheit*, das *Schenken-wollen* und ein *Bedürfnis* in Zarathustra selbst, das ihn hin zum Anderen treibt. Es ist die Rede von *Glück*, von Zarathustras Adler und von seiner Schlange. Die Sequenz am Ende des ersten Teils der *Vorrede* schließt mit der Aufforderung Zarathustras an die Sonne, den Becher zu segnen, der überfließen wolle, wieder leer werden müsse sowie dem Wunsch Zarathustras, wieder Mensch zu werden.⁴ Darauf folgen die letzten Worte des Abschnittes, nämlich: »– Also begann Zarathustra's Untergang.«⁵ Es sind dieselben Worte, die sich am Ende der gesamten *Vorrede*, also zum Schluss des zehnten Abschnittes, wiederfinden werden. Der Unterschied im Erscheinen dieses Satzes liegt jedoch darin, dass jene Worte im ersten Abschnitt ohne eine Leerzeile direkt an den Text angeschlossen sind, während sie am Ende des zehnten Abschnittes optisch durch jene Leerzeile abgesetzt sind. Mit dieser Zäsur durch die Leerzeile ist der letzte Satz der gesamten *Vorrede* bereits dem – nicht durchgängig vorliegenden – Abschlussphraseologismus *Also sprach Zarathustra* am Ende der jeweiligen Reden Zarathustras angenähert.⁶ Im Gegensatz dazu ist der abschließende Satz des ersten Teils der *Vorrede* noch wesentlich enger an den vorangehenden Text gebunden: Der Untergang Zarathustras berührt sich auch im Schriftbild noch mit dem Wunsche, wieder Mensch zu werden. Zwar wird auch im ersten Teil bereits der formgebende Rahmen des gesamten Textes deutlich, doch ist er noch nicht gänzlich etabliert, da er noch in Berührung mit dem vorangehenden Text steht. Insofern könnte an dieser Stelle behauptet werden, dass es sich hier nicht nur um eine inhaltliche Ankündigung handelt, sondern auch die Form angekündigt wird, indem sie bereits am Ende des ersten Abschnittes der *Vorrede* erscheint,

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

2 Die biblischen Anspielungen in der *Vorrede* sollten zwar nicht überlesen werden, aber Zarathustras Wirken unter den Menschen beginnt zehn Jahre nach dem dreißigsten; Jesus wirkt als Dreißigjähriger. Die Menschwerdung Gottes in der Gestalt Jesus, die das Christentum von anderen Religionen radikal trennt wird dennoch nicht bloß dezent angespielt, wenn Zarathustra wieder Mensch werden möchte.

3 Wobei die beiden Wörter *Höhle* und *Sonne* geradezu einzuladen scheinen, neben den bereits erwähnten neutestamentlichen Bezügen auch platonische zu entfalten. Obwohl in Nietzsches philosophischem Werk eher eine Distanzierung zu Platon festzustellen ist, setzt Nietzsche diese beiden Begriffe nicht völlig unbedarft. Dass es sich bei der Höhle Zarathustras jedoch um eine gänzlich andere Höhle handelt als in Platons Höhlengleichnis, ist anzumerken.

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 12.

5 Ebd., S. 12.

6 Vgl. ebd., S. 28.

um sich dann ganz am Ende der *Vorrede* nochmals zu präsentieren, dieses Mal allerdings schon abgesondert vom übrigen Text, ehe sie sich in den Reden Zarathustras größtenteils als *Also sprach Zarathustra* am Ende einer Rede zeigt.

2.2 Die Differenzen zwischen *Vorrede* und *Incipit*

Zunächst ist es bei der Betrachtung des ersten Teils von *Zarathustra's Vorrede* notwendig, darauf aufmerksam zu werden, dass jener Abschnitt bereits im *vierten Buch* von Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* enthalten ist, und zwar im Abschnitt Nummer 342.¹ Dort findet auch der erste öffentliche Auftritt Zarathustras statt.² Ursprünglich handelte es sich in der Veröffentlichung von 1882 um den letzten Abschnitt. 1887 erscheint jedoch in eine zweite Auflage, die um ein fünftes Buch, das im Anhang mit den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* schließt, und um das Vorwort ergänzt worden ist, wodurch der Zarathustra-Abschnitt nicht mehr den Abschluss der gesamten *fröhlichen Wissenschaft* darstellt. Im Zarathustra-Kommentar der *Kritischen Studienausgabe* wird konstatiert, dass es sich bei jenen biblisch anmutenden Versen in der *fröhlichen Wissenschaft* um ein Novum handle; ihr Auftauchen im Manuskript sei unvermittelt, die Nummern 68, 106, 125, 291 und 331 des Werkes stellten hierzu keine Vorbereitung dar.³

Wird versucht, den Anfang der Interpretation chronologisch zu gestalten, so ergibt sich daraus, dass es nicht lediglich der Beginn von *Also sprach Zarathustra* ist, der betrachtet werden muss, sondern auch Zarathustras erstes öffentliches Erscheinen im vierten und ursprünglich letzten Buch der *fröhlichen Wissenschaft*. Es ist kein völlig Unbekannter, den Nietzsche hier als Hauptfigur seines Werkes auftreten lässt; Zarathustra erscheint dem Lese-Publikum bereits vor *Also sprach Zarathustra*; Zarathustras Untergang beginnt somit auch schon in der *fröhlichen Wissenschaft*.

Beide Abschnitte scheinen nahezu identisch, doch sind einige wenige Abweichungen zu verzeichnen, wenn beide Druckfassungen miteinander verglichen werden. Der erste Unterschied findet sich gleich zu Beginn des Textes, so lautet der 342. Abschnitt der *fröhlichen Wissenschaft* in der zweiten Zeile:

»Incipit tragœdia. — Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge.«⁴

In Zarathustras *Vorrede* weicht dieser Textbeginn von der *fröhlichen Wissenschaft* ab:

»Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge.«⁵

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ders.: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino. München 2008 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 3), S. 343–651, hier S. 571.

2 Vgl. zu dieser Feststellung auch Montinari, Mazzino: *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 80.

3 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 280.

4 Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3)*, S. 571.

5 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 11.

2.2.1 Heimat

In diesem ersten Satz ist es nicht bloß der Beginn, der eine Differenz aufzeigt, es finden sich zwei weitere Ungleichheiten. Erstere betrifft lediglich die Schreibweise des Wortes *Heimath* (FW Z. 3) zu *Heimat* (Z. 3). Die zweite Abweichung umfasst etwas mehr, betrifft allerdings auch wieder das Wort *Heimat*: In *Die fröhliche Wissenschaft* wird der See, den Zarathustra verlässt, mit einem Namen versehen, es handelt sich nämlich um den See *Urmi*, während dieser Name in *Zarathustra's Vorrede* getilgt worden ist. Dort wird vom *See seiner Heimat* gesprochen. Gerade diese Anonymisierung des Sees ist nicht nur dergestalt zu verstehen, dass eine Streichung eines konkreten Ortsnamens möglicherweise dazu beitragen sollte, die Figur Zarathustra einem konkreten geographischen Hintergrund zu entheben (zumal dies bereits durch die persischen Anklänge im Namen nicht gänzlich möglich ist), sodass Zarathustras Wirkungsfeld und -ort abstrakter würden. Durch die Tilgung vollzieht sich noch etwas Anderes, denn der *See Urmi* wird ersetzt mit der *See seiner Heimat*, wodurch eine Verdichtung stattfindet. Zwischen der ersten Nennung des Wortes *Heimat* und der zweiten Nennung stehen lediglich vier andere Wörter. Die Wiederholung, zumal sie zuvor in *Die fröhliche Wissenschaft* nicht bestand, bedeutet auch, eine Hervorhebung der *Heimat*. *Heimat*, sieht man zunächst einmal von den Prägungen und Missbräuchen des Wortes in der nationalsozialistischen Zeit ab, ist ein Ausdruck, der durchaus mit positiven Empfindungen verbunden scheint. *Heimat* enthält Verweise auf die Herkunft, vermittelt Zugehörigkeitsgefühle, Wurzeln¹ und Vertrauen. Dort liegen die Ursprünge eines Menschen und es bedarf in der Regel eine lange Zeit, ehe ein Mensch einen neuen, anderen Ort auch als *Heimat* bezeichnet. *Zuhause* wiederum scheint variabler zu sein, es scheint auch von dem aktiven Aufbauen eines Menschen abzuhängen. In der *Heimat* ist man zunächst situiert, ein *Zuhause* wird geschaffen, der Mensch entscheidet, mit wem er sich umgibt. Damit ist *Zuhause* auch mit positiven, ähnlichen Aspekten wie *Heimat* verbunden. Die hier gesetzte Differenz zwischen *Heimat* und *Zuhause* bedeutet jedoch auch, dass *Heimat* tendenziell statisch ist. – Wenn *Heimat* zunächst an die Herkunft gekoppelt ist, dann kann der Einzelne eine negative *Heimat* allerdings nur schwerlich verändern, während das *Zuhause* dem Einflussbereich des Individuums eher unterworfen ist. Es ließe sich möglicherweise behaupten, in *Zuhause* klinge etwas weniger Pathos an als in *Heimat*. Allerdings bleibt bei *Zuhause* das bereits erwähnte variable Element bestehen; *Zuhause* ist weniger an einen Ursprungsort des Einzelnen geknüpft. *Zuhause* befindet man sich sprichwörtlich dort, wo man geliebt wird, *Heimat* hingegen liegt insbesondere dort, wo man herkommt. *Heimat* findet sich im *Deutschen Wörterbuch* Hermann Pauls im Eintrag zu *Heim*, einem gemeingermanischen Wort. *Heimat* selbst geht zurück auf althochdeutsch *heimōti*, mittelhochdeutsch *heimüete* und tritt seit dem 15. Jahrhundert mit *-at* auf.² In der Zeit der Kleinstaaterei, so heißt es weiter im Wörterbuch Pauls, habe es auch *Vaterland* bezeichnet, eine ähnliche emotionale wie ideologische Bedeutung habe es im 19. und 20. Jahrhundert erfahren; im Krieg wiederum sei es als Gegensatz zu *Front* verwendet worden.³

1 Die Suche nach Wurzeln wird auch im zweiten Abschnitt der *Vorrede* eine Rolle spielen, da der Heilige im Wald sich auf der Suche nach Wurzeln befindet.

2 Vgl. *Heim* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 461.

3 Vgl. ebd., S. 461.

Jener Gegensatz bedeutet auch, da die Kriegsfront einen gefährlichen, brutalen, gar tödlichen Ort darstellt, dass *Heimat* demgegenüber Sicherheit, Erholung, gar Beschaulichkeit verspricht.

Zuhause sei laut Pauls Wörterbuch wohl erst im Frühneuhochdeutschen aufgetreten, die Verwendung sei der Verwendung des Ausdrucks *Heim* ähnlich, hierzu verweist das Wörterbuch auf *Zuhause suchen* (Goe), *haben; mein/sein/ihr Zuhause*.⁴ Wenn *Zuhause* also in Anlehnung an *Heim* zu verstehen ist, so scheint dies die Annahme zu bestätigen, dass *Heimat* wiederum etwas beschreibt, das über das Haus, den Wohnsitz, hinausgeht. Einen Wohnsitz kann sich ein Mensch an vielen Orten suchen, dieser kann als *Zuhause* gewählt werden, ist jedoch noch keine *Heimat*.

2.2.2 Der Freigeist und die Heimat

Eine ähnliche Verdichtung des Wortes *Heimat* findet sich in einem lyrischen Text Nietzsches, welcher im Herbst 1884 als Entwurf entstanden ist.¹ Bereits zuvor, und zwar während Nietzsche am zweiten und dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* arbeitete (Sommer 1883 bis Anfang 1884) finden sich im Nachlass häufig poetische Wendungen, Bilder und Gleichnisse, welche nicht zwangsläufig einen näheren Bezug zu einem geplanten Text aufweisen mussten.² Anders als manch anderes Gedicht aus dieser Periode blieb *Der Freigeist* unveröffentlicht.³ Es handelt sich um das nachgelassene Fragment 28 [64], welches sich im Quartheft Z II 6a aus dem Herbst 1884 findet und in der Vorstufe im Quartheft Z II 7 noch unter dem Wort *Heimweh* beginnt.⁴ In diesem Gedicht wird das Wohl und Wehe mit dem Wort *Heimat* verknüpft; angesprochen wird hierbei ein Narr, ein Wanderer, der seine Heimat verloren hat. Einleitend ist in den Fragmenten der *Kritischen Studienausgabe* zu lesen:

»Der Freigeist.
Abschied«⁵

Insofern ist es nicht bloß irgendein Wanderer, der in diesem Text eine Rolle spielt, sondern ein Freigeist. Ebenso ist mit dieser Überschrift der Abschied bereits zu Beginn des Gedichtes präsent.

Frühere Titel dieses Gedichtes lauten: *An die Einsiedler, Aus der Winter-Wüste, Im deutschen Spätherbst, Mitleid hin und her*.⁶ Jene älteren Titel bieten ebenso einen Einblick in das folgende Gedicht: Die Widmung *An die Einsiedler* enthält den Aspekt der Einsamkeit, der Abkehr von der Geselligkeit, um *für-sich-seiend* fernab der üblichen Lebensentwürfe zu existieren. Auch der Titel *Aus der Winter-Wüste* enthält die Einsamkeit, da so-

4 Vgl. *Zuhause* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1213.

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 710.

2 Vgl. ebd., S. 708.

3 Vgl. ebd., S. 709–710.

4 Vgl. Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 244 und das Quartheft Z II 7, S. 90.

5 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 28 [64] (KSA 11)*, S. 329.

6 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 715.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 246.

wohl der Winter als auch die Wüste sich mit einem einsamen Bedeutungsfeld verbinden lassen. *Im deutschen Spätherbst* rückt hingegen die Aufmerksamkeit auf die in der späteren *Antwort* folgende Kritik des Freigeists am *deutschen Warm*. Allerdings wird hierdurch auch wieder die Differenz deutlich, denn damit grenzt sich der Freigeist von den übrigen ab; Einsamkeit und Trennung sind abermals auch in dieser Überschrift berührt. Auch ließe der Ausdruck *Spätherbst* die Überlegung zu, ob nicht jenen, die im *deutschen Warm* ihrer Kamingeselligkeit verharren ein viel kälterer Winter naht. *Spätherbst* könnte sozusagen andeuten, dass das traute, idyllische Heim in seinen letzten Zügen liegt. *Mitleid hin und her* wiederum weist im Titel schon auf den Rückwurf des Mitleides hin: Wie sich im Verlauf des Gedichtes zeigen wird, wird zwar zunächst der einsame Freigeist, der Winterwanderer, bemitleidet, doch in seiner Antwort offenbart dieser, dass er es ist, der Mitleid mit diesem *deutschen Quer-Verstand* hat. Insofern ist in *Mitleid hin und her* auch eine Interaktion zwischen dem Freigeist und denjenigen, die in ihren heimeligen Plätzen verharren wollen, zu erkennen. Bisweilen wird das Gedicht auch als Selbstgespräch verstanden bzw. interpretiert, d. h. sowohl die Passage *Abschied* als auch die der *Antwort* würden vom Freigeist gesprochen. Dies kann durchaus angenommen werden, allerdings ist ein Verständnis, welches lediglich auf die interne Auseinandersetzung mit den eigenen Ängsten eines Sprechers abzielt, mit Vorsicht zu genießen. Wenn ein Selbstgespräch angenommen wird, so ist dennoch der Wechsel der Perspektive in dem Rollengedicht zu beachten und damit auch die Anwesenheit eines konkreten Anderen. Dass das Gedicht auch die Einnahme der Perspektive eines Anderen bedeutet, ist zunächst wohl auch deshalb häufig verkannt worden, weil das Gedicht erst ohne den zweiten Teil meist unter dem Titel *Vereinsamt* veröffentlicht worden ist, wodurch es weniger als Rollengedicht zu erkennen war.⁷ Spätestens jedoch mit der Veröffentlichung der kritischen Ausgabe durch Colli und Montinari ist ersichtlich, dass es sich hierbei um einen Disput zweier Sichtweisen handelt. Ob nun der Andere als Herdenmensch spricht und die Winterwanderschaft des Narren beschreibt, oder ob es der Narr selbst ist, der im ersten Teil die Perspektive des Anderen einnimmt und auf seine Wanderschaft reflektiert, um anschließend eine Antwort zu geben, ist für die Präsenz des Anderen im Gedicht nicht ausschlaggebend. Entscheidend bleibt nämlich, auch dann wenn es Ziemann folgend nur einen Sprecher gibt, dass es sich um ein Rollengedicht handelt; zwei Perspektiven auf eine Situation werden beschrieben, also bezieht ein solches Rollengedicht auch den Anderen in das Gespräch ein. Auch die weiteren Titel, welche zu diesem Gedicht im Nachlass zu finden sind, weisen darauf hin, dass die Auseinandersetzung sich nicht bloß im Inneren des Narren oder Wanderers abspielt, sondern eine aktive Konfrontation mit der Wahrnehmung der Situation durch einen Anderen bedeuten. Hierbei kann zwar trotzdem nur der einsame Narr sprechen; dennoch ist es die Perspektive des Anderen, die er einnimmt. So impliziert der Titel *An die Einsiedler* zunächst eine Rede der Geselligen an jene, die »einsiedeln«. Der Titel *Mitleid hin und her* scheint allerdings sogar auf zwei äußerlich geschiedene Sprecher hinzuweisen, die sich gegenseitig bemitleiden. Wobei die Bereitschaft eines Sprechers, sich in die Sichtweise eines Anderen hinein zu denken, um aus dessen Perspektive heraus eine Situation zu beschreiben, entscheidend dafür ist, ob

7 Vgl. hierzu auch Ziemann, Rüdiger: *Die Gedichte*. In: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. von Ottmann, Henning. Stuttgart, Weimar 2000, S. 150–156, hier S. 152.

jenes Hin und Her in einem wechselnden Rollengedicht auch von einer Figur getragen werden könnte. Somit läge also, wie sich auch der Freigeist Zarathustra in *Also sprach Zarathustra* stets in die Auseinandersetzung mit dem Anderen begibt, auch mit bloß einem Sprecher eine Auseinandersetzung mit dem Anderen und nicht mit den eigenen Ängsten und Befürchtungen des Sprechers vor. Es handelt sich folglich um eine Abgrenzung des Freigeistes von den gesellschaftlich angepassten Herdenmenschen. Zarathustra und der Freigeist des Gedichtes sagen sich beide los von den gesellschaftlichen Konventionen; sie treten ihre jeweilige Wanderschaft an. Den Abschied von den Herdenmenschen und deren Sichtweise vollziehen beide Figuren nicht trotzig und unreflektiert; sie haben sich stattdessen mit sich selbst und mit den Haltungen der Anderen auseinandergesetzt. Der Sprecher begibt sich ernsthaft in die Rolle des Anderen und richtet den Blick auf sich als Narren; er sieht sich so, wie ihn jene sehen, die in trauter Gesellschaft verharren. Insofern ist der Andere also durchaus gegenwärtig; die Gefahr, wenn schlicht von einem Selbstgespräch in diesem Gedicht gesprochen wird, liegt darin, dass die aktive Auseinandersetzung mit den Gedanken und Gefühlen des Anderen verkannt wird. Denn gerade hierin zeichnen sich sowohl der Freigeist als auch Zarathustra aus: Sie sind bemüht, den Anderen zu verstehen und dessen Sichtweise nachzuempfinden, ehe sie sich dazu verhalten. Wird dies im Rollengedicht, welches nur einen Sprecher kennt, berücksichtigt, so ist die Annahme nur eines Sprechers eine, die den Freigeist überdies noch als reflektiertes und durchaus zur Empathie fähiges Wesen beschreibt, und zwar trotz seiner harschen Antwort, die er der Perspektive der Herdenmenschen entgegenwirft. Denn der Freigeist befindet sich dann nicht bloß in der externen Auseinandersetzung mit der Meinung eines Anderen, sondern führt diese Auseinandersetzung auch innerhalb des eigenen Denkens durch; er ist bereit, die Perspektive des Anderen, obwohl er sie ablehnen wird, einzunehmen, um sich auch als Narr zu betrachten. Anders jedoch als derjenige, der sich vom Urteil der anderen Abhängig macht, wahrt der Freigeist hier seine Eigenständigkeit, indem er das Mitleid zurückschleudert und seine Perspektive auf die Situation damit verteidigt. Er ignoriert den Anderen nicht, erhebt sich nicht in einer narzisstischen Manier über den Anderen, sondern setzt sich mittels seines Vertrauens auf sich selbst und seine Sichtweise vom Anderen ab.

Es kann außerdem davon ausgegangen werden, dass einem solch radikalen Bruch mit der Gesellschaft, der Wüstenwanderschaft im Winter, auch eine Auseinandersetzung mit den eigenen Ängsten vorausgegangen sein wird. Wobei der Ursprung dieser Ängste wiederum auch im Anderen, der Gesellschaft, verwurzelt sein kann. Doch zum Beginn seiner Wanderschaft ist es nicht mehr die eigene Angst, mit der er sich intern auseinandersetzt: Der Freigeist entrückt jener Sphäre der vertrauten Ofenidylle und fürchtet die Kälte nicht — wohl aber weiß er, dass die Anderen, die zurückbleiben, seinen Weg als Weg des Narren betrachten.

Der letzte Titel des Gedichtes lautet, obschon jedweder der genannten Titel das Gedicht im Kern auf seine Weise zu treffen vermag, *Der Freigeist*⁸ mit den gliedernden Elementen *Abschied* und *Antwort*. Mit diesem Titel wird auch der Narr, der vor Winters in die Welt entflohen, näher charakterisiert. Der Titel, welcher vor dem Abschied aus dem Kaminoferenidyll und vor der Antwort des Freigeistes steht, setzt damit eine übergeordnete Be-

8 Vgl. ebd., S. 152.

schreibung des Wanderers. Ihn als Narr zu bezeichnen, entspringt insbesondere der Perspektive derer, die für seine Sehnsucht nach der winterlichen Einsamkeit kein Verständnis aufbringen können. *Freigeist* ist ein positiv besetzter Ausdruck, der auf ein selbstbestimmtes, reflektiertes Individuum hinweist, während *Narr* eher mit einer gewissen Verrücktheit verbunden scheint, wenn auch immer bedacht werden muss, dass die Rolle des Narren häufig auch die ist, unaussprechliche Wahrheiten zu formulieren, ohne dabei sogleich Grimm und Gram auf sich zu ziehen. Allerdings ist der Titel *Vereinsamt*, unter welchem der erste Teil des Gedichtes später auch – nicht durch Nietzsche selbst – veröffentlicht wurde, eng mit dem Gedicht verbunden. In Nietzsches geplanter Sammlung *Zehn Lieder eines Einsiedlers* führt er dieses Gedicht im Quartheft Z II 7 unter dem Titel *Vereinsamt »die Krähen schreien«* auf.⁹ Am Ende des besagten Quartheftes finden sich Titel mit Gedichtverzeichnissen, in welchem zuvor Aufzeichnungen zum vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* sowie Gedichte und Gedichtfragmente notiert worden sind. Zu der geplanten Sammlung *Zehn Lieder eines Einsiedlers* gehören außerdem *An den Mistral*, *Einsiedlers Sehnsucht*, *Yorick unter Gletschern*, *Der neue Columbus*, *Venedig*, *Unter Töchtern der Wüste*, *Womit Dichter sich trösten*, »Nur Narr! Nur Dichter!« und *Der schwerste Gedanke*.¹⁰

Nietzsche entschied jedoch, die Gedichte nicht zu veröffentlichen, bei Colli und Montinari heißt es hierzu:

»Im Herbst 1884 versuchte sich N an mehreren poetischen Entwürfen, sei es unter Benützung des schon vorhandenen Materials, sei es mit der Niederschrift einiger neuer Gedichte. Er erwog den Plan einer Veröffentlichung von Gedichten, für die er einen Verleger zu finden gedachte. Alle diese Versuche wurden gleich darauf durch die Abfassung des vierten Teils von *Also sprach Zarathustra* aufgehoben.«¹¹

So zählt beispielsweise *Unter Töchtern der Wüste* zu jenen Gedichten, die Nietzsche in der gleichnamigen Rede im vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* veröffentlichte, während *Der Freigeist* unveröffentlicht blieb, obwohl er diesem Gedicht eine endgültige Fassung gegeben hatte.¹² Nietzsche hatte folglich zwar überlegt, eine poetische Sammlung zu veröffentlichen, doch er verwirklichte dieses Vorhaben selbst nicht. Wenn es nun zu Veröffentlichungen nach seinem geistigen Zusammenbruch in Turin im Jahre 1889 kam, so sind diese nicht einfach auf den Autor zurückzuführen. Dass das hier betrachtete Gedicht hauptsächlich unter dem Titel *Vereinsamt* zu finden ist, mag an der Veröffentlichungssituation durch Dritte liegen, doch darf dies nicht dazu führen, den Titel *Der Freigeist* beiseite zu legen.

Inhaltlich können hier durchaus auch Parallelen zu Zarathustras Verlassen der Heimat gezogen werden, weil das Thema *Heimat* auch im Gedicht selbst relevant wird. Wobei in *Also sprach Zarathustra* das Verlassen der Heimat nicht dergestalt kommentiert, sondern

9 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 711. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 207 und das Quartheft Z II 7, S. 3.

10 Vgl. ebd., S. 711 sowie S. 207 und S. 3.

11 Ebd., S. 708.

12 Vgl. ebd., S. 709.

einfach durch den Erzähler sachlich berichtet wird. Im Gedicht findet sich das Wort *Heimat* in der ersten und in der sechsten Strophe, welche zugleich die letzte Strophe unter der Überschrift *Abschied* darstellt:

Erste Strophe:

»Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n —
Wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat!«¹³

Sechste Strophe:

»Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n,
Weh dem, der keine Heimat hat!«¹⁴

In den Strophen dazwischen steht der Narr starr, rückwärts schauend, »vor Winters in die Welt — entflohn«. ¹⁵ Der Narr, der etwas verloren hat, weswegen er nirgends mehr Halt machen kann, ¹⁶ der bleiche Narr, verflucht zur Winterwanderschaft, gleich dem Rauche, der stets nach kälteren Himmeln sucht. ¹⁷ Der Narr, der aufgefordert wird, sein blutend Herz in Eis und Hohn zu verstecken, fliegen soll er, der Vogel, sein Lied schnarren im Wüsten-Vogel-Ton. ¹⁸

Das Bild – ohne nun hier auf eine detaillierte Interpretation dieses Gedichtes einzugehen – das hier generiert wird, ist ein tristes, ödes, ein einsames. Mitleid scheint sich für den Freigeist zu entwickeln, der in der kalten Wüste einsam und rastlos wandern muss, da er in die Welt entflohn. Wobei bereits dieses *Fliehen*, die Flucht, anzeigt, dass er von etwas getrieben ist, andernfalls hätte er nicht *entfliehen* müssen, sondern gelassen in die Welt hinausgehen können. *Flucht* setzt in der Regel dann ein, wenn eine Bedrohung vorliegt, ein Unheil sich ankündigt. *Flucht* bedeutet daher auch einen Zwang, entkommen zu müssen; meist schnell, hastig und sofort.

Darüber hinaus wird mittels der Krähen eine Verbindung zum Totenreich hergestellt, sind die schwarzen, großen Vögel doch jene düsteren Wesen, die in vielen Vorstellungen eben mit Tod und Sterben verknüpft sind. Die Schreie jener Todesboten bzw. -omen bilden den Rahmen des Abschiedes, lassen die Ödnis außerhalb der Heimat noch trostloser, toter erscheinen. Heimat wird mit Rettung und Erlösung verbunden, schließlich dient diese offenbar als Schutz vor dieser kalten, garstigen Welt. Daher heißt es: »Wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat!«¹⁹ In der letzten Strophe des Abschiedes, nachdem die Si-

13 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 28 [64] (KSA 11)*, erste Str., V. 1–4, S. 329.

14 Ebd., sechste Str., V. 21–24, S. 329.

15 Ebd., zweite Str., V. 8, S. 329.

16 Vgl. ebd., dritte Str., V. 9–12, S. 329.

17 Vgl. ebd., vierte Str., V. 13–16, S. 329.

18 Vgl. ebd., fünfte Str., V. 17–20, S. 329.

19 Ebd., erste Str., V. 4, S. 329.

tuation des Wanderers geschildert worden ist, wird dieser Vers zu dem schmerzlichen: »Weh dem, der keine Heimat hat!«²⁰ Der Freigeist wird bedauert, da er doch keinen Halt mehr finden kann, ein Heimatflüchtling ist, verloren in der eisigen Welt, vereinsamt, fort von einem wohligen Feuer am Kamin im trauten Heim. Ihm ist die Zuflucht verwehrt. – Bis zu dieser Stelle, sofern nun die Parallelen zu Zarathustras Verlassen der Heimat gezogen werden, wäre also Zarathustras Aufstieg in das Gebirge ein trauriger Akt. Denn auch Zarathustra begibt sich zunächst auf eine einsame Wanderschaft, fort von all dem, was vertraut ist. Gleichsam möglicherweise der Flucht des lyrischen Freigeistes, hinaus in die Ödnis, in eine menschenferne Kälte, in eine Verlassenheit. Doch Zarathustras Verlassen der Heimat und des Sees seiner Heimat scheint nicht einer getriebenen Flucht in eine triste Einsamkeit einer eisigen Welt gleichzukommen. Pieper konstatiert mithilfe des Becher-Bildes:²¹

»Wenn der Becher übertoll ist, ist der Vorgang des Entleerens – Zarathustras Untergang – das Positive (d. h. die Ansammlung von noch mehr Weisheit wäre als sinnlos zu beurteilen); ist der Becher dagegen leer, so ist der Vorgang des Füllens – Zarathustras Aufstieg – als positiv anzusehen.«²²

Hiermit knüpft sie daran an, dass es keine kontradiktorisch unbezüglichen Gegensätze in Nietzsches Werk, sondern eben *eine Welt* gebe, deren Pole als positiv und negativ von der jeweiligen Perspektive abhingen.²³ Insofern ist der Freigeist des Gedichtes zwar durchaus angetrieben, die Heimat zu verlassen (der Becher will gefüllt sein), doch scheint das Wort *entflohen* nicht grundsätzlich passend, sofern es mit einer angstbestimmten Flucht verbunden gedacht wird. Denn es handelt sich bei Zarathustra vielmehr um ein Bedürfnis, dem er nachgeht. Allerdings ist *entflohen* auch mit dieser angstverbundenen Motivation zumindest dann passend, wenn die Perspektive berücksichtigt wird: Im Gedicht wird über den freiwilligen Narren gesprochen, der von jenen, die auf seine eisige Wanderschaft blicken, auch erst als Narr bezeichnet wird. Aus dieser Perspektive heraus scheint ein solcher Aufbruch eher einer – für den Betrachter unverständlichen – Flucht gleichzukommen, ist doch das Verständnis für das Verlassen der Heimat vor der Winterzeit gering ausgeprägt. Folglich kann es sich für die heimeligen Betrachter dieses Wanderers nur um einen Narren handeln, welcher der trauten Sicherheit in die raue, gefährliche Welt entkommen, also entflohen, ist, und zwar als ob es sich bei *Heimat* um etwas Bedrohliches handle. Denn für die Heimeligen ist die Heimat ein idyllischer Ort, dem keiner, der bei Verstand ist, entkommen oder entfliehen wollte: Die Bedrohung, die in der Heimat liegt, kann sich aus dieser Perspektive nur ein Narr einbilden.

Vom Freigeist des Gedichtes ist ebenso anzunehmen wie von Zarathustra, dass er aus seiner Innenperspektive heraus nicht wie ein Vertriebener, Verängstigter flieht. Er ist kein Gejagter – so wie Zarathustras Flucht keine Flucht *vor* etwas, sondern vielmehr eine Flucht *zu* etwas darstellt, scheint auch der Freigeist *hin zur Freiheit* zu fliehen. Zarathus-

20 Ebd., sechste Str., V. 24, S. 329.

21 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 12.

22 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 36.

23 Vgl. ebd., S. 36.

tra flieht ins Gebirge hin, um in der Einsamkeit den Becher zu füllen – wobei in *Also sprach Zarathustra* selbst neutral von *gehen* und nicht von *fliehen* die Rede ist. Die Flucht des Freigeistes scheint im Gedicht, liest man den Abschnitt der Antwort, auch begründet zu sein, allerdings ist es eben das Entkommen von etwas, das ihn hemmt, nicht etwas, das ihn existenziell bedroht, obwohl auch zu überlegen wäre, ob ein derartiges Hemmnis letztlich nicht doch zur existenziellen Bedrohung würde. Dieses Hemmnis kann durchaus als derart quälend verstanden werden, dass ihm letztlich doch keine Wahl bleibt, da es dem Freigeist wohl kaum möglich ist, in einer Unfreiheit zu verweilen, so lautet die Antwort auf den Abschied in 28 [64]:

»Antwort.

D a ß Gott erbarm'!
D e r meint, ich sehnte mich zurück
In's deutsche Warm,
In's dumpfe deutsche Stuben-Glück!

Mein Freund, was hier
Mich hemmt und hält ist d e i n Verstand,
Mitleid mit dir!
Mitleid mit deutschem Quer-Verstand!«²⁴

All das Bedauern, das traurig-tragische Seufzen, welches sich beim Anblick des Einsamen, Heimatlosen im Gedicht durch die Verse zieht, wird hier verworfen. Kein Idyll am Kaminofen im heimischen Stubenglück wird ersehnt. Kein warmes Zimmer, das den Horizont sowie den Blick beschränkt. Das Mitleid wird in den letzten beiden Versen gar zurückgeschleudert auf denjenigen, der ein solch trautes Idyll als erstrebenswert erachtet.

Ohne nun in aller Ausführlichkeit auf das Gedicht eingegangen zu sein, kann wohl durchaus behauptet werden, dass das Gedicht eine Wendung des Freigeistes gegen ein heimlich-beschauliches Idyll enthält. Eine ausführliche Interpretation müsste sich natürlich auch mit der Frage beschäftigen, welcher Gott es hier ist, der sich erbarmen soll, da Gott vom *tollen Menschen* im *dritten Buch* von *Die fröhliche Wissenschaft* im Abschnitt Nummer 125 für tot erklärt worden ist.²⁵ Auch Zarathustra stellt im zweiten Teil der *Vorrede* fest, dass Gott doch tot sei, wenn er sich wundert, dass der Heilige im Wald noch nichts davon gehört habe.²⁶ Auch das dreimalige Nennen des Adjektivs *deutsch* in der *Antwort* bedürfte dann einer eingehenden Betrachtung, schließlich verdichtet sich durch diese Häufung der Text bzgl. *deutsch* und der daran anknüpfenden Kritik, ähnlich wie dies in *Zarathustra's Vorrede* für den Ausdruck *Heimat* konstatiert worden ist. Auch der Teil des *Abschiedes* ist in dieser Kurzinterpretation selbstverständlich nicht ausreichend analysiert worden, doch geht es an dieser Stelle insbesondere darum, die verwobene Struktur der Texte Nietzsches aufzuzeigen. Nicht nur die zu Lebzeiten veröffentlichten Texte greifen ineinander wie sich mit dem ersten Teil der *Vorrede* und dem *Incipit tragoedia* aufzei-

24 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 28 [64]*, Str. 7–8, V. 25–32, S. 330.

25 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft (KSA 3)*, S. 480.

26 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 14.

gen lässt – oder dem *tollen Menschen*, der den Tod Gottes bereits in der *fröhlichen Wissenschaft* ausruft –, auch der Nachlass knüpft an andere Texte des Werkes an, die in *Also sprach Zarathustra* als Fäden zusammenlaufen. Zudem treten in diesem Gedicht zwei Perspektiven zutage: Die Wahrnehmung der Anderen, die im vertrauten, verklärten Heimat-Idyll verweilen und den gehenden Freigeist als Narren bedauernd betrachten, sowie die Gegenperspektive desjenigen, der in die Einsamkeit strömt. Insofern begegnen sich hier zwei kontroverse Sichtweisen auf das Leben: Die des Freigeistes, der das Stübenglück ablehnt und die der Stubenhocker, die dem Freigeist allenfalls Mitleid entgegenbringen, ihn bereits in einer Totenwelt wandern sehen.

Hier wiederum, obwohl der Freigeist nicht *per se* mit Zarathustra gleichgesetzt werden muss, besteht eine Verbindung zu *Also sprach Zarathustra*. Denn auch Zarathustra sucht nach etwas außerhalb der Heimat. Auch seine Suche führt in die Einsamkeit und, wie sich in der *Vorrede* zeigen wird, auch er stößt auf Menschen, die ihn allenfalls bemitleiden, bestenfalls noch auslachen. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Positionen gilt es also zu vermitteln. Dabei stellt sich die Frage, ob eine solche Vermittlung überhaupt möglich ist, oder ob nicht zwangsläufig ein beständiges Unverständnis herrschen wird.

Das im Gedicht häufig erwähnte *Mitleid*, welches sich auch in einem der früheren Titel findet, wird in der *Antwort* auch explizit beim Namen genannt, im *Abschied* ist es bei der Betrachtung des Narren spürbar in den Versen mitschwingend, kann im Kontext von *Also sprach Zarathustra* nicht der Weg sein, zum Anderen zu kommen. Schließlich liegt Zarathustra nicht zuletzt auch daran, das Mitleid zu überwinden. Auch im Gedicht wirkt das Mitleid, das in der *Antwort* erwähnt wird, nicht als ein Instrument, das dazu dient, die Gegenposition zu verstehen, sondern eher dazu, sie von sich zu schieben. Beinahe verächtlich scheint das *Mitleid*, das der Freigeist dem deutschen Quer-Verstand entgegenbringt. Es bietet keinen Kommunikationsrahmen, es zeigt lediglich die Ablehnung des vom Anderen Gedachten und Gemeinten. Auch das Mitleid mit dem einsamen Narren wirkt kaum ehrlich: Das Bedauern dient hier auch dazu, die eigene wohlig-warme Lebenssituation zu erhöhen, sie gegen die einsame Wanderschaft zu setzen und sich somit sicher wähnen zu können, den richtigen Lebensort für sich gewählt zu haben – jenseits der Freigeisterei. Im *Abschied* scheint zwar weniger Bitterkeit im *Mitleid* enthalten zu sein als in den Worten des Freigeistes, dennoch kennzeichnet das Bedauern über das Schicksal des Narren das Unverständnis für den Weg des Wanderers.

Wie soeben gesagt, erscheint das *Mitleid* in *Also sprach Zarathustra* als etwas, das es zu überwinden gilt,²⁷ insofern schließt also der Mitleidsgedanke im Gedicht an den Zarathustra-Text an, wobei der Freigeist hier ein Empfinden offenbart, dass er noch zu überwinden hat. Allerdings ist das Mitleid des Freigeistes wohl auch kein übliches Mitleid mehr: Er leidet nämlich nicht mit den Anderen und er nutzt es nicht als versteckte Farce; stattdessen zeigt die Art und Weise der Verwendung – seine abwehrende Haltung – vielmehr, dass auch das Mitleid der Stubenhocker nur eine Schablone ist. Dieses Wort, das gegen Ende des Gedichtes in Wiederholung erscheint, stellt somit einen weiteren Anknüpfungspunkt an *Also sprach Zarathustra* dar.

27 Vgl. hierzu u.a. ebd., S. 113–116.

Für die Betrachtung der Veränderung des Abschnittes aus der *fröhlichen Wissenschaft* mit der einmaligen Nennung der *Heimat* und der Wiederholung in *Zarathustra's Vorrede* ist unter Einbezug des Gedichtes nun zu konstatieren, dass *Heimat* offenbar nicht *per se* positiv aufgefasst werden kann. Einleitend wurde die Vertrautheit, die Herkunft mit *Heimat* verknüpft. Dies muss zwar nicht revidiert werden, doch bedeutet Vertrautheit, Herkunft und Bekanntes nicht sogleich, dass dies einen Wert *an sich* besäße. Ebenso wenig muss das Fortgehen aus dieser Vertrautheit in eine zunächst als wüstenhaft erscheinende Einsamkeit gleichbedeutend sein mit einem Leiden, einer Verlorenheit im bedauernden Sinne, wie die *Antwort* des Freigeistes, der die Sehnsucht nach einem Zurück explizit verneint, offenbart. Zudem darf auch nicht vergessen werden, dass es sich bei *Heimat* immer auch um eine schlechte Heimat, in die der Einzelne geworfen worden ist, handeln kann.

Diese Überlegung muss nicht zum Umkehrschluss führen, *Heimat* sei stets etwas Schlechtes, *Fremde* etwas Gutes; beide Wörter können sowohl positiv als auch negativ verwendet werden. Für denjenigen, der den Wanderer bedauernd als Narren betrachtet, ist *Heimat* zunächst ein schützender Halt. Wie *Heimat* zu werten ist, ist allerdings stets auch eine perspektivische Frage. Es ist eine Frage danach, wie etwas einen Einzelnen affiziert. Hinzu kommt, dass auch die Frage nach der Beschaffenheit der *Heimat* relevant für die Wertung positiv oder negativ ist. Der Wanderer entflieht vor einer bestimmten, deutschümelnden Heimat. Es ist zu vermuten, befände er sich in den Kreisen, die Nietzsche als Aristokraten²⁸ bezeichnet, müsste er nicht aus der Heimat fort, um in der Eiswüste der Kaminofenidylle zu entrinnen. *Heimat* stellt nicht zuletzt auch einen Gegenpart zur Fremde dar. Denn unabhängig davon, ob man *Heimat* nun als wohlig-warmes Domizil, das es zu bewahren und zu bewohnen gilt, begreift oder als hemmendes, begrenzendes und lähmendes Element, bleibt der Aspekt der Vertrautheit dennoch bestehen. Das Fremde hingegen ist das Unvertraute, Unbekannte.

Abgründe und Schrecken werden wiederum zwar meist genau dort, im Fremden und Unbekannten vermutet und erwartet, doch wir können beim Femizid innerhalb von Beziehung sowie bei den meisten Missbrauchsfällen feststellen, dass der Abgrund häufig dort droht, wo das größte Vertrauen besteht. Insofern suggerieren *Heimat* und *Vertrauen* zwar eine Sicherheit, garantieren diese jedoch nicht; ebenso wenig wie das Fremde, welches die meisten Menschen ängstigt und einschüchtert, eine grundsätzliche Bedrohung in sich trägt. Letzteres kann aufregend, spannend, horzonterweiternd, faszinierend und wundervoll sein, während *Heimat* durchaus den schrecklichsten Schrecken bergen kann, aber nicht zwangsläufig bergen muss.

Betrachtet derjenige, der dem Freigeist das Mitleid entgegenbringt, dessen einsame Wanderschaft als furchtbare Qual, dem Krähentode nah, so beurteilt er dies aus seiner ganz eigenen, individuellen Perspektive, während der Freigeist selbst wiederum eine ganz andere Wahrnehmung seiner Situation aufweist: Er fühlt sich *freier*, ferner einer Last der begrenzten, tümelnden Heimat. Auch für Zarathustra scheint das Verlassen der Heimat nicht zu bedeuten, voller Trauer, Wehmut und Gram ins Gebirge zu gehen, son-

28 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Neuntes Hauptstück: was ist vornehm? Nummer 257 (KSA 5)*, S. 205. Dort ist von einer *aristokratischen Gesellschaft*, die stets die Erhöhung des Typus *Mensch* zum Ziele habe, die Rede.

dem einen Ort zu verlassen, dem er entwachsen ist – hin zur zehnjährigen Einsamkeit, nach der es ihm verlangt.

Somit verdichtet *Zarathustra's Vorrede* zwar den Heimataspekt, daraus kann jedoch nicht zugleich ein sentimentaler Verlust des fortgehenden Zarathustras geschlossen werden. Vielmehr scheint das Verlassen des Vertrauten einen Aufbruch hin zu neuen Ufern, zu einem neuen Erleben zu markieren. – Ein Aufbruch, der ein Überschreiten einer Begrenzung, einer Grenze, impliziert. Daher ist Zarathustra kein bedauernswerter, einsamer Wanderer, der fern der Heimat diese schmerzlich misst, sondern einer, der in die Ferne, in die Fremde zieht, der sich traut, Grenzen zu überschreiten und sich nicht vor dem jenseits des heimischen, bekannten Lebens Liegenden schreckt. Zarathustra ist demnach auch als mutiger Wanderer zu qualifizieren, da er sich nicht scheut, dorthin zu blicken, wo das Unbekannt liegt – und er blickt nicht bloß aus sicheren Gefilden heraus in das Unbekannte, er wagt den Schritt mitten hinein in die Sphären, die (noch) unvertraut sind. Mit diesem Überschreiten einer Grenze wird auch der vertraute Bereich erweitert: Das Fremde wird bekannt, der eigene Horizont, der im Kaminzimmer begrenzt gewesen ist, wurde erweitert und verschoben, die Erfahrung bereichert.

Das Wegfallen der konkreten Namensbezeichnung des Sees führt zu einer Konzentration auf das Wort *Heimat*, welches dadurch mehr Leseraufmerksamkeit erreicht, als dies bei einmaliger Nennung der Fall wäre. Hinzu kommt der bereits erwähnte Effekt der Anonymisierung. Zu Beginn der Erörterungen zu *Heimat* wurde lediglich kurz darauf verwiesen, und zwar, dass das Ersetzen des *Sees Urmi* durch den *See seiner Heimat* nicht auf eine solche Anonymisierung reduziert werden dürfe, doch ignoriert werden darf dieser weitere Effekt natürlich auch nicht. Zwar kann Zarathustra schon aufgrund seines Namens nicht gänzlich dem persischen Raum entzogen werden, insbesondere auch deshalb nicht, da Nietzsche selbst im Quartheft W I 1 den Bezug auf den Perser Zoroaster herstellt, diesen Bezug gar als Zwang erscheinen lässt, indem er sagt, er habe seine Figur nach einem Perser benennen müssen. Dennoch verbindet der Name *Urmi* Zarathustra noch offensichtlicher und enger mit dem persischen Zoroaster, während der *See der Heimat* hier neutraler ist und der Figur Zarathustra mehr eigenen, literarischen Raum gestattet; Zarathustra wird der historischen Sphäre hierdurch also weiter entrückt.

Der Urmiasee nämlich wird in manchen Quellen als Heimatort jenes persischen Propheten genannt, den Nietzsche als Inspiration für seine Zarathustra-Figur nutzte.²⁹ Insofern ist die Verbindung bei Namensnennung des Urmiasees zwischen historischem Zoroaster und literarischem Zarathustra wesentlich deutlicher und direkter vorhanden als bei Streichung dieses Namens. Nietzsches Zarathustra emanzipiert sich durch das Aussparen des konkreten Seenamens vom historischen Zoroaster. Er gewinnt damit auch an eigener Identität, sein Ursprung mag zwar dem persischen Raum zuzuordnen sein, doch ist Zarathustra eben nicht Zoroaster, sondern ein anderer Prophet, der möglicherweise bzgl. der *hazars* eine ähnliche Vorstellung in sich trägt, mit seiner Verkündung des *Übermenschen* sowie dem philosophischen Gedanken der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*

29 Im XIV. Band des *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons* wird Zarathustra bzw. Zoroaster allerdings südlich vom Aralsee vermutet, wohl in dem Gebiet von Baktrien/Turkmenistan. Vgl. von Kloeden, Wolf Dietrich: *Zarathustra*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XIV. Wolfram von Eschenbach – Zygomalas, Theodosios und Ergänzungen I*. Hg von Bautz, Traugott. Herzberg 1998, S. 344–355, hier S. 344.

und des *Willens zur Macht*, ist die Zarathustra-Figur jedoch bemüht, eigene Lehren an die Menschen und seine Jünger zu richten – zu verschenken.

2.2.3 Das Incipit

Vor dieser Verdichtung des Heimatausdrucks und der Anonymisierung jener Heimat befindet sich jedoch eine weitere Differenz zwischen den beiden Texten, nämlich der Anfang der jeweiligen Textstücke. *Die fröhliche Wissenschaft* beginnt mit *Incipit tragoedia*. – Worte, die in *Zarathustra's Vorrede* fehlen. Dieses titelgebende Element ist in der *Vorrede* auch nicht notwendig, schließlich findet sich hier mit *Zarathustra's Vorrede* bereits ein Titel für das Textstück; in der *fröhlichen Wissenschaft* liegt lediglich eine Nummerierung der Abschnitte vor.

Incipit bedeutet ›es beginnt‹, *Tragoedia* bedeutet ›Tragödie, Trauerspiel‹. Folglich steht zu Beginn des ersten öffentlichen Auftritts Zarathustras etwas wie *die Tragödie beginnt*. Zarathustras Untergang, der am Ende des Abschnittes – sowohl in der *fröhlichen Wissenschaft* als auch in der *Vorrede* des Zarathustra-Werkes – mit den Worten *Also begann Zarathustra's Untergang* angekündigt wird, ist in der *fröhlichen Wissenschaft* zudem mit einer beginnenden Tragödie in Verbindung gebracht.

Darin erschöpft sich der Aussagegehalt von *Incipit* jedoch noch nicht. Denn es ist nicht nur die Übersetzung des Wortes *Incipit* zu beachten: Dieses Wort wird zudem verwendet, um die ersten Worte eines Textes zu bezeichnen. Damit erfolgt die Identifizierung und Unterscheidung verschiedener unbetitelter Texte. Da also der Abschnitt 342 in *Die fröhliche Wissenschaft* keinen Titel trägt, der diesen identifizieren könnte, wird dies mithilfe eines Incipits vollzogen. Das Incipit in diesem Falle ist also ein Incipit *Incipit tragoedia*, d. h. ein Incipit *Incipit*. Zu erkennen ist hier also ein Spiel mit der Form; wäre ein solches Spiel nicht gewollt, so hätte der Autor Nietzsche, wäre ihm die Markierung des Tragödienbeginns an dieser Stelle wichtig gewesen, dies auch mittels der deutschen Wendung vollziehen können, sodass ein Incipit gegeben wäre, das *Die Tragödie beginnt* lautet, nicht aber *Incipit Incipit*. Es kann folglich nicht lediglich um die inhaltliche Aussage gehen, die besagt, dass hier eine Tragödie einsetzt, die Form selbst wird Thema des Textes, dies ist explizit gesetzt durch das lateinische *Incipit tragoedia*. Bei der Verwendung dieser beiden Wörter handelt es sich keineswegs um eine Zufälligkeit. Einem Autor wie Nietzsche, einem Altphilologen, darf hier durchaus Absicht unterstellt werden. Mit der Form wird auch die Sprache erneut als Thema in den Text geholt, und zwar wieder hinsichtlich ihrer Schriftlichkeit. Nicht bloß die Tragödie beginnt, es beginnt auch ein Schriftstück, dessen Identifizierung mittels eines Incipit *Incipit* geschehen kann. Die beginnende Tragödie wird damit als Kunstprodukt kenntlich; es beschränkt sich nicht nur darauf, dass ein Erzähler den Beginn der Tragödie einleitend erwähnt, sondern durch das Incipit *Incipit* wird auch explizit im Text deutlich, dass hier eine schriftliche Ebene vor dem Leser liegt. Gewissermaßen wird damit sogar eine Forderung des *epischen Theaters* Brechts erfüllt; soll der Zuschauer sich dort doch stets darüber bewusst sein, dass er Zuschauer ist und gerade nicht in das Dargestellte emotional eingebunden werden.¹ Allerdings führte es nun zu weit, Nietzsches Text zu unterstellen, darin seien dieselben Ziele verfolgt

1 Vgl. Brecht, Bertolt: *Das epische Theater*. In: ders.: *Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band*. Frankfurt am Main 1997, S. 983–998, hier S. 985.

wie in Brechts Theaterkonzeption. Zumal bei Nietzsche auch die dionysische Seite, nämlich im Rauschzustand des Dionysos zu tanzen und vom *Geist der Schwere* entbunden zu sein, nicht übersehen werden darf. Es handelt sich hierbei um einen Zustand, der mittels Kunst und Musik ins menschliche Leben transportiert werden soll – das Kunstwerk wird hier gerade nicht im Sinne eines belehrenden Schauspiels verstanden. Durch das Incipit *Incipit* wird auch die Aufmerksamkeit beim Leser generiert, die ihn davon abhält, die Textebene gänzlich bei der Lektüre zu vergessen. Somit werden auch Form und Gestalt des zu vermittelnden Inhaltes zum Gegenstand der Vermittlung und damit selbst zum Inhalt des Textes. Oder andersherum: Inhalt ist auch Form, Form ist Inhalt. Das Dionysische gilt es auch, mit dem Apollinischen zu vereinen: Rausch und Ordnung einer strukturierenden Form bilden nicht bloß zwei sich ausschließende Gegensätze, sondern sind als Widerspruchseinheit zusammen zu denken.

Incipit tragoedia ist auch mithilfe des anschließenden Gedankenstriches vom Text abgesetzt. Die Pause folgt auf die Ankündigung – ehe die ersten Worte der Tragödie zu *lesen* sind – des Verlassens der Heimat seitens Zarathustras. Hier ist an das Heimatverlassen – anders als in *Zarathustra's Vorrede* – direkt das tragische Element geknüpft, steht doch zuvor jenes Incipit *Incipit tragoedia*. Beim Verständnis der Tragödie hinsichtlich Nietzsche muss allerdings berücksichtigt werden, dass jenes tragische Element nicht bloß bedeutet, eine traurige, anrührende oder triste Geschichte zu lesen, sondern stets mit dem Dionysischen im Apollinischen zu denken ist.

Durch das Wort *Tragödie* steht allerdings das Scheitern als Implikat. Bereits in der Titelanalyse wurde darauf verwiesen, dass in der Nennung des Adressatenkreises möglicherweise gar das Bewusstsein über das Scheitern des Kommunikationsversuches enthalten könnte, da die Unmöglichkeit des Erreichens von *Allen und Keinem* zu bedenken ist. Eine Tragödie bedeutet letztlich auch, dass die Figuren ihrem tragischen Schicksal nicht entrinnen können. Diese Annahme wiederum wird durch die dargelegte Titelinterpretation bzgl. des Adressatenkreises unterstützt: Ödipus kann seiner Mutter nicht entkommen; er kann sich des Vatemords nicht erwehren – unwissend vollzieht sich das zuvor bereits eingeleitete Scheitern; die Tragödie birgt für ihre Figuren keinen Ausweg, welcher die Katastrophe verhindern könnte.²

Wenn also Zarathustras Untergang einer Tragödie gleichkommt, so ist zu vermuten, dass sein Vorhaben, unter die Menschen zu gehen, um zu verschenken und auszuteilen, ein Scheitern provozieren muss. Die Tragödie enthält keine *Happy Endings* im romantisch-verklärten Sinne. Doch beginnt die Tragödie nicht erst mit seinem Abstieg aus dem Gebirge, sondern mit seinem Aufstieg in das Gebirge. Denn durch diesen Aufstieg erlangt Zarathustra überhaupt erst die Weisheit, derer er nach zehn Jahren übervoll ist. Ohne das Erlangen jener Weisheit nämlich hätte er nichts, das er den Menschen schenken und austeilen wollte. Insofern setzt die Tragödie also bereits beim Verlassen der Heimat ein

2 Fernab der Literatur ist dieses tragische Element im modernen Film anschaulich umgesetzt in *Requiem for a Dream*, einem filmischen Werk, in welchem die Figuren keine Alternative zur Katastrophe haben, obwohl sich stets für den Zuschauer Auswege, Momente der Deeskalation, aufzeigen. Die Figuren folgen jedoch der katastrophalen Wendung nach unten hin, bis hin zum Verlust der körperlichen Extremitäten, zur sexuellen Selbstaufgabe oder gar bis zum eigenen Tode. Vgl. hierzu: *Requiem for a Dream*. Aronofsky, Darren. DVD. Artisan Entertainment, 2002 (2000).

sowie dem darauffolgenden Aufstieg ins Gebirge. Daraus resultiert nach zehn Jahren erst der Zwang, der die Tragödie fortschreibt, indem Zarathustras Untergang, getragen vom Wunsch, die Menschen mit seiner Weisheit zu beschenken, auch das Scheitern Zarathustras prophezeit. Allerdings, und dies ist eine wichtige Differenz, steht das Incipit *Incipit tragoedia* in der *fröhlichen Wissenschaft*, nicht in *Zarathustra's Vorrede*. Damit wird das vorbestimmte Scheitern der Tragödie aus dem Text entfernt, obwohl – für denjenigen, der die übrigen Texte Nietzsches kennt – der Tragödienbezug damit nicht gänzlich eliminiert werden kann. Zarathustras erster Auftritt vor lesendem Publikum erfolgt unter dem tragischen Incipit, daher bleibt auch für den Zarathustra in *Also sprach Zarathustra* jene Bindung bestehen, wenn auch nicht in aller Deutlichkeit, da sie nicht ausdrücklich textintern erfolgt.

Aufgrund der nahezu identischen Texterscheinung in *Die fröhliche Wissenschaft* und der *Vorrede* in *Also sprach Zarathustra*, kann durchaus behauptet werden, dass die Verweisstruktur auf das Incipit der *fröhlichen Wissenschaft* erhalten bleibt, obwohl *Zarathustra's Vorrede*, die chronologisch später veröffentlicht wurde, als eine Aktualisierung des älteren Textes verstanden werden könnte. Doch auch dann, wenn man von einer Aktualisierung spricht, die den neueren Text als denjenigen Text postulieren soll, dem Gültigkeit zugesprochen wird, wird durch eine solche Aktualisierung das ältere Incipit nicht ausgelöscht. Nähme man nun an, nur die jüngste Textfassung habe Gültigkeit, sofern sie durch Korrekturen und Veränderungen seitens des Autors entstanden sei, wird zugleich eine bestimmte Hierarchie zwischen Autor und Text gesetzt. Ein solches Verständnis erhebt nämlich den Autor auf die höchste hierarchische Ebene, die Texte, auch bereits veröffentlichte, müssten dieser Instanz in Wirkung und Bedeutung auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sein. Dies funktioniert schon deshalb nicht, da ein Text, sobald er in den öffentlichen Diskurs aufgenommen ist, Wirkungen und Reaktionen provoziert; diese können nicht einfach mit einer veränderten Neuausgabe eliminiert werden. In Friedrich Dürrenmatts Komödie *Die Physiker* äußert Möbius gen Ende im zweiten Akt einen Satz, der die Macht der Gedanken und Ideen beschreibt: »Was einmal gedacht wurde, kann nicht mehr zurückgenommen werden.«³ Diese Überlegung gilt erst recht für jene Gedanken, die niedergeschrieben *und* veröffentlicht worden sind.

Solange der Text noch gänzlich unveröffentlicht ist, ist die Rolle des Autors eine weitaus mächtigere. Hier ist der Text gänzlich den *für-sich-seienden* Bewegungen des Autors unterworfen. Erst mit dem Blick des Anderen erstarrt das Geschriebene zum *An-sich-sein*. Zuvor nämlich hätte es jederzeit noch vom Autor vernichtet oder verändert werden können. Nach dem Veröffentlichen hat die Interpretation der Anderen begonnen.

Ein Autor kann natürlich auch nach der Veröffentlichung seine Texte weiter bearbeiten; er kann sich von seinen früheren Texten distanzieren, er kann sie kommentieren, er kann sie verändern, erweitern und integrieren. Ein solches Vorgehen bleibt jedem Autor frei, es darf nur nicht seitens der Leserschaft, der Verleger und Editoren zu dem Verständnis führen, dass die älteren Fassungen damit hinfällig seien. Sie bleiben als ältere Textvarianten neben der jeweils jüngsten Variante bestehen. Es kann konstatiert werden, dass die aktuelle Sicht auf einen bestimmten Text vom Autor eine veränderte, möglicherweise

3 Dürrenmatt, Friedrich: *Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten. Neufassung 1980*. Zürich 1998 (*Werkausgabe in siebenunddreißig Bänden. Band 7*), S. 85.

auch eine sehr kritische, darstellt, doch kann der ältere Text nicht mehr zurückgenommen werden. Denn es verhält sich mit dem veröffentlichten Text ähnlich wie mit der *gestohlenen Welt* bei Sartre: Sobald der Andere erscheint, entfaltet er Bezüge auf die Welt bzw. in diesem Falle auf den Text; der Autor ist nicht mehr länger der alleinige Mittelpunkt, er herrscht nicht ausschließlich über seinen Text. Der Andere rezipiert, interpretiert und verändert damit auch den Text selbst, ohne dass er die Textgestalt und -form schriftlich abändert.⁴ Wenn ein Autor also einen Text in die Öffentlichkeit entlässt, so sollte davon Abstand genommen werden, stets nur die jüngste Form eines Textes als gültige Fassung zu erachten. Es scheint nicht angemessen, hier von Gültigkeiten zu sprechen, vielmehr scheint es angebracht, die Fassungen auch nebeneinander zu betrachten und zu analysieren, wobei es gerade die Differenzen der Textfassungen sind, die eine Interpretation anregen können, da sich in jenen eben auch eine Gedankenbewegung offenbart.

Gerade die Texte Nietzsches sind auch nach der Veröffentlichung nicht aus dem Denkprozess entfernt, sondern tragen weiter zu diesem bei. Außerdem ist es nicht der Fall, dass Nietzsche nach der Veröffentlichung von *Also sprach Zarathustra* auch eine Änderung der entsprechenden Passage in der *fröhlichen Wissenschaft* anstrebt. Beide Texte bleiben nebeneinander mit ihren Abweichungen voneinander bestehen. Auch ersetzt der erste Teil der *Vorrede Zarathustras* nicht aus sich selbst heraus den Abschnitt der *fröhlichen Wissenschaft*, schließlich befinden sich beide Texte in einem unterschiedlichen Kontext. Folglich sind Nietzsches Texte nicht als eine bloße Aktualisierung oder Erneuerung zu begreifen. Wahrscheinlicher scheint in den ständigen Bezügen einzelner Passagen auf andere, dass eine Verschränkung der Texte ineinander vollzogen werden soll. Eine Tendenz, die sich in Nietzsches Werk durchaus öfter antreffen lässt.

Das *Incipit* selbst wiederum durchzieht die gesamte *Fröhliche Wissenschaft*, denn in der *Vorrede* zur zweiten Ausgabe ist am Ende des ersten Abschnittes zu lesen: »Incipit tragoedia« — heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshaftes kündigt sich an: incipit parodia, es ist kein Zweifel...«⁵

Damit ist nicht bloß das tragische Element gegeben, das sich durch *Die fröhliche Wissenschaft* zieht, die Parodie wird ebenso angesprochen. *Incipit parodia* – ist es etwa Zarathustra, der auch mit diesem Incipit angesprochen wird? Welche Parodie ist gemeint und wie gehen Parodie und Tragödie neben einander her?

Doch sind auch hier die sich entfaltenden Verweise und Bezüge innerhalb des Textes noch nicht erschöpft. In der *Vorrede* zur zweiten Ausgabe ist nämlich – ehe *Incipit tragoedia* und *Incipit parodia* erwähnt werden – von einer Genesung und dem Genesenden die Rede, und zwar von einem, der einst ohne Hoffnung war »und der jetzt mit Einem Male von der Hoffnung angefallen wird, von der Hoffnung auf Gesundheit, von der Trunkenheit der Genesung.«⁶ Jener Genesungs- und Gesundheitsgedanke findet sich wiederum im fünften Buch der *fröhlichen Wissenschaft*, das in der ersten Veröffentli-

4 Vgl. erneut zum Diebstahl der Welt Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 462.

5 Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3)*, S. 346.

6 Ebd., S. 345.

chung noch nicht enthalten war. Hier lautet das Incipit des vorletzten Abschnittes mit der Nummer 382: »Die grosse Gesundheit«. ⁷ In diesem Abschnitt wird von einer »neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegeneren lustigeren, als alle Gesundheitsen bisher waren« ⁸ gesprochen. Diese neue Gesundheit wiederum wird als Voraussetzung angesehen, zu erfahren, wie es den Eroberern und Entdeckern des Ideals zu Mute sei ⁹ und diese große Gesundheit ist dabei »— eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!...« ¹⁰

Der Bezug zum Incipit *Incipit tragoedia* wiederum, damit zur Zarathustra-Figur und damit auch zu *Also sprach Zarathustra*, findet sich am Schluss dieses Abschnittes (abgesehen von den Bezügen, die sich über das Vorwort in *Die fröhliche Wissenschaft* bereits ergeben haben). An besagtem Schluss wird ein Ideal erwähnt, eines, das als ein menschlich-übermenschliches Wohlsein und Wohlwollen beschrieben wird, das häufig unmenschlich sein müsse, da es sich neben den »Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt.« ¹¹

Aus dieser Parodie heraus, die keine Entscheidung, sondern ein Müssen in Form der Unfreiwilligkeit bzw. eines Gar-nicht-anders-Könnens enthält, hebe vielleicht *der grosse Ernst* erst an, mit dem das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt werde, das Schicksal der Seele sich wende; der Zeiger der Uhr rücke und – hier findet sich die direkte Anknüpfung an das Incipit *Incipit tragoedia* des vierten Buches der *fröhlichen Wissenschaft* – die Tragödie beginnt. ¹² Durch diese letzten Worte dieses Abschnittes wird nun die Zarathustra-Verbindung nicht nur über die Vorrede in *Die fröhliche Wissenschaft*, das *Incipit parodia* und den Gesundheits- bzw. Genesungsgedanken hergestellt, die Tragödie selbst spannt den Bogen hin zu Zarathustras erstem öffentlichen Erscheinen und verbindet ihn somit auch wörtlich und formal mit den in diesem Abschnitt dargelegten Gedanken zur neuen Gesundheit sowie dem parodistischen Element. Doch nicht nur innerhalb der *fröhlichen Wissenschaft* herrscht diese Verknüpfung mit diesen Aspekten, sie greift auch in *Also sprach Zarathustra* über: Die Genesung werden wir u. a. explizit im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* in der Rede *Der Genesende* finden, doch zieht sich das Thema der Genesung i. V. m. der Entwicklung der Zarathustra-Figur schon zuvor durch den Text. Die Parodie – nun, wie auch immer man den *vierten und letzten Theil* von *Also sprach Zarathustra* bezeichnen mag, ob als überzeichnete Grotteske, komödiantisch verzerrte Erzählung etc. –, zumindest das parodistische Element, ist hier beinahe konkret zu greifen.

Zusammenfassend stellt sich das verwobene Gespinnst der Texte dergestalt dar: Der Abschnitt 382 des fünften Buches in *Die fröhliche Wissenschaft* verweist mittels der *Parodie* und den Worten *die Tragödie beginnt* zum einen auf das *Vorwort* der zweiten Ausgabe in

7 Ebd., S. 635.

8 Ebd., S. 636.

9 Vgl. ebd., S. 636.

10 Ebd., S. 636.

11 Ebd., S. 637.

12 Vgl. ebd., S. 637.

Die fröhliche Wissenschaft, da dort am Ende des ersten Abschnittes ein *Incipit tragoedia* ebenso angesprochen ist wie sich ein *Incipit parodia* nun dazu gesellt. Diese beiden Passagen stehen jedoch auch durch den Gedanken des Genesens und der Gesundheit in Verbindung; ist dies doch im *Vorwort* enthalten und die Überschrift des Abschnittes 382. Zudem verweist der Abschnitt 382 aber auch auf den letzten Abschnitt des vierten Buches in *Die fröhliche Wissenschaft*, dessen Incipit *Incipit tragoedia* ist. Da in diesem Incipit *Incipit tragoedia* Zarathustra erstmals öffentlich auftritt, wird hierdurch *Also sprach Zarathustra* mit diesen Texten verbunden, zumal der erste Teil der *Vorrede* in *Also sprach Zarathustra* nahezu identisch mit dem Incipit *Incipit* ist. Interessant scheint, dass der chronologisch später entstandene Abschnitt 382, der sich auch im Textverlauf von *Die fröhliche Wissenschaft* erst nach dem Incipit *Incipit* findet, dieses jedoch ankündigt. Denn der Beginn der Tragödie wird am Ende des Abschnittes 382 behauptet, das Incipit *Incipit* beginnt eben mit jener Tragödie, auf die sich der Abschnitt 382 bezieht. Somit wird jene neue, große Gesundheit auch in Bezug auf Zarathustra relevant, möglicherweise mag gar vermutet werden, Zarathustra gehöre zu jenen, die diese große Gesundheit aufweisen – und wieder preisgeben, um sie erneut zu erlangen. Schließlich bedarf es jener Gesundheit, um das menschlich-übermenschliche Ideal eigenständig zu erleben und zu vermitteln. Da nun Zarathustra derjenige ist, der den *Übermensch* lehren will,¹³ muss er auch jemand sein, der diese Gesundheit kennt bzw. sie aufweist oder wenigstens ahnt; zumindest dann, wenn er sie nicht gerade notwendigerweise preisgegeben hat.

Durchaus wird hier ein Anachronismus begangen, wenn eine zeitlich spätere Textpassage als *Vorrede* zu einer früheren Textpassage, die zudem auch in der *fröhlichen Wissenschaft* vor der betreffenden Passage steht, verstanden wird, da darin eine Ankündigung eines Inhaltes liegt, den der Leser längst gelesen hat. Dieser Anachronismus scheint allerdings nicht unangebracht, wird berücksichtigt, dass sich innerhalb Nietzsches Werk Texte häufig rückbeziehen, Verweise erstellen, Ergänzungen anbieten und Verbindungen entwerfen. Versteckt hierin enthalten ist auch die Auf- und Anforderung an den Leser, also den Anderen, ein hohes Maß an Aufmerksamkeit walten zu lassen. Zarathustra lässt in seiner Rede *Vom Lesen und Schreiben* deutlich wissen, was er von lesenden Müßiggängern hält. Die Kehrseite dieses Gedankens ist, dass Lesen und Verstehen Mühe und Arbeit bedeutet. Deshalb ist dieses Puzzlespiel, das soeben betrieben worden ist, nicht bloß eine inhaltliche Spurensuche nach Verbindungen der einzelnen Passagen. Es sagt darüber hinaus auch etwas über die Beziehung zum Anderen aus, denn auch Leser und Autor bzw. Leser und Erzähler stehen sich als *Ich* und *nicht-Ich* gegenüber. Diese Beziehung zum Anderen wird also selbst Thema, ohne hier bereits explizit angesprochen zu sein.

Wie das Halten und Preisgeben der *großen Gesundheit* eine stetige Bewegung, ein Werden in einer Kreisförmigkeit enthält, sind auch Nietzsches Texte in einem zirkelartigen Stil angelegt. Insofern kann nun auch der Gedanke der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*¹⁴

13 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 14–15.

14 Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen sei gesagt, dass die *ewige Wiederkunft des Gleichen* nicht dergestalt begriffen werden soll, dass sie lediglich als ständige und ewige, göttliche Wiederholung des Immergleichen zu betrachten wäre. Deleuze verweist in *Nietzsche und die Philosophie* darauf, dass sich eine zyklische Hypothese im Sinne eines Mechanismus hier nicht als Inter-

hierin vermutet werden. Hierbei kann es dann auch keinen Anachronismus im eigentlichen Sinne geben, da die Vorstellung des linearen Zeitverlaufes innerhalb des Werkes nicht als absolut gesetzt werden kann.

Mit diesen Gedanken im Hintergrund sei für *Zarathustra's Vorrede* festgehalten, dass er sich zwar nicht unmittelbar in der beginnenden Tragödie befindet, da eine solche in der *Vorrede* nicht konkret genannt ist. Das Vorspiel zu *Also sprach Zarathustra* offenbart sich jedoch bereits in der *fröhlichen Wissenschaft*, welche die Tragödie, die Parodie und die große Gesundheit als Elemente in *Also sprach Zarathustra* hineinträgt. Jene Aspekte entfalten also bereits zu Beginn von *Also sprach Zarathustra* Bedeutung. Ebenso wie die Beziehung zum Anderen durch die Art und Weise der textinternen Verweise mit dem Autor-Leser-Verhältnis schon am Anfang von *Also sprach Zarathustra* als Thema gegenwärtig ist.

2.2.4 Absätze und Sätze

Als weitere Differenz der als nahezu identisch bezeichneten Textabschnitte aus der *fröhlichen Wissenschaft* und *Zarathustra's Vorrede* fallen die Absätze sowie einige Änderungen hinsichtlich der Interpunktion auf. Auch diese marginalen Unterschiede sind bedeutsam, denn mittels des Incipits *Incipit* ist gerade die Schriftlichkeit, die Textform selbst, als relevant gesetzt, somit spielen auch die Absätze und die Interpunktion nicht bloß eine beiläufige Rolle.

Da sich die Betrachtung der Textverknüpfungen verschiedener Texte nicht lediglich auf einer inhaltlichen Ebene bewegt, obschon auch inhaltliche Bedeutungen für die Inbezugsetzung herangezogen worden sind, verweist das Incipit *Incipit* eben auf die textliche Ebene; die Verknüpfung unterschiedlicher Texteinheiten eines Werkes oder sogar verschiedener Werke betrifft nicht zuletzt formale Aspekte. Das Arrangement der Texte wird bedeutungsvoll, die Frage nach dem *Wo* und *Wie* der Darstellung rückt aus dem Hintergrund in das Bewusstsein. Damit wird der Text als schriftliches Konstrukt sichtbar – und auf jener formalen Betrachtung beruht nun auch der diesen Vergleich abschließende Blick auf die weiteren Differenzen der beiden Passagen: Zu den Absätzen und Sätzen selbst!

In der gedruckten Version von *Die fröhliche Wissenschaft* fehlen nämlich sämtliche Absätze, die in der *Vorrede* von *Also sprach Zarathustra* vorliegen. Abgesehen vom Anfang der *Vorrede* von *Also sprach Zarathustra* findet sich ab Zeile 8 (KSA 4, S. 11) nach jedem Satz auch ein Absatz, d. h. lediglich die ersten drei Sätze der *Vorrede* stehen zusammen in einem Absatz. In der Textversion in *Die fröhliche Wissenschaft* liegt ein absatzloser, durchgängiger Text vor. Dies mag zunächst weniger spektakulär scheinen, doch soll nun nochmals *gesprungen* werden, und zwar einige Seiten in *Also sprach Za-*

pretation anschließen lässt, die *ewige Wiederkunft des Gleichen* sei als Synthesis zu denken; es kehre nicht das Eine wieder, das Wiederkehren selbst sei das Eine und die Wiederkehr selbst stehe in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einem Prinzip, das nicht die Identität sei, aber als *Wille zur Macht* in Nietzsches Argumentation erscheine. Vgl. Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg 2008, S. 53–59, insbesondere S. 55.

rathustra voran, zu der bereits erwähnten Rede *Vom Lesen und Schreiben*. Dort sind folgende Worte zu lesen:

»Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden.

Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel: aber dazu musst du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein: und Die, zu denen gesprochen wird, Grosse und Hochwüchsige.«¹

In einer kurzen Vorab-Betrachtung soll das Schreiben in Blut und Sprüchen angeschaut werden, denn diese Überlegung ist nicht unwichtig hinsichtlich der Veränderung eines Textes von einem absatzlosen Fließtext hin zu einem, der nach fast jedem Satz einen Zeilenumbruch präsentiert.

Zarathustra lässt in dieser Rede wissen, dass er von allem Geschriebenen nur das liebe, was einer mit seinem Blute² geschrieben habe.³ Sprüche werden mit Gipfeln gleichgesetzt bzw. sollen Gipfel sein; wer nun von Gipfel zu Gipfel wandert,⁴ braucht Größe respektive lange Beine *und* erspart sich so den mühsamen Ab- und Aufstieg ins Tal bzw. aus dem Tal heraus. Dies bedeutet, dass hier kein exakter Nachvollzug eines langen Weges vorliegt, sondern das Auslassen des Ab- und Aufstiegs. Dies gilt zunächst sowohl für die Vorstellung, jemand stiege mit riesigen Beinen über die Täler hinweg als auch für die weniger realitätsferne Vorstellung, jemand nutze die verbindenden Höhenwege zwischen den Gipfeln, anstatt wieder ganz hinab in das Tal zu steigen. Wäre der Auf- und Abstieg, der jeweils aus dem Tal ganz hinauf, wieder hinab in ein weiteres Tal und erneut zum höchsten Punkt hinaufführte, enthalten, so könnte nicht mehr vom kürzesten Weg im Gebirge gesprochen werden. Zwar ist es der Fall, dass der Weg ins Nachbartal zeitlich oftmals der kürzere ist, denn der direkte Weg von Gipfel zu Gipfel ist nicht selten auch beschwerlich und gefährlich; doch dies muss nicht zwangsläufig der Fall sein. Insofern ist man weder auf die eine noch auf die andere Weise grundsätzlich schneller. Wobei seitens Zarathustras wohl der zeitlich schnellere Weg, der sich als der einfacherer herausstellt, nicht zugleich auch als der bessere gewertet werden muss. Es geht für ihn vielmehr darum, den von der Strecke her kürzeren, aber beschwerlicheren Weg zu bewältigen. Eben ähnlich einem Tänzer, der etwas Schwieriges dem Anschein nach spielerisch leicht vollbringen kann. Fest steht in diesem Zusammenhang zumindest, dass im Gebirge Distanzen sich anders entfalten als in der Ebene. Was nah scheint, kann durch die Erhebungen der Berge in weite Ferne rücken, wenige Kilometer können stundenlange Märsche bedeuten. Und nicht zuletzt bedeutet das Gebirge auch immer Gefahr, insbesondere dann, wenn man sich auf den Gipfeln befindet. Mit der in *Vom Lesen und Schreiben* genannten Bewegung von Gipfel zu Gipfel ist also eher nicht der Ab- und Aufstieg angezeigt, da dieser eben nicht *per se* der kürzeste Weg sein muss. Hingegen bie-

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 48.

2 Die Differenz von *in Blut* und *mit seinem Blut* wird später im Rahmen der Analyse der Rede *Vom Lesen und Schreiben* zu erörtern sein, vgl. V.2 *Der Andere als Leser: Vom Lesen und Schreiben*. Zur weiteren Bedeutung von *Geist* etc. vgl. IV.2.3.1 *Der Genuss des Geistes*.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 48.

4 Ob nun mit Riesenschritten, Sprüngen über Abgründe oder über einen Bergkamm soll ebenfalls in der genaueren Analyse der Rede diskutiert werden.

tet ein Kommen von einem Gipfel zum anderen ohne den Abstieg ins Tal mit größerer Wahrscheinlichkeit die kürzere Alternative, wenn auch nicht unbedingt die leichtere oder zeitlich kürzeste; wobei es durchaus möglich ist, dass die beschwerlichste, aber kürzeste Distanz auch zeitlich am schnellsten zu bewältigen wäre – je nachdem, wie groß die Distanz der einfacheren Alternative sich darstellt. Wie diese Bewegung nun aussieht, sei an dieser Stelle dahingestellt, zunächst ist hier wichtig, dass sich derjenige, der sich von Gipfel zu Gipfel, von Spruch zu Spruch, bewegt, sich nicht auf einer langen Strecke befindet, die in die Tiefen der Täler zurückführt, um anschließend wieder hinauf auf den Gipfel zu leiten. Er bewegt sich in einer Höhe; kurze Sprünge in einer gefährlichen Sphäre aus dünner Luft.

Sprüche, die nun aneinandergereiht sind – der Sprung ist auch markiert, durch den Zeilenumbruch nach den Sätzen – weisen jene Sphäre der dünnen, gefährlichen Luft ebenfalls auf. Stetig droht ein Gewitter, ein Umschwung, ein Anderswerden der Umgebung, in welcher derjenige sich gerade bewegt, der auf den Sprüchen wandelt. Wie die einzelnen Berge eines Gebirges weisen Sprüche nicht sogleich verbindende Elemente auf, wie dies die geebneten Texte des Flachlandes tun. Sie folgen zwar aufeinander, doch werden sie nicht durch Konjunktionen oder Subjunktionen miteinander verknüpft. Sie bleiben eigene Einheiten, abgegrenzt vom Spruch zuvor. – Allerdings sind sie nicht gänzlich losgelöst voneinander, so *scheint* der Berggipfel innerhalb eines Gebirges nur keine Berührungspunkte zu haben. Dieser Schein verliert sich insbesondere dann, wenn man das Gebirge von oben betrachtet; denn der Gipfel weist Berührungspunkte mit seinen Nachbargipfeln auf, obwohl diese nicht unbedingt direkt ins Auge fallen. Wie die Gipfel – mehr oder weniger – einsam im Gebirge emporragen, *scheinbare* Singularitäten, treten auch die Sprüche auf. Dieser singuläre Eindruck täuscht jedoch; die wenigsten Berge bestehen als gänzlich autonome Riesen ohne Verbindung zu anderen Bergen. Nur weil die Verbindungen nicht gleich offensichtlich sind, bedeutet dies nicht, dass es sie nicht gibt. Die zunächst unverbundenen Sprüche sind durchaus aufeinander bezogen, folglich auch keine isolierten Einheiten.

Dieser Vorgriff auf eine der Reden Zarathustras ist hier deshalb wichtig, um die veränderte Textstruktur in *Also sprach Zarathustra* nachzuvollziehen. Diese Spruchvorstellung, das Schreiben in Sprüchen als Ideal Zarathustras, wird formal durch das Einsetzen jener Zeilenumbrüche umgesetzt. In *Die fröhliche Wissenschaft* findet sich noch die kompaktere Darstellung des Textes, in *Also sprach Zarathustra* wandelt sich die Gestalt in ein spruchartiges Erscheinungsbild. Die einzelnen Sätze der *Vorrede* sind damit zwar nicht zugleich zu Sprüchen mutiert, doch sie haben sich diesen angenähert. Das Tal ist der Zeilenumbruch, der Satz der Gipfel, der Leser springt von Satz zu Satz; die Sätze fließen nicht länger ineinander über. Sie werden voneinander gelöst, die Distanz entfaltet sich nicht mehr bloß durch ein den Satz beendendes Zeichen, sondern auch durch den Zeilenumbruch, welcher jene Distanz weiterwachsen lässt. Bereits der optische Eindruck ist nun ein anderer: Das in *Die fröhliche Wissenschaft* noch eng verbunden oder gar gebunden wirkende, entkoppelt sich in *Zarathustra's Vorrede*.

Eine weitere Änderung, die ebenfalls diesen Aspekt betrifft, findet sich in den Satzzeichen selbst. In Zeile 13 (KSA 4, S. 11) endet der Satz (und damit auch der Absatz) auf

Schlange. In Zeile 14 beginnt dann der neue Absatz mit einem neuen Satz, nämlich *Aber wir [...]*. Jene beiden Sätze sind in *Die fröhliche Wissenschaft* noch ein Satz, zwar durchaus mittels des Semikolons voneinander abgetrennt, dennoch nicht durch einen Punkt gänzlich in zwei unterschiedlichen Sätzen verortet.

Im Incipit in *Die fröhliche Wissenschaft* finden sich in Zeile 16 die Worte *ausstrecken, ich möchte verschenken und austheilen* (KSA 3, S. 571), in *Zarathustra's Vorrede* hingegen endet in Zeile 18 der entsprechende Satz auf *ausstrecken* (KSA 4, S. 11). In Zeile 19 beginnt dann der neue Absatz mit dem neuen Satz *Ich möchte verschenken und austheilen [...]* (KSA 4, S. 11). Auch in Zeile 21 des Incipits findet sich ein Unterschied zu der entsprechenden Stelle in *Also sprach Zarathustra*: Im Incipit ist zu lesen: *du überreiches Gestirn! — ich muss [...]* (KSA 3, S. 571). In *Der Vorrede* von *Also sprach Zarathustra* fehlt der Gedankenstrich nach dem Ausrufezeichen, zudem erfolgt der Zeilenumbruch, welcher dann zur Großschreibung bei *Ich* in der neuen Zeile führt (KSA 4, S. 11). Nun ist es bei Nietzsche zwar nicht ungewöhnlich, dass auf ein Ausrufezeichen die Kleinschreibung erfolgt, dennoch findet hier durch den Wechsel der Zeile und die Großschreibung in der neuen Zeile eine deutlichere Trennung der Wörter statt, als dies noch im Incipit der Fall ist. Allerdings setzt bereits der Gedankenstrich im Incipit eine gewisse Zäsur, sodass schon hier ein Sprung zu erkennen ist, zwar noch keiner, der in den nächsten Absatz reicht, doch der Leser muss zunächst über den Gedankenstrich hinwegkommen. Der Lesefluss ist dadurch kurz unterbrochen, gerät ins Stocken, wodurch das Untergehen, welches auf den Gedankenstrich folgt, im Incipit ebenfalls eine Hervorhebung erfährt, die nicht nur darin liegt, dass der Untergang gesperrt gedruckt erscheint. Denn der Gedankenstrich selbst zwingt zum Innehalten, lässt die Augen, die Gedanken kurz verweilen, ehe der Folgetext gelesen wird.

Jene Änderungen an der Textgestalt unterstreichen auch auf der Textebene die Art und Weise, *auf* die bzw. *in* der *Zarathustra* spricht. Seinen Gedanken und Worten kann nicht linear in einem verbundenen Textverlauf gefolgt werden, ihnen muss nachgesprungen werden. Wie bereits erwähnt, stellt diese Form des Schreibens bzw. Sprechens besondere Anforderungen an den Leser bzw. an den Hörer. Es wird nichts auf dem bequemen Silbertablett serviert, die Reden *Zarathustras* müssen erarbeitet werden, und zwar im ursprünglichen Sinnes des mittelhochdeutschen Wortes *arebeit*, welches ›Mühe, Anstrengung‹ bedeutet, d. h. bei welchen dem Wortverständnis nach das Beschwerliche anhaftet, wie es einst auch im Althochdeutschen der Fall war.⁵

2.3 Zum Textinhalt

Nach den formalen Überlegungen sei der Blick auf die Inhalte des Textes gerichtet, um nach der Rolle des Anderen zu forschen. Dabei wird dem ersten Teil der *Vorrede* größere Aufmerksamkeit zukommen, da hier der Untergang sowie *Zarathustras* Motivation für diesen Gegenstand sind.

Das Ziel, das *Zarathustra* nach dem Verlassen seiner Heimat anstrebt ist das Gebirge.¹ Das Gebirge erfährt im Kontext Nietzsches eine besondere Bedeutung. Dies zeigte sich

5 Vgl. *Arbeit* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 88.

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

auch mit den kurzen Ausführungen zu der Rede Zarathustras *Vom Lesen und Schreiben* und den dazu bereits angestellten Vorüberlegungen: *Sprüche sollen Gipfel sein*. Das Gebirge stellt eine ganz spezielle Sphäre dar, es ist nicht nur ein topographisch erhabener Raum: Auch werden die Gipfel, die höchsten Punkte der einzelnen Berge, mit Sprüchen, also etwas, das ein Mensch erdacht, gesagt, geschrieben, geschaffen hat, in Verbindung gebracht. Insofern lässt sich vermuten, dass hier eine Sphäre vorliegt, die die geistige Produktivität anregt – den Beweis hierfür wird Zarathustra antreten, wenn er nach zehn Jahren im Gebirge mit Weisheit angefüllt sein wird.

Das Wort *Gebirge* ist das Kollektiv zu *Berg*,² es handelt sich also nicht um isolierte, einzelne Berge, dennoch haftet dem Gebirge selbst eine gewisse Isolation an. Während die Berge sich in Gruppen formieren, sind die Menschen dort eher abgeschieden, abgetrennt; insbesondere dann, wenn sie sich hoch oben im alpinen Raum befinden. Bereits die Ansammlungen von Menschen im Gebirge werden mit steigender Höhe tendenziell kleiner – in den Höhen des Gebirges sind keine Großstädte mehr zu finden, allenfalls Bergdörfer. Weiter oben dann lediglich einzelne Berghütten, teilweise gar nur sommers bewohnt und winters gänzlich verlassen. Auf den Gipfeln selbst finden sich dann im christlichen Kulturkreis allenfalls noch die von Menschen aufgestellten Gipfelkreuze als letzte Zeugen dafür, dass hier einmal ein Mensch gewesen ist. Wer also hinauf in das Gebirge geht, tritt zugleich auch einen Gang in die Einsamkeit an.

Ergänzend ist anzumerken, dass der Gang in den hochalpinen Raum mit Anstrengungen und Gefahren verbunden ist (Höhe, Distanz, Geländebeschaffenheit, Sauerstoff, Wetterlagen, Lawinen, Gletscherspalten etc.). Die dünnere Luft allerdings wird in *Also sprach Zarathustra* mit der Freiheit verbunden, die fernab der drückenden Schwere in den Tälern liegt.

Wer ins Gebirge zieht, noch dazu ganz allein – ohne Seilschaft – bedarf einer gewissen Zähigkeit, die es ihm erlaubt, jene Strapazen überhaupt auf sich zu nehmen. Und er bedarf eines nicht geringen Mutes, sich trotz jener gefährvollen, potentiellen Bedrohungen in diesen einsamen Raum zu begeben. Für Zarathustra ist daher festzuhalten, dass er wohl einiges an Mut in sich tragen muss, wagt er doch zunächst einmal den Fortgang aus der Heimat, der bereits das Erfordernis, mutig zu sein, in sich trägt, da das Vertraute überschritten und das Fremde betreten wird. Zudem handelt es sich bei seinem Ziel nicht bloß um eine behagliche, wohlige Fremde, die recht gefahrlos erscheint, sondern um das Gebirge, das rau, steinig, unwegsam und gefährlich ist.

Was genau zeichnet Zarathustra aber aus, wenn man ihm *Mut* zuschreibt? Das altgermanische Wort steht in Zusammenhang mit englisch *mood* ›Stimmung‹, altnordisch *mo'r* ›aufgeregter Sinn, Zorn‹ und dem althochdeutschen *muot*. Heute ist die Bedeutung ›Bereitschaft, ein kalkulierbares Risiko einzugehen‹ sowie ›Unerschrockenheit, Zuversicht in Gefahr‹.³

Für Zarathustra bedeutet dies, wenn ihm Mut zugesprochen wird, dass er beim Verlassen der Heimat und dem Gehen in das Gebirge bereit ist, ein Risiko einzugehen, das er ein- bzw. abschätzen kann. Denn auch wenn bestimmte Gefahren im Gebirge nicht vor-

2 Vgl. hierzu *Gebirge* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 375.

3 Vgl. zur Bedeutungsgeschichte *Mut* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 680.

hersehbar oder genau zu bestimmen sind, ist das Risiko, das eingegangen wird, dennoch ein kalkulierbares, schließlich ist durchaus bekannt, welche Gefahren sich u. a. realisieren können.

›Zuversicht in Gefahr‹ besagt überdies, dass eine bereits eingetretene Gefahrensituation denjenigen, der Mut in sich trägt, nicht kopflös davon stürmen lässt. Insofern bedeutet *Mut* auch eine Standhaftigkeit, ein Vertrauen darauf, dass sich auch angesichts der Gefahr alles zum Guten wenden kann, d. h. auch ein gewisses Selbstvertrauen in die eigenen Fähigkeiten bzgl. des Bestehens und Bewältigens der Gefahr. Diese Unerschrockenheit ist für Zarathustra nicht nur hinsichtlich seines Rückzuges ins Gebirge relevant, wohl ist auch sein Abstieg hinab zu den Menschen wieder mit *Mut* zu verbinden. Obwohl das Scheitern der Vermittlung bereits im Titel als Damoklesschwert über diesem Vorhaben schwebt, wagt Zarathustra es, sich mit seiner angesammelten Weisheit wieder hinab zu den Menschen zu begeben, um jene Weisheit zu verschenken und auszuteilen.

Das Gehen zum Anderen, das Kommunizieren mit dem Anderen, das Offenbaren der eigenen Gedanken ist also nur dann möglich, wenn Mut für diese Entäußerung vorhanden ist. Hierbei ist jedoch an die Kommunikation bereits eine weitere Anforderung geknüpft: Bei Habermas wurde bereits darauf abgestellt, dass zum Kommunizieren Rationalität wichtig ist, damit überhaupt das beiderseitige Verständnis angestrebt werden kann. D. h. bloßes Geplänkel, irrationale Gespräche, sinnloses Verbalisieren oder das uneigentliche Sagen im Sinne der *Spiele für Erwachsene* nach Berne⁴ unterliegen nicht diesem Gedanken der Kommunikation.

Die Überlegungen zu Zarathustras Mut besagen darüber hinaus, dass die Kommunikation, die Vermittlung der eigenen Weisheit an einen Anderen, Mut bedarf, d. h. einen unerschrockenen, auch bei Gefahr zuversichtlich bleibenden Sender, der die Botschaft *dennoch* zum Anderen bringen möchte. Das *Dennoch* oder *Trotzdem* ist hier entscheidend, denn es ist zu vermuten, dass der Vermittlungsakt in *Also sprach Zarathustra* auch bedeutet: *Obwohl das Scheitern unausweichlich ist, wird die Vermittlung angestrebt*. D. h. obwohl das eigene Erleben, die eigene Weisheit, die eigene Erfahrung nicht mittels Sprache oder auf anderen Wegen zu einem *nicht-Ich* gelangen kann, ist es notwendig, immer wieder zu versuchen, den Anderen zu erreichen und nicht in einer subjektiven Isolation zu verharren.

Angelehnt an die ursprüngliche Bedeutung ›Gesinnung‹, ›Stimmung‹⁵ sei noch angemerkt, dass Zarathustra selbst mit seinem Mut eben eine spezifische Gesinnung, nämlich eine mutige, aufweist. Die mit der heutigen Bedeutung ebenfalls spezifizierte Stimmung scheint wiederum nicht nur auf Zarathustra selbst zuzutreffen, sondern für den gesamten Text zu gelten. Häufig scheint dieses als Wagnis, als mutiges Schriftstück, getragen von der schillernden Zarathustra-Figur; zumindest ist der Autor Nietzsche selbst darum bemüht, *Also sprach Zarathustra* und auch seine übrigen Texte derart zu inszenieren. Für die Lage Zarathustras bedeutet dies nach dem ersten Satz in der *Vorrede*, dass er sich fort aus dem Vertrauten der Heimat wagt, hinaus ins gefährliche Gebirge, hinauf in

4 Vgl. hierzu Berne, Eric: *Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen*. Reinbek bei Hamburg 2013 (1970).

5 Vgl. hierzu *Mut* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 680.

eine isolierte Einsamkeit, fernab der menschlichen Gemeinschaft. Überdies ist nicht zu vergessen, dass Zarathustra eine nicht geringe Anstrengung unternommen haben muss, um in die dünn-luftige Höhenlage des Gebirges gelangt zu sein. Insofern scheint er nicht nur Gefahren *nicht* zu scheuen, sondern auch Anstrengungen wissent- und willentlich in Kauf zu nehmen. Pieper beschreibt das Gebirge darüber hinaus als »Bereich des Geistigen, Reinen, Klaren«,⁶ welcher eben durch die Hochgebirgsluft symbolisiert werde. Sie betont auch Zarathustras Perspektive auf die Welt, die er in dieser geistigen Sphäre eingenommen hat, denn Zarathustra betrachte die Welt von oben;⁷ er konnte sich aus der Enge des alltäglichen Lebens, des Kaminofenidylls befreien – und so bedeutet die Gefahr dort oben auch, Freiheit und eine Horizonterweiterung gewonnen zu haben.

In dieser gefahrvollen Sphäre der Höhe des Gebirges frönt Zarathustra nun einem ganz eigenen Genuss, es heißt weiter: »Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde.«⁸

Eine Dekade lang Genuss des Geistes fernab jeglicher Ermüdung oder Langeweile. – Eine Dekade nur *für-sich-seiend*, ohne den Anderen, fernab der üblichen menschlichen Lebenswelt. – Eine Dekade in der Hochgebirgsluft, inmitten der reinen, aber gefahrvollen, klaren Sphäre der Höhe.

Der Genuss seines Geistes bedeutet auch, dass Zarathustra Genuss an sich selbst findet bzw. hat. Er bedarf keines Anderen, um Genuss zu verspüren, er ist sich selbst genug.

Solange es keinen Anderen gibt, ist auch das *Für-sich-sein* Sartres nicht in Frage gestellt. Es entfaltet von sich als Zentrum ausgehend die Distanzen in die Welt hinein, es entwickelt die eigenen Bezüge, ist absoluter Fluchtpunkt. Dieses Sein als reines *Für-sich-sein* lebt Zarathustra in seiner Einsamkeit, in der Abgeschiedenheit, weit fort von allen anderen Menschen. Zwar findet eine Interaktion mit seinen Tieren sowie der Sonne statt, doch sind dies keine Verhältnisse, wie sie sich zwischen Mensch und Mensch entwickeln. Die Sonne selbst nämlich bleibt stumm, sie entwirft keine Bezüge auf Zarathustra. Auch seine Tiere sind nicht entsprechend des Anderen zu verstehen, sie sind viel zu eng mit Zarathustra verbunden, als dass sie den Blick des fremden Anderen auf Zarathustra werfen könnten. Folglich befindet sich Zarathustra in dieser exklusiven Sphäre in einer Freiheit, die der Mensch, der dem Sartre'schen Blick des Anderen ausgeliefert ist, nicht leben kann. Eine Dekade lang ist Zarathustra frei von einem Blick, der ihn *an-sich-seiend* werden lässt. Für die Zeit, die Zarathustra sich in dieser Freiheit bewegt, ist er sich seines Mangels nicht bewusst, denn das Individuum erfährt – Sartre spricht hier bewusst von einem Erfahren bzw. Erleben, nicht von einem Erkennen – erst durch das *Erblickt-werden*, dass es nicht bloßes *Für-sich-sein* ist, sondern von einem anderen *Für-sich-sein* als *an-sich-seiend* erblickt werden kann. Denn dieses andere *Für-sich-sein* sieht wiederum gerade nicht das *Für-sich-sein* des erblickten Individuums, dies kann nicht erblickt werden, sondern das *An-sich-sein* jenes Individuums. Hier setzt auch der für Sartre nicht zu überwindende Konflikt zwischen den Individuen an. Das erblickte Indi-

6 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 31.

7 Vgl. ebd., S. 31.

8 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

viduum erfährt nun nämlich, dass es eine Seinsweise hat, die es selbst zwar durch den Blick des Anderen erfahren, aber nicht eigenständig erblicken kann, denn das *Für-sich-sein* kann für sich selbst nicht Objekt sein, sich selbst nicht als *an-sich-seiend* erblicken. Das erblickte Individuum will aber Herr seines gesamten Seins sein, d. h. das *Für-sich-sein* ist bemüht, sich des Blickes des Anderen zu bemächtigen, um sich selbst als *an-sich-seiend* sehen zu können. Sobald das erblickte Individuum aber seinen Blick auf das andere *Für-sich-sein* richtet, wird dieses Individuum *an-sich-seiend*, da es dem blickenden Individuum stets als Objekt erscheint. Ein *An-sich-sein* wiederum kann nichts erblicken, da nur das *Für-sich-sein* Bezüge auf die Welt entfaltet. Das andere *Für-sich-sein* erscheint also nur in der Situation des *Erblickt-werdens*, d. h. dann, wenn das Individuum *erlebt*, erblickt zu werden.⁹ Zarathustra ist im Gebirge jenen Blicken entzogen, er lebt *für-sich*, ohne dass ein Anderer ihn erblicken und ihn damit als *an-sich-seiend* entlarven könnte, d. h. ihm damit zu offenbaren vermag, dass er nicht bloß *Für-sich-sein* ist, sondern eine Objektseite für den Anderen hat, die ihm selbst entzogen bleiben muss. Zarathustra kann sich in seiner Einsamkeit also vollkommen frei entwerfen, da er alleine die Bezüge auf die Dinge und die Existenz um ihn herum entwirft; kein Anderer stellt diese Machtposition – denn das Entfalten von Bezügen bedeutet auch, Macht zu haben – in Frage. Insofern ist er ganz bei sich und genießt seinen Geist, also sich selbst, ohne dessen überdrüssig zu werden.

2.3.1 Der Genuss des Geistes im ersten Teil der Vorrede

Genießen

Was tut Zarathustra, wenn er seinen Geist genießt? Wer *genießt*, kann ›den Gebrauch von etwas haben‹ oder ›über etwas verfügen‹. Er kann einen ›Nutzen, Vorteil von etwas haben‹ oder auch ganz allgemein ›sich an etwas freuen‹.¹

Genuss bedeutet analog also ›Vorteil, Nutzen‹, aber auch allgemein ›Befriedigung‹.² Zarathustra befindet sich in einer offenbar befriedigenden Situation. Wer genießt, kann ein Bedürfnis stillen. *Genießen* impliziert nicht bloß, dass etwas zur Verfügung steht, dessen man bedürftig ist, es enthält darüber hinaus auch die Komponente des Lustvollen. *Genießen* ist ein angenehmer Vorgang, ein positives Erleben. Solange das Genießen andauert, wird Zarathustra dieses Genusses nicht müde, da das Genießen ihm Befriedigung verschafft. Pieper weist bzgl. des Becherbildes im Text darauf hin, dass das Ansammeln von Weisheit eben nur solange sinnvoll sei, wie in den Becher noch etwas hineingehe; wenn der Becher überlaufen wolle, gelte es, ihn zu leeren, da das weitere Ansammeln von Weisheit zu nichts mehr führe.³ Dies kann auch das Ende des Genießens markieren, denn solange der Becher noch nicht voll ist, empfindet Zarathustra Freude darüber, seinen Geist *für-sich* zu haben, ihn zu genießen und weitere Weisheit zu gewinnen. Läuft der Becher jedoch über, so endet auch die Freude darüber, den Becher aufzufüllen, da der Vorgang nicht mehr ausgeführt werden kann: Keine neue Weisheit kann mehr vom Gefäß aufgenommen werden. Im Text ist das Ende des Geistgenusses

9 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 457–538.

1 Vgl. zu den Bedeutungen *genießen* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 396–397.

2 Vgl. auch hierzu ebd., S. 396–397.

3 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 33 und insbesondere S. 36.

im folgenden Satz markiert durch die Verwandlung seines Herzens. Seine daran anschließende an die Sonne gerichtete Rede offenbart dann, dass er – da er wie die Biene, die zu viel des Honigs gesammelt habe – seiner Weisheit überdrüssig geworden ist.⁴ Dies bedeutet auch, er ist nicht müde ob des Genießens seines Geistes im Sinne einer Langeweile, doch kann der Vorgang nicht mehr stattfinden, da er angefüllt ist bis zum Rande mit Weisheit. Die Verwandlung des Herzens bedeutet daher auch, dass ein anderes, ein neues Bedürfnis in Zarathustra entstanden ist, nämlich jenes, das ihn antreibt, zu den Menschen zu gehen.

Geist und Moral

Das Wort *Geist* ist bei Nietzsche eng verknüpft mit dem Wort *Leib*, daher wird in die Betrachtung dieses Ausdrucks auch die Frage nach der Leiblichkeit fließen. Dies wiederum ist bedeutsam, wenn nach dem Anderen gefragt wird, denn die Konzeption der Einheit von Geist und Körper ist auch relevant für die intersubjektiven Beziehungen, schließlich bedeutet die Frage nach einem *Du* immer auch, das Verständnis eines *Ichs* zu diskutieren. Wer den Menschen als zwiegespaltenes Wesen von Leib und Seele begreift, der nimmt diesen anders wahr, als derjenige, der hier keine Differenz im Sinne zweier voneinander getrennten Seinsweisen setzt, die sich nach dem körperlichen Tode trennen können, während der Leib vergeht und die Seele als unsterblicher Teil postuliert wird. Diese Seinssetzung des Menschen bedeutet folglich auch ein anderes Zueinanderfinden.

Denn bereits die inneren Beziehungen innerhalb des Individuums unterscheiden sich dann. Derjenige, der eine christliche Seele in sich wähnt, wird eher dazu neigen, den Leib als sekundär zu betrachten, das fleischliche Begehren als Prüfung für die Seele qualifizieren, die sich über jene Gelüste stellen muss, um rein zu bleiben. Der Leib wird bereits bei Platon, also vor dem Entstehen des Christentums, zur Fessel der Seele. Es gilt hier, ihn von der Seele beherrschen zu lassen, sodass ein tugendhaftes Leben geführt werden kann, zu welchem aber nicht alle Menschen fähig seien. Derjenige, der die gedankliche, geistige Sphäre als Einheit zu seinem Körper begreift, nimmt die körperlichen Empfindungen weniger als seelenverführerische Elemente, sondern als seinem Sein zugehörig wahr. Er muss nicht einen Teil von sich verdammen und abstoßen, um einen anderen Teil zu vergöttlichen, sondern kann sich selbst *ganz* erleben. Zudem gewinnt für diesen dann auch die körperliche Ebene an Bedeutung im Rahmen der Interaktion, d. h. wer nicht leibesvergessen ist, mag in mancherlei körperlicher Interaktion, dem Anderen auch jenseits der Worte begegnen können; möglicherweise gar direkter und unmittelbarer als in einem wortreichen Gespräch.

Auch die äußeren Beziehungen der Individuen untereinander verändern sich durch diese Sichtweise: Während die Seele häufig als unsterblich betrachtet wird, ist derjenige, der diese Dualität ablehnt, ins Diesseits geworfen und damit auch in die Endlichkeit. Das Bewusstsein endet mit dem Ende des Leibes, das biologische Leben ist Voraussetzung für den Geist, die Seele. Darüber hinaus gibt es nichts. Wer diese existenzialistische Sicht einnimmt – und dies wird von Nietzsche vollzogen, wenn er zum einen Gott als Machwerk der Menschen entlarvt, für tot erklärt und die Einheit von Leib und Seele propagiert,

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

auch wenn die Philosophie des Existenzialismus erst einige Zeit nach Nietzsche populär wird –, entwickelt andere Anforderungen an den Augenblick, an die Wahrnehmung des Anderen, an die Bedeutung der intersubjektiven Beziehungen. Wenn es kein Danach gibt, kein Jenseits, in dem etwas verziehen werden kann, dann zählt das Hier und Jetzt in all seiner Radikalität. Einerseits kann dies zu einer Immoralität führen – eine These, die von manchen Gläubigen unterschiedlichster Religionen gerne behauptet wird, da man den richtenden Gott als Garant für die Moralität im Menschen meint ausmachen zu können. Der Katholik Wolfgang Thierse ließ beispielsweise hierzu in einem Interview mit der *Zeit online* folgende Worte hören:

»Es mehren sich aber die Stimmen derer, die aus dem weltanschaulich neutralen Staat einen parteiischen Staat der Religionslosen und der Laizisten machen wollen. Das halte ich für falsch. Da bin ich überempfindlich, denn das habe ich alles schon erlebt. In der DDR gab es keinen Religionsunterricht an den Schulen, keine Militärseelsorge, keine öffentlichen Bekenntnisse. Und siehe da, das Ding ging unter! Tatsache ist, Religionslosigkeit kann gefährlich sein. Denken Sie nur an die schlimmsten religionslosen Verbrecher des 20. Jahrhunderts: Stalin, Hitler, Mao Zedong, Pol Pot.«⁵

Ohne nun diese Behauptung einer ausführlichen Kritik zu unterwerfen – denn haltbar ist die Behauptung, Moral benötige einen Gott, meiner Ansicht nach nicht –, soll an dieser Stelle lediglich der Standpunkt derer illustriert werden, die die Trennung von Leib und Seele im christlichen Sinne vertreten und davon ausgehen, dass die Existenz eines Gottes relevant sei für einen moralischen Standpunkt. Dabei wird allerdings gänzlich übersehen, dass beispielsweise der kategorische Imperativ Immanuel Kants keines Gottes bedarf, um Gültigkeit zu erlangen. Auch scheint es eine infame Unterstellung zu sein, atheistischen Betrachtungsweisen generell mit einer derartigen Gefährlichkeit zu verbinden, die in Unrechtssysteme wie beispielsweise in das des *Dritten Reiches* führen. Für das Scheitern der DDR sind gänzlich andere Gründe anzuführen als die der mangelnden öffentlichen Bekenntnisse, hingegen führen religiös-fundamentalistische Auseinandersetzungen in den unterschiedlichsten Regionen dieser Erde zu einer dauerhaften Gefährdung eines friedlichen Miteinanders. Betrachtet man darüber hinaus die Ungleichbehandlung⁶ von Männern und Frauen – auch im westlichen Kulturkreis, insbesondere in der katholischen Kirche –, dann stellt sich die Frage, wie gut es dort um die Moral bestellt ist. Vielmehr ist anzunehmen, dass Gläubigkeit keineswegs mit einer Moralbegründung in direktem Zusammenhang steht. Frauen als Menschen zweiter Klasse zu betrachten, ihnen weniger Rechte als Männern zukommen zu lassen, ist keine moralische Haltung, die es zu verteidigen gilt. Auch die Vergangenheit der Kirche stellt sich nicht als Hort der Morali-

5 Thierse, Wolfgang im *Zeit*-Interview: *Ohne Glauben ist kein Staat zu machen*. Von Finger, Evelyn und Polke-Majewski, Karsten am 29. November 2012 (<http://www.zeit.de/2012/49/Streitgesprach-Religion-Vizepraesident-Bundestag-Wolfgang-Thierse>) (30. März 2016).

6 Innerhalb eines Kontextes, der Nietzsche betrifft, von einer Gleichheit der Menschen zu sprechen, ist schwierig, lehnt Nietzsche in seinem Werk doch genau dieses Verständnis der Gleichmacherei ab, da sie die Differenz unter den Menschen (insbesondere die zwischen Nietzsches *Herren-* und *Sklavenmenschen*) verkennt. Doch wäre auch mit Nietzsche nicht zu argumentieren, dass sich Menschen grundsätzlich aufgrund ihres Geschlechtes in bessere und schlechtere Individuen aufteilen lassen, auch wenn ihm häufig ein misogynies Frauenbild unterstellt wird. Es ist das Schöpfer-tum, das lebensbejahende Moment, welches jene *Herrenmenschen* von den Nein-Sagern, den Jenseitsflüchtigen, also den *Sklavenmenschen*, unterscheidet.

tät dar, denn bereits zu Zeiten der Hexenverbrennung gab es Menschen, die diese als unmenschlich angeprangerten, aber die gottgewollte Moralvorstellung ließ weiter unzählige Menschen Opfer der Folter und des grausamen Flammentodes werden. Insofern ist Nietzsche, obschon auch seine Moral nicht kritiklos zu kopieren und anzunehmen ist, in *Zur Genealogie der Moral* durchaus dann zuzustimmen, wenn er behauptet, mittels brutaler Mnemotechniken habe man das Gedächtnis eingebrannt und damit die geltende Moral ermöglicht, die auf Strafen zurückzuführen sei.⁷ Interessant und erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch der Ansatz Alice Millers. In ihrem Buch *Am Anfang war Erziehung* setzt sie sich 1983 mit der Frage der Erziehung und deren Einfluss auf ihre Gesellschaft auseinander. Miller ist davon überzeugt, dass Erziehung Rettung und Untergang unserer Gesellschaft bedeuten kann; sie schreibt von den großen Traumata, die Kinder in ihren ersten zwei Lebensjahren unbewusst erfahren: Dem Brechen des Willens, ohne dass die Kinder sich später an diesen Vorgang erinnern können.⁸ In ihre Überlegungen bezieht sie unter anderem die heute als überaus fragwürdig einzustufenden Erziehungsvorstellungen von Schreber ein. In ihrer direkten Brutalität mögen diese Methoden in der heutigen Gesellschaft weniger praktiziert werden, die psychische Komponente dieser Erziehungsweise spielt jedoch nach wie vor eine Rolle. Was Miller 1983 über die Erziehung schrieb, hat sich in der Vorstellung vieler noch nicht verloren; man spricht von Tyrannen, wenn Kinder ihren Willen einfordern, verlangt Disziplin und Gehorsam auch bei Nichtigkeiten und bewacht die Kleinen auch dort, wo sie sich selbst entfalten sollten, um sie unter dem Vorwand, sie zu schützen, zu formen. Im Zusammenhang mit Nietzsche und seiner Moralgeneese ist hierbei als Parallele zu konstatieren, wie in Millers Beschreibung die Erzieher bemüht sind, bei den Kleinsten der Kleinen ein moralisches Gewissen zu installieren:

»Wir wehren uns mit Recht gegen neue Forderungen, wenn wir zu früh und nicht selten mit Gewalt von Ansprüchen der Moral überfordert wurden. Nächstenliebe, Selbstaufgabe, Opferbereitschaft – wie schön klingen diese Worte, und wieviel Grausamkeit kann sich in ihnen verbergen, allein weil sie dem Menschenkind *aufgezwungen* werden und dies schon zu einer Zeit, in der die Voraussetzungen der Nächstenliebe unmöglich vorhanden sein können. Durch den Zwang werden diese Voraussetzungen nicht selten im Keim erstickt, und was dann bleibt, ist eine lebenslange Anstrengung. Sie ist wie ein zu harter Boden, auf dem nichts wachsen kann, und die einzige Hoffnung, die geforderte Liebe doch noch erzwingen zu können, liegt in der Erziehung der eigenen Kinder, bei der man diese wiederum gnadenlos fordern kann.«⁹

Hier findet sich also eine Analogie zu Nietzsche, die mehr ist als eine bloße Feststellung: Miller beschreibt mit ihrem Text über Erziehung unseren sozialen Umgang miteinander, das Vermitteln von Werten und wirft damit auch die Frage auf, inwiefern unsere Werte überhaupt ihrem Wert entsprechen können, wenn sie auf einem gebrochenen Willen basieren. Sie entlarvt eine Erziehung, die ungeachtet des Willens und der geistigen Reife der Kinder versucht, Werte zu etablieren, deren Inhalt letztlich irrelevant ist: Kinder sollen gehorsam sein. Es geht nicht um das Verständnis der Kinder; dieses Verständnis können

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S.294–295.

8 Vgl. Alice Miller: *Am Anfang war Erziehung*. Frankfurt am Main 2015, S. 21–22.

9 Ebd., S. 23.

Kinder meist noch gar nicht aufbringen, sondern um das blinde Befolgen von Werten, größtenteils auch ohne Notwendigkeit. Im Hinblick auf die *Mnemotechniken*, die Nietzsche beschreibt, weist die Etablierung der christlichen Moral ein ganz ähnliches Vorgehen auf: Es geht nicht darum, dass die betreffenden Menschen der Moral folgen, weil sie diese aus innerer Überzeugung anwenden wollen, sondern um Gehorsam. Dieser Gehorsam wiederum fußt lediglich auf der Angst vor einem strafenden Gott; oder eben auf der Angst vor strafenden Eltern. Deshalb scheint es auch nicht angebracht, Nietzsche grundsätzlich zu unterstellen, er sei amoralisch; vielmehr muss gefragt werden, ob er nicht zunächst lediglich die Vermittlung der Moral ablehnt und zu etwas anderem strebt. Schließlich ist auch in der Person Nietzsche selbst eine Fähigkeit zur Empathie zu erkennen; ebenso in seiner Figur des Zarathustras. Sowohl die Kritik Millers als auch die Kritik Nietzsches wenden sich gegen die Art und Weise der Vermittlung eines Gegenstandes, nicht zwangsläufig auch gegen den Gegenstand selbst.

Wenn nun Handlungen mit Begriffen der *Tradition* und *Kultur* gerechtfertigt werden, ist immer Vorsicht geboten. Hier handelt es sich selten um reflektierte Argumentationen zur Moral, sondern meist um reaktive Verhaltensmuster, die für eine verwerfliche Tat Akzeptanz zu erlangen versuchen. Man denke hierbei nur an das bestialische Schlachten hochintelligenter Meeressäuger in der Bucht vor Taiji, welches dort mit einer angeblichen Tradition begründet wird – eine Tradition, die es jedoch erst seit 1968 gibt, als das kommerzielle Interesse maritimer Parks an Sklaven in Delfingestalt wuchs. Oder man denke an den blutigen *Grindaráp* auf den Färöern: Einst ruderten sie dort traditionell mit Booten hinaus auf das Meer, heute bleiben die Grindwale und ihre Artgenossen vollkommen chancenlos angesichts der technischen Aufrüstung der menschlichen Jäger; dennoch wird dort nach wie vor das sinnlose Morden mit dem Ausdruck *Tradition* gerechtfertigt. Es gäbe unzählige Beispiele, die heranzuziehen wären, um zu illustrieren, wie das Berufen auf die sogenannte *Tradition* missbraucht wird, um unentschuld bare Morde, Folterungen, sinnbefreite Massaker u. v. m. unbehelligt durchführen zu können. Auf den Färöern bedeutet Tradition mittlerweile längst nicht mehr, einen Wal zu erlegen, um den Winter zu überstehen, sondern es geht um den Spaß und die Freude an der Brutalität, die man weiterhin an wehrlosen Geschöpfen ausleben möchte. Hier dient Tradition dazu, den eigenen Sadismus zu legalisieren; an anderen Orten wird sie verwendet, um die Unterdrückung anderer Menschen, häufig von Frauen, weiterhin aufrecht erhalten zu können. Sitten und traditionalistische Moral tendieren oftmals dazu, etablierte Machtstrukturen und Gewaltgelüste zu bewahren; sie enthalten selten einen reflektierten Ansatz. Sobald Freiheiten anderer Wesen angegriffen werden, um sich selbst erhaben zu fühlen, wird die gesetzte Moral fragwürdig. Nietzsches Behauptung, die er zur Entwicklung der Moral aufstellt, ist keine tatsächlich-historische, dennoch kann beobachtet werden, dass die Herrschenden dazu neigen, ihre Wertesysteme, die meist die eigene Stellung schützen, mittels scharfer Sanktionen zu bewahren. Dies lässt sich sowohl in Taiji als auch auf den Färöern gut beobachten: Hier werden Gesetze geschaffen und Verbote erlassen, die einzig dazu dienen, die Aufklärungsarbeit der Tierschützer vor Ort zu verhindern, indem diese in ihrem friedlichen Tun kriminalisiert werden.

In Nietzsches Konzeption finden sich zwar auch die Adler, die Lämmer reißen, doch – anders als die Schlächter der Färöer-Inseln – reißen Nietzsches Adler die Läm-

mer nicht, um sich selbst erhaben und mächtig zu fühlen. Auch Zarathustra schwebt nicht deshalb über den anderen Menschen, weil er zuvor aktiv an der Erniedrigung und der Freiheitsbeschränkung der Anderen arbeitete; Zarathustra ist bereits dabei, zu versuchen, sich selbst zu überwinden. Deshalb kann er sich als erhaben empfinden; es ist nicht in Zarathustras Interesse, den Anderen bewusst klein zu halten, sondern es geht darum, sich selbst weiterzuentwickeln, wodurch die Freiheit des Anderen überhaupt nicht mittels einer traditionellen Moral beschränkt werden muss.

Des Weiteren ist gerade bei der Erwähnung des Naziregimes als Beispiel für die Immoralität der gottlosen Staaten, zu bemerken, dass die Kirchen (abgesehen von individuellen Ausnahmen) anfangs diesem Staat nicht kritisch entgegentraten; erst als sie selbst betroffen waren, veränderte sich die Haltung. Insofern ist jenes Argument, Gottlosigkeit führe zu gefährlicher Immoralität, kaum haltbar. Zudem ist es auch fragwürdig, welche Moral dies sein sollte, wenn sie nur aufgrund der Angst vor einem strafenden Gott aufrecht zu erhalten ist: Die Forderung an eine Moral müsste vielmehr sein, dass sie rational zu reflektieren ist und auf dem empathischen Vermögen basiert, zu dem die meisten höher entwickelten Wesen fähig sind.

Für die Einheit von Leib und Seele bedeutet dies wiederum, dass nicht zwangsläufig eine Immoralität in den Beziehungen nach außen entstehen muss, wenn die Seele als unsterbliches Element eines menschlichen Wesens abgelehnt ist. Der Atheist weist durchaus eine Fähigkeit zur Moralität auf, häufig auch eine sehr reflektierte.¹⁰

Dieser kurze Exkurs in die Religion kann in diesem Zusammenhang zwar nur am Rande erwähnt werden, jedoch auch nicht unerwähnt bleiben, da, sobald der *Leib-Seele-Dualismus* in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* eine Absage erfährt, nicht gefolgert werden kann, nun beginne das muntere und gewissenlose Schlachten und Sterben in einer unmoralischen Epoche. Zwar wird im Text auch postuliert, das Mitleiden sei zu überwinden, doch tritt Zarathustra keineswegs als brutaler Despot einer blutrünstigen Zeit auf; zumal die Ablehnung des Mitleids einer gesonderten Betrachtung bedarf, denn Empathie ist weder Zarathustra noch seinem Autor Nietzsche fremd. Dem abgestürzten Seiltänzer spendet er auf seine Weise im Sterben sogar noch Trost und fühlt mit ihm mit, gar zärtlich kümmert er sich um dessen Leiche, obwohl er weiß, dass nach dem Tode nichts mehr ist.¹¹ Zarathustra ist ein mitfühlendes Wesen, er spürt in sich eine Sehnsucht zum Anderen hin, er begegnet dem Anderen nicht mit physischer Gewalt, sondern versucht, sich und seine Sicht auf die Dinge, seine angesammelte Weisheit, zu erklären. Er bemüht sich wider besseren Wissens um ein Verständnis.

Obwohl nun einige Überlegungen zur Moral in Nietzsches Texten an Brutalität nichts auslassen – zu nennen ist hier die *blonde Bestie*,¹² die in *Zur Genealogie der Moral* wütet –, bedeutet dies nicht *per se*, dass es kein Miteinander, keinen Respekt untereinander geben könne. In der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* zu *Schuld, schlechtem Gewissen und Verwandtem* legt Nietzsche dar, dass auch jene, die sich der (christlichen) Moral rühmen, zunächst auf eine üble Brutalität und Grausamkeit zurückgreifen, um

10 Vgl. zu den Überlegungen bzgl. *Geist* auch Nietzsche, Friedrich: *Von den Verächtern des Leibes*. In: ders.: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 39–41,

11 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 22.

12 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«, Nr. 11*. In: ders.: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 274–277.

überhaupt erst ein Gewissen im Menschen zu etablieren. Dabei sei es nie ohne Blut, Martern und Opfern abgegangen.¹³ Nun muss Nietzsches Auffassung zur Entstehung des Gewissens nicht zwangsläufig gefolgt werden, allerdings kann zumindest anerkannt werden, dass jene Institutionen, deren Vertreter sich heute damit schmücken, aufgrund eines Gottesglaubens auch über moralische Integrität zu verfügen, auf unmoralische, historische Ereignisse zurückzuführen sind (vielleicht nicht unbedingt deshalb, um damit die Genese des Gewissens zu verwirklichen, aber zumindest, um unter dem Deckmantel einer religiösen Moral die eigenen Machtansprüche zu wahren und durchzusetzen) und noch bis heute fragwürdige Moralkonstruktionen verharren.

Die von Nietzsche favorisierten *Herrenmenschen* untereinander pflegen eine hehre Freundschaft zueinander, obwohl sie miteinander konkurrieren und sich ebenso feind sind, doch fallen sie nicht übereinander her. Ihre Gemeinschaft ist eine andere als die, die in der *Herde* vorliegt und ihre Aggressionen, ihre Wut und wilde Raserei entladen sie als *blonde Bestie* unter diesen *Herdenmenschen*.¹⁴ Ob dies wiederum moralisch zu vertreten ist, sei dahingestellt. Das Ideal des *Übermenschen* allerdings haben jedoch auch jene *Herrenmenschen* nicht erreicht; der Mensch ist hier noch nicht überwunden worden. Untereinander kann allerdings für diese *Aristokraten* festgestellt werden, dass sie nach einem gewissen moralischen Kodex agieren, der zwar die *Herdenmenschen* ausschließt, jedoch innerhalb dieser Gesellschaft – auch jenseits der Göttlichkeit – eine verlässliche Moral bietet.

Geist, Seele, Körper und Leib

Mit dem Wort *Geist* ist auch die *Seele* berührt, diesen expliziten Vermerk finden wir auch im Wörterbuch,¹⁵ doch sind beide Ausdrücke nicht äquivalent. Auch haben sich die Wortpaare *Geist–Körper* und *Leib–Seele* etabliert. Waren früher noch häufigere Vertauschungen von *Leib* und *Seele* möglich, erlaubt dies die neuere Sprache weniger. Beide Wörter sind jedoch mit der Vorstellung verknüpft, dass es etwas über den Leib bzw. den Körper Hinausgehendes gibt; die Trennung findet hier im Tode statt. Allerdings gibt es auch zudem auch weitere Geistervorstellungen, die nicht direkt mit einem lebenden bzw. verstorbenen Menschen verbunden sind; diesen haftet bisweilen dann auch eine materielle Komponente an.¹⁶ Auch mit der *Seele* wird das Innere bezeichnet, später kommt die Bedeutung ›Sitz der inneren Vorgänge‹, womit wir auch eine Gegenüberstellung von *Leib* und *Seele* vorfinden, die wiederum Diesseits und Jenseits berührt. Nicht unerwähnt bleiben soll hier die Nähe zu Freud, der den Seelenbegriff im Sinne des heutigen Begriffs *Psyche* gebraucht.¹⁷

13 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zweite Abhandlung: »Schuld«, »schlechtes Gewissen«, Verwandtes*, Nr. 3. In: ders.: *Zur Genealogie der Moral (KSA 5)*, S. 294–297.

14 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«, Nr. 11*. In: ders.: *Zur Genealogie der Moral (KSA 5)*, S. 274–275.

15 Vgl. *Geist* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 387.

16 Vgl. zu den Ausführungen zur Wortbedeutung von *Geist* in ebd., S. 387–388.

17 Vgl. zu den Ausführungen zur Wortbedeutung von *Seele* in ebd., S. 894–895.

Bei Leib (ahd. *lib*) ist hervorzuheben, dass eine Verwandtschaft zu *bleiben* und *leben* besteht, auch die Bedeutung ›ich‹ zu mhd. *mīn līp* soll nicht unerwähnt bleiben.¹⁸ Das dem Lateinischen entstammende Wort *Körper* wiederum ist zwar ein partielles Synonym zu Leib, aber nicht identisch mit diesem.¹⁹ Es gehört zum Wortpaar *Geist–Körper* und weist nicht wie *mīn līp* in seiner Etymologie den Rückbezug zu einem *Ich*-Gebrauch auf. Somit hat *Leib* ursprünglich eine umfassendere Bedeutung, schließt es doch mit ›ich‹ auch die inneren Vorgänge ein. – Die Problematik des Wortes *ich* ist allerdings eine nicht zu unterschätzende.

2.3.2 Exkurs: Das *Ich*

Die Betrachtung des Wortes *ich* bedürfte einer eigenen Abhandlung. Hier sei lediglich ein rudimentärer Exkurs gewagt. Dabei sei auf den alltäglichen Gebrauch ebenso eingegangen, wie auf Freuds Sicht auf das *Ich*, die sich mit Berne und der auf ihm fußenden Transaktionsanalyse in der aktuellen Psychologie weiter fortsetzt und – gerade mit der Transaktionsanalyse – auch die Fragen der Kommunikation, also dem Kommen zum Anderen, berührt. Da im Rahmen dieser Interpretation auch die Neurobiologie bereits am Rande zur Sprache kam, nämlich hinsichtlich der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit sowie der Vermittlung durch Sprache, wird auch die Konstitution des *Ichs* aus dieser Warte kurz zu betrachten sein. Darüber hinaus sei Platons Seelenkonzeption analog der Dreigliederung des *Ichs* bei Freud und in der Transaktionsanalyse angeführt; auch deshalb, weil Platon selbst in Nietzsches Werk insgesamt, aber auch in *Also sprach Zarathustra* selbst ein Thema darstellt.

Wenn vom *Ich* gesprochen wird und Nietzsches Kritik an Descartes Gewinn der Selbstgewissheit über sein *Cogito* Beachtung erfährt, so wird dieser kurze *Ich*-Exkurs nicht umhinkommen, auch hier einen kleinen Blick auf diese Überlegungen zu werfen. Weiter heißt das Sprechen vom *Ich*, insbesondere in Verbindung mit dem Anderen, also einem *nicht-Ich*, auch Fichtes Ansicht zu streifen, zumal innerhalb dieser Interpretation auf die von ihm entwickelten Begrifflichkeiten zumindest partiell zurückgegriffen wird. Deshalb ist mit den Überlegungen zum *Ich* zwar auch Fichte berührt, doch die Verwendung des Begriffs *nicht-Ich* innerhalb dieser Interpretation bedeutet nicht zugleich, Fichtes *Wissenschaftslehre* sei in der hier stattfindenden Verwendung gänzlich enthalten.¹ Besonderes

18 Vgl. zu diesen und weiteren Wortbedeutungen *Leib* in ebd., S. 603.

19 Vgl. zu diesen Ausführungen und Wortbedeutungen *Körper* in ebd., S. 560.

1 Der hier verwendete Ausdruck *nicht-Ich* ist lediglich angelehnt an Fichtes Abhandlung über das *Ich*, doch soll er hier nicht mit der Implikation verwendet werden, Fichtes Theorie, also seine *Wissenschaftslehre*, als Grundlage der weiteren Untersuchung zu begreifen. Innerhalb dieser Interpretation soll der Begriff *nicht-Ich* also nicht *per se* mit der Komplexität der Argumentation Fichtes einhergehen, sondern zunächst lediglich dazu dienen, die Differenz zweier Individuen darzustellen, indem perspektivisch unterschieden wird. Denn ein *Ich*, das ein anderes Individuum ebenfalls als etwas wahrnimmt, dass seinem *Ich* entspricht, kann dieses jedoch nicht mit *ich* bezeichnen, da *ich* den Rückbezug auf sich selbst enthält. Zwischen dem *Ich*-Sprecher und seinem eigenen *Ich* liegt eine gewisse Identität vor, zwischen dem *Ich*-Sprecher und dem *Ich*, das er außerhalb seiner wahrnimmt, nicht. Jenes andere *Ich* ist also zwar ein *Ich*, trotzdem aber *nicht ich* aus der Perspektive desjenigen *Ichs*, dessen Blick auf das andere *Ich* fällt. Daher scheint in diesem Zusammenhang die Bezeichnung *nicht-Ich* durchaus angebracht. Vgl. hierzu: Fichte, Johann Gottlieb: *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Hg. von Lauth, Reinhard und Widmann, Joachim. Hamburg 1986 (*Philosophische Bibliothek*. Band 284).

Augenmerk gilt außerdem dem *Ich* im Lichte Sartres, da die hier vorliegende Nietzsche-Interpretation sich vor dem Hintergrund der Sartre'schen Seinsstruktur und dessen Überlegungen zur Interaktion und Kommunikation mit dem Anderen bewegt.

Das kleine Wort *ich*

Das kleine Wörtchen *ich* ist im pragmatischen Gebrauch der Sprache sicherlich kein exotisch anmutender Ausdruck, sondern erscheint alltäglich und selbstverständlich. Die Verwendung vollzieht sich in der Kommunikation unproblematisch, gar unkritisch, doch stößt man, sobald begonnen wird, nach jenem *Ich* zu fragen, auf erhebliche Schwierigkeiten: Es stellt sich die Frage, wer oder was dieses *Ich* überhaupt darstellt, welches Verständnis vom Menschen, der Person, dem Individuum mit einem Konzept vom *Ich* einhergeht. Auch bedeutet das Annehmen eines *Ichs* die Differenz zu einem *nicht-Ich*, welches aus dem eigenen Sein zunächst ausgeschlossen ist. Wobei auch dieser Ausschluss wiederum höchst problematisch ist, denn hierbei ist es notwendig, die Innerlichkeit des *Ichs* ebenso wie das Außerhalb des *Ichs* zu betrachten, wodurch zwangsläufig auch der Problembereich der Subjektivität bzw. der Objektivität berührt wird.

Das Paradoxe am *Ich* scheint – unter anderem –, dass es einerseits ganz selbstverständlich gebraucht wird und jeder zunächst auch meint, seinen Sprechakt mit diesem Wort als individuelle Äußerung zu markieren, andererseits aber finden populärwissenschaftliche Bücher wie z. B. Richard David Prechts *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise* einen dankbaren Markt, d. h. das *Ich* scheint doch nicht zu den leicht verständlichen Erscheinungen zu zählen. In der Psychologie haben sich unzählige Konzeptionen des *Ichs* ausgebildet und wetteifern miteinander oder ergänzen sich gegenseitig. Was dieses *Ich* ist, was mit *Selbst* bezeichnet wird und was nun ein *Individuum*, was ein *Subjekt* ist, ist selbstverständlich nicht erst seit dem Aufkommen der Psychologie eine Fragestellung in der Wissenschaft, sondern lange schon Thema der Philosophie, aber auch ein immer wiederkehrender Aspekt in der Literatur.

Das *Ich* ist also omnipräsent, doch wie es zu beobachten und zu beschreiben ist, das entzieht sich zunächst einer klaren und eindeutigen Antwort. Es kann kaum dergestalt beobachtet und analysiert werden wie ein Gegenstand, der in der alltäglichen Lebenswelt als real gesetzt und angenommen wird. Zwar kann auch die Frage nach der Realität und dem *Ding an sich* eine komplizierte Angelegenheit sein, doch wenn zunächst das Interesse an der Frage nach dem *Ich* auch außerhalb eines rein geisteswissenschaftlichen Diskurses begründet werden soll, so kann dies durchaus geschehen, indem darauf verwiesen wird, dass die Gegenstände in einer ersten Betrachtung als real vorausgesetzt – zumindest akzeptiert – sind. Für das *Ich* gilt dies nur bedingt, schließlich hängt dieser Ausdruck auch mit der Frage nach der eigenen Identität, dem eigenen Selbst und dem Sein zusammen; *ich* zu sagen bedeutet auch immer, auf sich selbst zu reflektieren, obwohl der Ausdruck *ich* und dessen Verwendung alleine noch nicht ausreichend sind, um eine individuelle Aussage zu tätigen.

Das *Ich* kann nicht wie ein Tisch oder ein Baum aus einer Außenperspektive heraus beobachtet werden, denn wenn der Andere beobachtet wird, so ist Gegenstand der Beobachtung ein *nicht-Ich*, eine Differenz zu dem, der beobachtet. Das eigene *Ich* wiederum entzieht sich dieser Anschauung, da die externe Perspektive nicht eingenommen werden

kann bzw. sobald eine externe Position besteht, ist es das *nicht-Ich*, das betrachtet wird, nicht das *Ich*. Die Problematik, die sich bei der Konstruktion des *Ichs* beinahe automatisch ergibt, beschreibt auch Wolf Singer in einem Interview, wenn er sagt:

»Das Problem ist, dass wir als Naturwissenschaftler bei der Beschreibung unserer Forschungsobjekte stets aus der Dritte-Person-Perspektive urteilen: Untersuchungsgegenstand und Untersuchender sind nicht identisch. Bei der Suche nach den neuronalen Grundlagen psychischer Phänomene wie Bewusstsein oder freier Wille untersucht der Forscher sich jedoch selbst – betrachtet Phänomene aus der Dritte-Person-Perspektive, die er zugleich aus der Ich-Perspektive der ersten Person wahrnimmt.«²

Es liegt also auch ein perspektivisches Problem vor. Wer sich selbst – nämlich den Menschen und die Individualität, die dem einzelnen Menschen jeweils zugesprochen wird, daher auch für den Betrachter selbst besteht – zum Gegenstand einer Betrachtung macht, kann nie aus sich heraustreten, um sich bzw. den Menschen voll und ganz zu erfassen. Sartre wird dieses Dilemma mit seiner Blicktheorie sowie dem *Für-sich-sein*, dem *An-sich-sein* und dem *Für-Andere-sein* darlegen, während in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* die Frage, wie das *Ich* zum Anderen kommt, immanent scheint.

Allerdings ist das perspektivische Problem auch dann nicht gelöst, sollte der Brückenschlag vom *Ich* zum *nicht-Ich* gelingen und in einem *absoluten Wir* Fichtes oder in Nietzsches Begriff der Freundschaft aufgehen. Denn selbst wenn die Überwindung der Differenz gelingen sollte, sofern eine solche angestrebt wird, können auch die vereinigten Individuen sich nicht aus ihrer Einheit heraus lösen, um sich von außen zu betrachten und zu beurteilen.³ Jene perspektivische Problematik verschärft sich gar, kehrt man mit Heidegger, wie Terry Eagleton in seiner *Einführung in die Literaturtheorie* anmerkt, zum vorsokratischen Denken zurück – ein philosophischer Schauplatz, den auch Nietzsche gerne aufsucht –, also vor die Aufspaltung des Seins in einen Subjekt-Objekt-Dualismus, um das Sein als etwas zu betrachten, das beide Aspekte umfasst.⁴ Heidegger schreibt in diesem Zusammenhang u. a.:

2 Singer, Wolf: *Das Ende des freien Willens?* In: *ders.: Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt am Main 2003, S. 24–34, hier S. 24.

3 Das *absolute Wir* Fichtes darf, obwohl es hier neben Nietzsches Freundschaftskonzept genannt wird, nicht identisch mit dieser Freundschaftskonzeption verstanden werden. Nietzsches Ansatz zielt zwar auch auf etwas, das den Menschen übersteigt, doch scheint die Überwindung des Menschen nicht bloß eine Selbstüberwindung des Einzelnen zu sein, sondern auch einen nicht zu vernachlässigenden kommunikativen Aspekt zu enthalten. Zarathustra selbst stellt zwar einen Menschen dar, der auf dem Weg zum *Übermenschen* schon weitergekommen ist als die übrigen, da er bereits zu Beginn der *Vorrede* einiges überwindet und am Ende der *Vorrede* sogar noch etwas mehr wird überwunden haben, doch hat er dieses Ziel weder in der Einsamkeit der Berge noch am Ende der *Vorrede* bereits erreicht. Statt sich weiter in jener Einsamkeit aufzuhalten, geht er unter die Menschen und versucht seine Weisheit zu kommunizieren. Dies allein wäre wohl noch nicht ausreichend für die Annahme, das höhere Wesen speise sich aus der Kommunikation mit anderen Individuen, doch die Betonung der Freundschaft sowie die hohen Anforderungen an diese Auffassung der Freundschaft scheinen durchaus ein Indiz dafür zu sein, dass das einzelnte *Ich* bestrebt ist, sich zu entäußern, um sich dem Anderen anzunähern bzw. eine Verbundenheit einzugehen; und erst in diesem Streben, dieser Sehnsucht, kann der Mensch auch überwunden werden.

4 Vgl. Eagleton, Terry: *Einführung in die Literaturtheorie*. Übersetzt von Bettinger, Elfi und Hentschel, Elke. Stuttgart, Weimar 1997, S. 28.

»Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.«⁵

Im zweiten Kapitel von *Sein und Zeit* wird Heidegger dann die Zeitlichkeit ins Spiel bringen und eben die Subjektphilosophie von Descartes kritisch betrachten. Den sicheren Standpunkt, den Descartes über seine Argumentation für die Philosophie gewinnen will, kann es für Heidegger nicht geben.⁶

In letzter Konsequenz bedeutet dieser Standpunkt nämlich, dass das menschliche Wesen in das ganze Sein derart integriert ist, dass es noch nicht einmal die Objektseite einer Erscheinung als externer Betrachter anschauen kann. Diese Option hätte dann nur noch eine göttliche bzw. außerirdische Instanz, die jenseits des Seins bestünde. Sofern eine solche Instanz allerdings postuliert werden sollte, ergibt sich erneut die Problematik, dass das, was *ist* auch ein Teil des Seins und damit keineswegs extern ist. Demzufolge wäre Singers Behauptung, Naturwissenschaftler könnten beispielsweise Plattwürmer gänzlich aus einer unabhängigen Perspektive der dritten Person betrachten,⁷ ebenfalls eine Illusion, denn Plattwürmer und Menschen haben Anteil am Sein, sind also jeweils *Lebensinhalte*, die nicht aus dem Sein entkommen können, um von außen auf dieses zu blicken. Es mag zwar den Anschein haben, dass Plattwürmer für den Menschen leichter zu beobachten sind als die Spezies Mensch oder gar das eigene Individuum, letztlich aber gilt auch für diese, dass der Mensch als Teil des Lebens sogar den Plattwurm nicht aus einer gänzlich externen Sphäre betrachten kann.

Damit ist nun die Problematik, die sich wie ein schwindelerregender Abgrund auftut, sobald es darum geht, das *Ich* zu definieren, angezeigt. Es reicht nicht aus, sich lediglich mit dem Verständnis vom *Ich* zu befassen, vielmehr müssen in der Folge die Ausdrücke *Subjekt*, *Selbst*, *Individuum*, aber auch *Identität* und das hierzu die Differenz Darstellende, nämlich das außerhalb dieses *Ichs*, berücksichtigt werden. Außerdem, dies hat Sartre erkannt, als er sein eigentlich anthropologisches Werk *Das Sein und das Nichts* mit dem Untertitel *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* versehen hat, können die Fragen nach dem Sein nicht unberührt bleiben. Zudem knüpft an das *Ich* ebenfalls die Perspektive an, damit ist also auch wieder die Frage nach der Perspektive des Anderen berührt, denn wenn es *meine* Sichtweise gibt, so muss es auch eine mir fremde Sichtweise geben, da die *Ich*-Perspektive erneut eine Differenz zu etwas Anderem darstellt, sonst wäre die Spezifikation überhaupt nicht notwendig. Wenn es also dieses Andere in Abgrenzung zum *Ich* gibt, so ist die Verbindung jener Punkte ebenfalls zu betrachten; in diesem Zusammenhang müssen Sprache und Kommunikation in den Mittelpunkt gestellt werden. Ehe jedoch der Weg vom *Ich* zum *nicht-Ich* aufgezeigt werden kann, ist es zunächst notwendig, das angekündigte Konzept bzw. die unterschiedlichen Konzeptionen

5 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit. Erstes Kapitel*, § 4, S. 12.

6 Vgl. ebd., *Zweites Kapitel*, § 6, S. 19–27.

7 Vgl. Singer, Wolf: *Das Ende des freien Willens?* S. 26.

des *Ichs* genauer zu beleuchten, um diese Aspekte für die weitere Textbetrachtung nutzen zu können.

Etymologisches

Bei *ich* handelt es sich um ein sehr altes Wort, es stammt aus dem Gemeingermanischen (**ek/ekan*)⁸ und geht bereits auf das Indogermanische zurück (**eǵ* und **eǵom*).⁹ Das Personalpronomen *ich* bezeichnet ›meine Person‹, ›den Sprecher selbst‹.¹⁰ Die reine Verwendung des Wortes *ich* ist jedoch kein Ausdruck von Individualität. Diese entsteht erst in der spezifischen Redeweise und Sprachverwendung des Sprechers. Das *Ich* der Zarathustra-Figur wird nicht dadurch ein individuelles *Ich*, weil Zarathustra in seinen Reden *ich* gebraucht, sondern dieses individuelle *Ich* der Figur entsteht aufgrund der spezifischen Form, der Art und Weise der Reden.

Cogito ergo sum

Kurz sei im Zusammenhang des *Ichs* im Nietzsche-Kontext auf René Descartes und seine *Meditationes de prima philosophia* eingegangen. Dort stellt Descartes nach seiner ersten Meditation, die alles in Zweifel zog, in der zweiten dann fest: »Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito [...]«. ¹¹

Descartes knüpft also die Gewissheit über die eigene Existenz unmittelbar an das Denken und das *Ich*. In einem späteren seiner späteren Werke wird er dies auf die Formel *ego cogito, ergo sum* bringen.¹² Damit macht Descartes sowohl *ich* als auch *denken* zu etwas, das sich intuitiv erfahren lässt. Nietzsche stellt in seiner Kritik hier jedoch gerade fest, dass *denken* etwas ist, das in sich bereits komplex und kompliziert ist, daher nicht als Ausgangspunkt für eine Gewissheit wider die Skepsis verwendet werden kann.¹³ Kritisch an Descartes intuitivem Erfassen dieser zwei Wörter ist nicht zuletzt auch, dass sich die Intuition zwar behaupten, aber nicht beweisen lässt.

Rudolf Carnap lässt in *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* die inhaltlichen Einwände – nämlich ob der Satz *ich denke* ein adäquater Ausdruck des gemeinten Sachverhalts sei oder vielleicht eine Hypostasierung enthalte¹⁴ – außen vor und möchte das *Cogito* Descartes' vom formal-logischen Gesichtspunkt aus erörtern.¹⁵ Hierbei stellt Carnap zwei logische Fehler fest. Der erste liege in dem Satz *ich bin*. Werde nämlich das Verb *sein* im Sinne der Existenz verstanden – und so sei es wohl bei Descartes zu verstehen, schließlich könne eine Kopula ohne Prädikat nicht verwendet

8 Vgl. zur Bedeutungsgeschichte *ich* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 493.

9 Vgl. *ich* in Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Seebold, Elmar. Berlin, New York 2002, S. 431.

10 Vgl. *ich* in Wahrig, Gerhard: *Deutsches Wörterbuch*. Hg. von Wahrig-Burfeind, Renate. Gütersloh, München 2006. S. 756.

11 Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia. Lateinisch–Deutsch*. Übersetzt und hg. von Wohlers, Christian. Hamburg 2008 (*Philosophische Bibliothek Band 597*), S. 52.

12 Vgl. Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch*. Übersetzt und hg. von Wohlers, Christian. Hamburg 2005 (*Philosophische Bibliothek Band 566*), S. 14.

13 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse (KSA 5)*, S. 29–30.

14 Vgl. Carnap, Rudolf: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. In: *ders: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hg. von Mormann, Thomas. Hamburg 2004 (*Philosophische Bibliothek. Band 590*), S. 81–109, hier S. 99.

15 Vgl. ebd., S. 99.

werden –, verstoße dieser Satz gegen die zuvor von Carnap genannte Regel, die besagt, Existenz könne nur in Verbindung mit einem Prädikat, nicht aber in Verbindung mit einem Namen ausgesagt werden.¹⁶ Der zweite entscheidende Fehler liegt für Carnap nun in dem Übergang von *ich denke* zu *ich existiere*. Carnap illustriert, dass die Ableitung eines Existenzsatzes aus einem Satz P(a) nur zur Folge haben könne, die Existenz in Bezug auf das Prädikat P, nicht in Bezug auf das Subjekt a auszusagen.¹⁷ Als Beispiel führt Carnap an: Aus *ich bin ein Europäer* folge nicht *ich existiere*, sondern *es existiert ein Europäer*; und so folge aus *ich denke* eben nicht *ich bin*, sondern *es gibt etwas Denkendes*.¹⁸

Paul Ricœur sieht Nietzsche als ausgesuchten Gegenspieler Descartes', da die Tradition des »gebrochenen *Cogitos*«, welche zwar weniger kontinuierlich sei als die des *Cogito* selbst, aber dennoch festzustellen, in ihrer Virulenz in Nietzsche gipfle.¹⁹ Im Folgenden verweist Ricœur darauf, dass Nietzsche die im Namen der Unmittelbarkeit der Reflexion versteckten, vergessenen und sogar heuchlerisch verdrängten und verleugneten rhetorischen Strategien aufgedeckt habe.²⁰ Denn, abgesehen von Herder, habe die Philosophie der Subjektivität vollständig von der sprachlichen Vermittlung abgesehen, welche die Argumentation über *ich bin* und *ich denke* trage.²¹ Anschließend an diese Überlegungen, wendet sich Ricœur *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* zu. Dort findet er das »Paradox einer durch und durch bildlich-figurativen und daher lügenverdächtigen Sprache am weitesten getrieben.«²² Ricœur verweist hierbei auf den doppelten Sinn des Paradox; er schreibt:

»[...] zunächst, insofern von den ersten Zeilen an das Leben, das scheinbar in einem referentiellen und nicht in einem bildlichen Sinn genommen wird, als Quelle der Erfindungen aufgefaßt wird, dank deren es sich behauptet; sodann, insofern Nietzsches eigener Diskurs über die Wahrheit als Lüge in den Abgrund des Paradoxes des Lügners hineingerissen werden müßte.«²³

Durchaus erkennt Ricœur an, dass Nietzsche dieses Paradox bis aufs äußerste ausgehalten habe, was hingegen seine Kommentatoren, welche die Apologie des Lebens, also des *Willens zur Macht*, als eine neue Unmittelbarkeit verstanden haben, die sich an die Stelle des *Cogitos* setze, nicht anerkannt hätten.²⁴ Damit bemerkt Ricœur das Problem, vor welchem sich Nietzsche mit seiner Philosophie immer wieder befindet, gar befinden muss: Seine eigene Auslegung ist ebenso nur eine Auslegung wie die der Anderen. Er kann seine eigene Philosophie nicht absolut setzen, will er sich nicht selbst widersprechen. Somit muss er jedoch den eigenen Untergang akzeptieren. Diese Akzeptanz muss jedoch nicht bedeuten, deshalb zu schweigen: Auch Zarathustra, der im Verlauf seines

16 Vgl. ebd., S. 99.

17 Vgl. ebd. S. 99–100.

18 Vgl. ebd., S. 100.

19 Vgl. Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. Übersetzt von Greisch, Jean. München 2005, S. 21.

20 Vgl. ebd., S. 21.

21 Vgl. ebd., S. 21.

22 Ebd., S. 21.

23 Ebd., S. 22.

24 Vgl. ebd., S. 22.

Weges mehr und mehr feststellen muss, dass es ihm an den rechten Menschen mangelt, geht seinen Weg weiter und behauptet sich. Dies konstatiert Ricœur nun auch für Nietzsche: »Dieses Dilemma, das Nietzsche anscheinend nicht am Denken und Schreiben gehindert hat, ist zum Dilemma seiner Kommentatoren geworden [...]«²⁵ Allerdings stellt sich hierbei die Frage, ob sich die Kommentatoren deshalb in zwei Lager aufspalten müssen, wie Ricœur schreibt, nämlich in die »Getreuen« und die »Ironiker«.²⁶ Sicherlich ist die Ironie innerhalb des Werkes Nietzsches ebenso anzutreffen wie die Parodie, die Komödie und die Tragödie. Nietzsche jedoch auf ironische Brechungen zu reduzieren, scheint unzureichend. Auch das Wort *Getreue* ist im Zusammenhang mit Nietzsche höchst problematisch: Wie kann ein Nietzsche-Interpret im engeren Sinne *getreu* sein, wenn es doch um die Vermittlung der Individualität geht? Abgesehen von dieser Klassifikation der zwei Lager, bleibt das Dilemma für die Kommentatoren bestehen. Da es Nietzsche allerdings immer auch darum geht, Widersprüche auszuhalten, schließlich gehören diese zu unserer menschlichen Erfahrung, darf durchaus gemutmaßt werden, dass auch hier das Dilemma zu durchleben ist, ohne nach einer konkreten logischen Auflösung zu suchen.

Hinsichtlich der Kritik Nietzsches an Descartes behauptet Ricœur zudem, der Zweifel Nietzsches gehe weiter als der von Descartes geäußerte, er kehre sich gegen jede Gewissheit, welche Descartes noch bemüht sei, dem Zweifel zu entziehen.²⁷ Wenn alles sich der Gewissheit entzieht, dann entzieht sich auch das *Cogito* eben dieser; Ricœur schreibt hierzu: Auf diese hyperbolische Weise verstehe ich die Formulierung wie die folgende: »*Meine Hypothese*: das Subjekt als Vielheit.«²⁸ Damit bezieht Ricœur sich auf eine Notiz aus dem Quartheft W I 7a, nämlich auf 40 [42]. Dort schreibt Nietzsche:

»Die Annahme des E i n e n S u b j e k t s ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel um Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von »Zellen«, in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von pares, welche mit einander an's Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen?

Meine Hypothesen:
das Subjekt als Vielheit [...]«²⁹

Damit sei, so Ricœur keine dogmatische Behauptung Nietzsches aufgestellt, auch wenn dies an manchen Stellen so klinge, sondern der Versuch einer Idee vorhanden, welche die Vielheit im Subjekt vermutet und somit das Spiel der sich einander bekämpfenden Subjekte ermögliche.³⁰ Weiter schreibt Ricœur:

25 Ebd., S. 23–24.

26 Vgl. ebd., S. 24.

27 Vgl. ebd., S. 26.

28 Ebd., S. 26.

29 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente August – September 1885 40 [42] (KSA 11)*, S. 650.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 643 und das Quartheft W I 7, S. 52.

30 Vgl. Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, S. 26.

»Er bezeugt so, daß nichts der phantastischen Hypothese widersteht, zumindest so lange, als man innerhalb der Problematik verbleibt, die durch die Suche nach einer absolut gegen den Zweifel abgesicherten Gewißheit eingegrenzt wird.«³¹

Ricœurs Betrachtungen der Kritik Nietzsches an Descartes unterstreichen einerseits den Gedanken der Individualität; denn wenn alles auf einzelne Auslegungen zurückzuführen sein sollte, dann gibt es unzählige differierende *Willen zur Macht*. Jedem dieser Willen könnte auch eine schöpferische Setzung zugrunde liegen, die in Zarathustras Sinne wäre; dass sie das nicht zwangsläufig auch muss, wird im Zarathustra-Text illustriert. Andererseits betonen sie auch die Widersprüchlichkeit, die Nietzsche aufdeckt und welcher er sich selbst ebenfalls nicht entziehen kann.

Wir müssen allerdings nicht mit Nietzsche konformgehen, wenn es um die Ablehnung der Fakten geht. Doch geht es an dieser Stelle nicht darum, zu entscheiden, inwieweit Nietzsche mit seiner Behauptung, alles sei Interpretation, irrt und inwiefern ihm hier zugestimmt werden kann. Entscheidend an diesem Punkt ist zunächst einmal, Nietzsches Kritik an der Gewissheit, die Descartes über den Zweifel erhebt. Wir können, wenn wir Nietzsche an dieser Stelle folgen, noch nicht einmal davon ausgehen, dass wir dieses *Ich*, welches für Descartes so sicher scheint, auch sind. Ebenso könnten wir viele sein und wenn wir uns die Einsichten ins *Ich*, welche die Neurobiologie hervorgebracht hat, betrachten, so ist diese Vielheit im Selbst gar nicht abwegig. Auch die Psychologie bleibt nicht bei einem autoritären *Ich*, welches das Individuum beherrscht; vielmehr scheint es im Individuum Strömungen zu geben, welche dieses unterschiedlich zu beeinflussen vermögen. *Ich* mag zwar den Verweis auf ein Selbst enthalten; wie sich dieses Selbst jedoch im Inneren darstellt, ist damit noch lange nicht erfasst; auch wenn die Intuition den Glauben erwecken mag, man könne jenes Selbst, auf welches sich das *Ich* bezieht, einfach erfahren.

Im Hinblick auf die Frage nach dem Anderen ist die Ablehnung der Subjektphilosophie seitens Nietzsches auch dahingehend wichtig, da der Philosoph Nietzsche – der zwar vom einzelnen Individuum ausgeht und seine Zarathustra-Figur bemüht sein lässt, den zum Scheitern verurteilt scheinenden Vermittlungsversuch der Individualität zu wagen – keine intuitive Gewissheit über den Prozess eines denkenden *Ich*-Empfindens erlangen kann. Die Philosophie Nietzsches bleibt, wie er selbst auch immer wieder vorführt, eine Setzung unter vielen, eine Interpretation der Welt. Demnach ist auch der Versuch Zarathustras, den Anderen zu erreichen, mit ihm zu kommunizieren, nichts, das auf einer gewissen und absoluten Basis fußt. Zwar geht die Figur Zarathustra vom Individuum aus und ist bemüht, das fremde, das andere *Für-sich-sein* zu erreichen, doch postuliert weder die Figur Zarathustra noch der Philosoph Nietzsche damit die einzige und absolute Wahrheit. »Du gehst deinen Weg der Grösse; hier soll dir Keiner nachschleichen! Dein Fuss selber lösche hinter dir den Weg aus, und über ihm steht geschrieben: Unmöglichkeit.«³² – Diese Stelle aus *Der Wanderer* zeigt auf, dass der individuelle Ausgangspunkt, der in *Also sprach Zarathustra* gesetzt ist, nicht dazu dient, allgemeingültige Wahrheiten zu etablieren und zu proklamieren. Es geht vielmehr darum, den Einzelnen

31 Ebd., S 26.

32 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 194.

dazu anzuhalten, die eigene Individualität zu entdecken und zu leben, um *den* individuellen Weg und *die* eigene Interpretation des Lebens zu finden. Somit steht die eigene Existenz zwar auch in *Also sprach Zarathustra* im Zentrum, sie ist der Fluchtpunkt für die Selbstreflexion, die notwendig ist, um sich dem Anderen in einem weiteren Schritt überhaupt jenseits der *mauvaise foi* annähern zu können, doch kann aus ihr heraus keine Gewissheit über das Sein und Werden entnommen werden.

Nietzsche lehnt es also ab, das *Ich* und das *Denken* als Gewissheiten anzunehmen und damit einer Subjektphilosophie zu erliegen, *denken* nämlich müsse als Begriff erst durch Arbeit und Mühe erschlossen werden, kann daher überhaupt nichts sein, was sich in einer ersten Erfahrung als voraussetzungsloser Akt erschließt und damit als Grundlage für weitere Wahrheiten und Erkenntnisse dienen könnte:

»[...] jenes ‚ich denke‘ setzt voraus, dass ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, v e r g l e i c h e , um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges ‚Wissen‘ hat er für mich jedenfalls keine unmittelbare ‚Gewissheit‘.«³³

Folglich ist auch das *Ich* nicht einfach etwas, das angenommen werden kann, denn auch das Bewusstsein vom *Ich* erfordert – das wird die Betrachtung des *Ichs* bei Sartre zeigen – ein reflexives Vermögen, welches auf das *Ich* zurückgreift, um überhaupt erst diesen Bezug, diese Rückbesinnung auf das Selbst, zu ermöglichen.

Dies darf allerdings nicht, wie oben dargelegt, zu dem Schluss führen, *Ich* und Individuum seien in Nietzsches Philosophie kein Bezugspunkt. Sie dienen lediglich nicht dazu, eine absolute Gewissheit gegen skeptische Positionen zu entwickeln. Die skeptischen Positionen – so muss letztlich aus Nietzsches Konzeption, die alles als Interpretation betrachtet – ist eine individuelle Setzung unter vielen, die um die Vorherrschaft ringt. Die Figur Zarathustra wird aus ihrer Perspektive innerhalb des Textes immer wieder Standpunkte vorstellen, die ihr persönlich näherstehen bzw. für die sie sich erwärmen kann, wohingegen sie insbesondere den christlich-kirchlichen Gebräuchen ablehnend gegenübersteht. Doch konsequenterweise muss auch gesagt werden, dass jede Interpretation für sich selbst kämpft und ihre Berechtigung hat. Die Urteile, die Zarathustra fällt, fällt er aus seinem Betrachtungswinkel heraus: Er selbst lehnt das Herdenwesen ab, da es die Entwicklung einer eigenständigen Individualität untergräbt oder zumindest erschwert. Dies bedeutet allerdings nicht, dass er damit eine allgemeingültige und immerwährende Wahrheit gefunden hätte. Für die Sichtweise, welche die widerstreitenden *Willen zur Macht* als um die Vorherrschaft kämpfend betrachtet, muss auch gelten, dass die eigene Position in Relation zu den Anderen steht, insofern in diesem Kampf also auch untergehen kann. Jedoch heißt es wiederum nicht, dass die Masse gleicher Setzungen bereits etwas über deren Qualität aussagte.

Descartes und Nietzsche gehen folglich beide vom Individuum aus und orientieren sich in ihren Überlegungen an diesem. Die Folgen, die sie an das *Ich* knüpfen, sind jedoch völlig unterschiedlich: Descartes möchte hierüber Gewissheit über die eigene Existenz erfahren, um sich gegen den Skeptizismus behaupten zu können; Nietzsche schert sich kaum um eine solche Gewissheit, sondern ist um die Etablierung der individuellen,

33 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 30.

selbstbestimmten Existenz bemüht. Vielleicht ließe sich bei Nietzsche gar die Wahrscheinlichkeitsannahme Sartres unterstellen, für den es keine Rolle spielt, ob der Andere wirklich auch ein *Für-sich-sein* besitzt, oder ob es sich um einen gut konstruierten Automaten handelt: Das Erleben des Anderen und die hohe Wahrscheinlichkeit, die für die Annahme eines Anderen als weitere *für-sich-seiende* Entität spricht, ist entscheidend. So scheint es auch innerhalb der philosophischen Überlegungen Nietzsches nicht von primärem Interesse zu sein, ob etwas gewiss oder ungewiss ist, sondern vielmehr, ob es als gewiss interpretiert und behauptet worden ist.

Das *Ich* bei Sigmund Freud

Fichte, Descartes, in dessen Richtung Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt: »Es gibt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es »unmittelbare Gewissheiten« gebe, zum Beispiel »ich denke«, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauer's war, »ich willk [...]«³⁴; sie haben ihre Äußerungen und Überlegungen zum *Ich* ebenso gemacht wie Sigmund Freud. Und dessen psychologischen Überlegungen sind insbesondere hinsichtlich des *Es* im Nietzsche-Kontext relevant, da sich hier Berührungspunkte mit dessen Philosophie zeigen.

Das *Ich* steht bei Freud zunächst als bewusster Teil des menschlichen Individuums dem triebhaften Teil, dem *Es* gegenüber. Dazu gesellt sich außerdem das *Über-Ich*, welches als eine Art der Gewissensinstanz über dem *Ich* besteht. Denken und Wollen entwickeln sich zwar auf der Ebene des *Ichs*, doch kann dieses bei Freud nicht frei sein von den Einflüssen des *Es* und des *Über-Ichs*. In *Das Ich und das Es* von 1923 erklärt Freud, dass sich das Psychische in das *Bewusste* und *Unbewusste* teile, wobei er für das *Unbewusste* eine weitere Differenzierung festhält, nämlich das *Vorbewusste*, welches er als latent bezeichnet, da es jederzeit bewusstseinsfähig sei, und das *Verdrängte*, welches nicht ohne weiteres bewusst werden könne.³⁵ Den Ausdruck *Ich* knüpft Freud an eine Vorstellung einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person.³⁶ Das *Bewusstsein* hänge an diesem *Ich*, es beherrsche die Zugänge zur Motilität, sei die seelische Instanz, die die Kontrolle über alle Partialvorgänge ausübe, auch gingen bestimmte Verdrängungen von diesem *Ich* aus.³⁷ Zudem aber stellt Freud fest, dass dem *Ich* selbst ein *unbewusster* Teil anhaftet, der auch nicht dem *vorbewussten* zugeordnet werden kann, da er sich der einfachen Bewusstwerdung verwehre.³⁸ Somit kann zwar gesagt werden, dass alles *Verdrängte* *unbewusst* sei, aber nicht, dass alles *Unbewusste* zugleich verdrängt sei, da ein Teil des *Ichs* eben auch *unbewusst* ist.³⁹ Folglich kann das *Ich* bei Freud also nicht, wie einleitend dargestellt, als rein bewusster Teil des menschlichen Individuums betrachtet werden, da auch hier das *Unbewusste* präsent ist. Freud wird das *Ich* zwar als bewussten Teil des *Es* vorstellen, doch gibt es hierbei

34 Ebd., S. 29.

35 Vgl. Freud, Sigmund: *Das Ich und das Es* (1923). In: ders.: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Hg. von Grubrich-Simitis, Ilse. Frankfurt am Main 2012, S. 251–295, hier S. 254–255.

36 Vgl. ebd., S. 257.

37 Vgl. ebd., S. 257–258.

38 Vgl. ebd., S. 258.

39 Vgl. ebd., S. 259.

keine feste, absolute Grenze. Die Bereiche bleiben durchaus variabel und sind nicht voneinander autonom, insbesondere das *Ich* ist nicht unabhängig vom *Es*.

Obwohl hier das *Ich* als eine Kontrollinstanz aufzutreten scheint, muss Freuds Formulierung hierzu beachtet werden: »Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person gebildet und heißen diese das *Ich* derselben.«⁴⁰ Es handelt sich also noch immer um eine *Vorstellung* und nicht um den Homunkulus, der eigenständig in vollem Bewusstsein den Menschen lenkt und bereits existierte, ehe über ihn nachgedacht worden ist. Dies kann schon alleine deshalb nicht der Fall sein, weil dieser Vorstellung vom *Ich* auch ein *unbewusster* Teil zugesprochen wird. Zudem ist die *zusammenhängende Organisation* nicht zwangsläufig ein Punkt, der fixiert werden könnte, sondern kann durchaus diverse Vorgänge im Gehirn erfassen, die in ihrem Zusammenspiel etwas wie das *Ich* erscheinen lassen, sodass dem Individuum die Möglichkeit begegnet, ein *Ich* wahrzunehmen; d. h. das *Ich* geht nicht voraus, sondern die Vorstellung vom *Ich* wird ausgebildet, indem die Wahrnehmung der inneren Vorgänge herangezogen wird; *Ich* ist also eine sekundäre, gemachte Bezeichnung.

Denn wenn das *Ich* einen *bewussten* Anteil hat, so bedeutet dies auch, dass das *Ich* von dem jeweilig dazugehörigen Individuum selbst (mit-)gemacht ist, d. h. das *Ich* einer Person ist deren eigener Kritik unterworfen, sofern es *bewusst* ist und kann in diesem Bereich gebildet und verändert werden. Da ein *unbewusster* Teil hinzukommt, scheint dies die bewusst-reflektierte Einflussmöglichkeit des Individuums etwas zu verringern, weil das *Unbewusste* in der Psychoanalyse Freuds nicht ohne Schwierigkeiten ins *Bewusstsein* geholt, insofern auch nicht einfach bewusst beeinflusst werden kann, da es nicht im konkreten Zugriffsbereich des *Ichs* der betreffenden Person liegt. Denkbar ist jedoch auch hier ein *Gemacht-sein* insofern als die Person stets auch äußeren Einflüssen unterworfen ist, welche die Entwicklung beeinflussen und so ein *Ich* mitgestalten.

Um Freuds Begrifflichkeiten nun klarer zu fassen, sei gesagt, dass das *Es* von ihm gesetzt wurde, um eben jenen unbewussten Aspekt, der letztlich das Psychische für Freud darstellt, zu fassen. Dabei greift er, wie er selbst schreibt, auf einen Ausdruck Groddecks zurück. Diesem schreibt er wiederum zu, dem Beispiel Nietzsches gefolgt zu sein, bei welchem dieser grammatikalische Ausdruck für das Unpersönliche und sozusagen Naturnotwendige in unserem Wesen durchaus gebräuchlich sei.⁴¹ Ein Individuum, so Freud, sei nun ein psychisches *Es*, unerkannt und unbewusst, diesem sitze das *Ich* oberflächlich auf, aus dem Wahrnehmungssystem als Kern entwickelt.⁴² Doch erfolgt eben keine scharfe Trennung zwischen *Ich* und *Es*, das *Ich* fließe nach unten mit ihm (dem *Es*) zusammen,⁴³ womit deutlich wird, dass *Ich* und *Es* nicht lediglich zwei Oppositionen von Bewusstem und Rationalität gegen Unbewusstes und Lustprinzip darstellen, sondern beinahe heraklitisch ineinander verwoben sind. So kann das *Ich* zwar das *Verdrängte* durch die Verdrängungswiderstände von sich abspalten, das *Verdrängte* bleibt aber weiterhin ein Teil des Psychischen, es gehört nämlich zum *Es*. Durch dieses wiederum kann

40 Ebd., S. 257.

41 Vgl. ebd., S. 264.

42 Vgl. ebd., S. 264.

43 Vgl. ebd., S. 264.

nun das *Ich* noch immer mit dem *Verdrängten* kommunizieren,⁴⁴ eine Möglichkeit, die für Freuds Psychoanalyse und die Behandlung von Patienten entscheidend sein wird. Die Genese des *Ichs* erschöpft sich allerdings nicht in den Wahrnehmungssystemen, dem Erinnern etc., sondern auch den eigenen Körper erachtet Freud in diesem Zusammenhang als relevant für die Absonderung des *Ichs* vom *Es*. Der Körper nämlich erlaubt es dem Individuum sowohl äußere als auch innere Wahrnehmungen zu erfahren; der Körper werde einerseits als anderes Objekt angesehen und erfahren; andererseits löst der Körper beim Betasten andere Empfindungen aus als das Betasten eines externen Objekts. Zwar spüren die Finger, was sie ertasten, wenn sie ein externes Objekt betasten, doch das externe Objekt wird diese Erfahrung nicht an das tastende Individuum zurückgeben können, auch dann nicht, wenn es sich um den Körper eines anderen Individuums handelt, der diese Empfindungen verbalisiert. In diesem Falle wird zwar die Wahrnehmung erläutert, doch ist sie nicht derart unmittelbar, wie sie es ist, wenn das Individuum den eigenen Körper berührt. Folglich ist der Körper mitbestimmend für die Konstitution des *Ichs*. Freud schließt hieraus: »Das Ich ist vor allem ein körperliches, es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche.«⁴⁵ Das *Es*, also der unbewusste Teil des Psychischen, ist bei Freud verbunden mit dem Triebhaften, der animalischen Natur des Menschen, d. h. mit den niedrigsten Werten, sofern man sich der Werte- und Moralvorstellung des westlichen Kulturkreises bedient. Freud stellt jedoch fest, dass nicht bloß solche niedrigen Elemente unbewusst sind, sondern durchaus »überaus hochgewertete seelische Leistungen«⁴⁶ zum Unbewussten zählen können: »Nicht nur das Tiefste, auch das Höchste am Ich kann unbewußt sein.«⁴⁷ An diesem Punkt wird das *Über-Ich* oder auch *Ichideal* wichtig. Die Entstehung des *Über-Ichs* führt Freud auf die erste bedeutsame Identifizierung des Individuums – nämlich der mit dem Vater respektive der Mutter der persönlichen Vorzeit – zurück und der daraus resultierenden Zerschlagung des Ödipuskomplexes.⁴⁸ Es soll an dieser Stelle nun nicht detailliert der Ödipuskomplex bzw. die konstitutionelle Bisexualität des Individuums erörtert werden. Zwar gehen sicherlich nicht sämtliche Theorien Freuds zur frühkindlichen Sexualität fehl, doch erscheint es durchaus fragwürdig, ob Frauen von einem Penismangel, den er in *Das Ich und das Es* ebenfalls in diesem Zusammenhang erwähnt, determiniert sind – bzw. ob sie einen solchen überhaupt empfinden. Denn diese Höherstufung des männlichen Geschlechtsteils scheint eine antiquierte zu sein, die einerseits wohl auf der prominenteren Sichtbarkeit basieren mag, andererseits dem vorurteilsbehafteten Glauben, Frauen hätten insgesamt ein verringertes Interesse an der Sexualität und zudem weniger Freude daran, zu gründen. Wie die aktuelle Forschung auf diesem Gebiet zeigt, ist der Glaube, Frauen seien weniger an Sexualität interessiert, überholt.⁴⁹ Wobei die Rolle der Frau in diesem Kontext ohnehin eine schwierige ist, ist sie doch als

44 Vgl. ebd., S. 264.

45 Ebd., S. 266.

46 Ebd., S. 266.

47 Ebd., S. 267.

48 Vgl. ebd., S. 270–271.

49 Vgl. Bergner, Daniel: *Die versteckte Lust der Frauen. Ein Forschungsbericht*. Übersetzt von Zeltner, Henriette. München 2015; insbesondere Kapitel 3: *Das Märchen von der weiblichen Sexualität*, S. 43–57.

teuflische Verführerin oder als keusche Jungfrau stigmatisiert: Die gesellschaftliche Wahrnehmung der Frau in der Sexualität kennt regelmäßig nur die beiden Extrempunkte *Hure* und *Heilige*. Entsprechend wurde und wird versucht, Frauen in diesem intimen Teil des Lebens die Freiheit der Selbstbestimmung zu rauben, indem man sie mit Erwartungshaltungen konfrontiert, die als externe zu werten sind und kaum mit der individuellen Lust einer Frau zusammenhängen. Auch Freud, der die Bedeutung der Sexualität für die menschliche Psyche betonte, verharrt mit der Behauptung des verringerten sexuellen Interesses der Frau in einer traditionellen Verleugnung der weiblichen Lust. Freud wäre – insbesondere aus der weiblichen Perspektive – entgegen zu halten, dass kaum eine Frau, die ihre Sexualität selbstbestimmt leben und gestalten kann, den Wunsch in sich trägt, auf ihre Klitoris im Tausch für einen Penis zu verzichten. Es ist an dieser Stelle jedoch nicht entscheidend, Freuds Gedanken hierzu argumentativ zu widerlegen, denn hier scheint für die Frage nach dem *Ich* die Konsequenz wichtig, die Freud aus dem Ödipuskomplex und dessen Zerschlagung zieht: Wenn dieser Prozess dem üblichen Ablauf folgt, so wird der gegengeschlechtliche Elternteil als Liebesobjekt aufgegeben und nicht als Objekt in das *Ich* eingeführt, daraus resultiere eine Identifizierung mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil, wodurch sich der weibliche bzw. männliche Charakter ausbilde. Eine Identifizierung mit dem gegengeschlechtlichen Elternteil sei jedoch ebenfalls möglich und, so Freud, sei insbesondere bei Mädchen häufig zu beobachten.⁵⁰ Wobei die Aufteilung in männliche und weibliche Charaktere selbst meines Erachtens Unwohlsein hervorruft: Wir sind zunächst einmal Menschen; als »Weibchen« und »Männchen« sind wir genetisch so gut wie nicht voneinander geschieden. Die Differenz zwischen den Geschlechtern ist somit marginal; hieran ganze Charaktereigenschaften und -identitäten festzumachen, ist kaum sinnvoll. So wird ein Schubladendenken befördert, das wenig mit dem eigentlichen Individuum zu tun hat: Ich definiere mich nicht primär über die Tatsache, eine Frau zu sein. Der Charakter hängt mit anderen Wesenszügen zusammen, zumal unsere Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit wiederum gemachte sind, die kulturspezifisch und z. T. religionsverbunden sind.

Da nun in der von Freud dargestellten Entwicklung das einst begehrte Objekt nicht Teil des *Ichs* geworden ist, bildet sich das *Über-Ich* aus. Jene Erfahrung hat zwar durchaus zu einer Ichveränderung beigetragen, doch haftet ihr eine Sonderstellung an, da sie dem anderen Inhalt des *Ichs* als *Über-Ich* oder *Ichideal* entgegentrete.⁵¹ Wobei dies nicht bloß als Residuum der ersten Objektwahl des *Es* zu betrachten sei.⁵² Dies ist bzgl. des *Ichideals* allerdings nicht der einzige Vorgang, denn Freud spricht im weiteren Verlauf von einer energischen Reaktionsbildung gegen die erste Objektwahl, d. h. es herrsche nicht nur das Gebot, so zu sein, wie der Vater bzw. die Mutter, sondern auch das Verbot, nicht so sein zu dürfen, wie der Vater bzw. die Mutter.⁵³ Das *Ichideal* sei, so Freud, zur Verdrängung des Ödipuskomplex verwendet worden, weshalb es dieses Doppelangesicht entwickelt habe. Somit verschaffe dieses *Über-Ich* dem Elterneinfluss einen dauernden Ausdruck, verewige also die Existenz jener Momente, denen sie ihren Ursprung verdan-

50 Vgl. Freud, Sigmund: *Das Ich und das Es* (1923), S. 271.

51 Vgl. ebd., S. 273.

52 Vgl. ebd., S. 273.

53 Vgl. ebd., S. 273.

ken.⁵⁴ Das *Über-Ich* macht Freud daher auch als Keim aus, der Religionen entstehen ließe, da diese auf der Vatersehnsucht basieren.⁵⁵

Das *Über-Ich* erschöpft sich in seiner Genese allerdings nicht in den Beziehungen zu den Eltern, sondern auch im weiteren Entwicklungsverlauf des Individuums werden andere Autoritäten die Vater- bzw. Mutterrolle weiterführen, wodurch Ge- und Verbote im *Ichideal* die Möglichkeit erhalten, ihre Macht zu wahren, um in Form des Gewissens die moralische Zensur auszuüben.⁵⁶

Bei Freud zeigt sich also das Psychische als eine Trinität, gegliedert in *Ichideal* (*Über-Ich*), *Ich* und *Es*. Freud verweist explizit darauf, dass der Unterschied von *Ich* und *Es* nicht zu starr genommen werden dürfe, denn das *Ich* sei ein besonders differenzierter Anteil des *Es*.⁵⁷ Da auch das *Über-Ich* aus dem ersten Objektbegehren des *Es* hervorgeht, bleibt ursprünglich eben das *Es*, welches das Psychische des Menschen ausmacht und dessen *Ich* überhaupt erst entstehen lässt. Das Unbewusste muss erst zu Bewusstsein kommen, um überhaupt vom *Ich* sprechen zu können. Insofern ist auch bei Freud ein wichtiger Aspekt, der sich im Rahmen dieser Interpretation Bedeutung entfaltet, dass das *Ich* nicht Ursprung und Ausgangspunkt für alle weitere Erkenntnis sein kann. Denn genau diesen Punkt greift Nietzsche bei Descartes und der Subjektphilosophie an: Das *Ich* kann nicht als Grundlage für die Gewissheit von etwas herangezogen werden, da das *Ich* selbst erst entwickelt und konstituiert werden muss. Das *Ich* tritt als Folge eines Reflexionsvermögens auf sich selbst auf: Wer *ich* verwenden kann, wem sich die Bezüge auf ein Selbst erschließen, der hat bereits einen hochkomplexen Reflexionsakt vollzogen und nicht bloß etwas intuitiv erfasst. Dass jener Akt dennoch häufig als intuitiv begriffen wird (*cogito ergo sum*), mag auch damit zusammenhängen, dass das *Ich* in unserem westlichen Kulturkreis eine lange Tradition aufweist. Unsere Gesellschaft erkennt das Individuum an: Die Vorstellung des Einzelnen als Ausgangspunkt ist weitaus verbreiteter als die eines Kollektivs, hinter dessen Gemeinwohl der Einzelne gänzlich zurücktritt. Es wäre zu überlegen, wenn die anscheinende Selbstverständlichkeit des *Ichs* dem traditionellen Kulturgedächtnis des Westens entspringt, dass insbesondere in diesem das *Ich* als intuitiv zu erfassendes erscheint, während sich dies in anderen Kulturkreisen anders verhält. Auch wäre an die Auswirkungen für das Verständnis des Menschen zu denken, die auf Konstrukten wie Eigentum und Besitz oder auch der Zeit als Strukturelement beruhen; d. h. es wäre zu überlegen, was die Ursache für die Setzung des *Ichs* als Ausgangspunkt für eine Gewissheit ist und ob diese kulturell begründet werden könnte.⁵⁸

Das *Ich* in der Transaktionsanalyse

Orientiert an der *Ich*-Konstruktion Freuds haben sich auch die Transaktionsanalytiker. Allerdings unterscheidet sich die Dreigliederung des *Ichs* bei den Transaktionsanalytikern

54 Vgl. ebd., S. 274.

55 Vgl. ebd., S. 275.

56 Vgl. ebd., S. 275.

57 Vgl. ebd., S. 277.

58 Diese Überlegungen zur Kultur gingen an diesem Punkte für die Begriffsbestimmung des *Ichs* zu weit, insofern soll diese Argumentation lediglich auf die Möglichkeit einer phylogenetischen Argumentation verweisen.

von der, die Freud vorgenommen hat. Während bei Freud das *Ich* von zwei (mehr oder weniger) unabhängigen Instanzen, dem *Es*, also dem Triebhaften, und dem *Über-Ich*, den gesellschaftlichen Normen und Sitten, beeinflusst und gelenkt wird, sprechen die Transaktionsanalytiker von *Ich-Zuständen*, die als Aspekte eines *Ichs* vorhanden sind. Wobei Berne explizit darauf hinweist, dass hier nicht lediglich von Rollen gesprochen werden kann, sondern von psychologischen Realitäten ausgegangen werden muss.⁵⁹ Unterschieden wird hier zwischen exteropsychischen, neopsychischen und archäopsychischen *Ich-Zuständen*,⁶⁰ wobei hier – anders als bei Freud – durchaus bewusst auf alle Teile zugegriffen werden kann, d. h. auch auf den eher dem Triebhaften zugehörigen archäopsychischen *Ich-Zustand*. Dies enthält auch kein Gefahrenpotential hinsichtlich eines Kontrollverlustes, sofern der bzw. die neopsychischen *Ich-Zustände* die Leitung des Verhaltens nicht gänzlich aus der Hand geben. Natürlich kann der archäopsychische auch den neopsychischen *Ich-Zustand*, welcher »autonom auf eine objektive Erfassung der Wirklichkeit ausgerichtet«⁶¹ ist, infiltrieren, dann beherrschen die Triebe das *Ich*, was häufig zu einem sozial unverträglichem Verhalten führt, denn in diesem Falle regiert das individuelle Wollen rücksichtslos. Die exteropsychischen *Ich-Zustände* hingegen enthalten Werte und Normen, die dem Individuum in seiner Entwicklung meist primär durch die Eltern, aber auch durch andere, dem jungen Individuum glaubhaft scheinenden Personen, vermittelt wurden. Auch hier gilt, dass eine gut ausgeprägte neopsychische Ebene in der Lage ist, derartige Vorurteile und Wertvorstellungen in Frage zu stellen, um sie gegebenenfalls zu hinterfragen und sie nicht als Dogma zu behandeln. Ein *Ich* kann allerdings auch durch die exteropsychische Ebene bestimmt sein. Die Transaktionsanalyse ist bemüht, sofern mittels dieser therapeutisch gearbeitet wird, die neopsychischen *Ich-Zustände* zu stärken, sodass diese über die archäopsychischen und exteropsychischen *Ich-Zustände* Kontrolle ausüben können.

Im Rahmen dieser Interpretation und hinsichtlich der Frage nach dem Anderen in Nietzsches Werk, insbesondere in *Also sprach Zarathustra*, ist die Transaktionsanalyse aus folgendem Grund relevant: Hier wird auf der vorgestellten Dreigliederung des Psychischen (bei Thomas Harris auch *Kind-Ich*, *Erwachsenen-Ich* und *Eltern-Ich* genannt⁶²) die Kommunikation zwischen zwei Individuen analysiert und Gründe für ein mögliches Scheitern darlegt. Wichtig für eine gelingende Kommunikation im Rahmen der Transaktionsanalyse ist, dass sich die Kommunikationsebenen nicht kreuzen; d. h. Kommunikation kann gelingen, wenn beide Kommunikationsteilnehmer auf der Ebene des *Eltern-Ichs* miteinander sprechen oder sich beide auf der rationalen Ebene des *Erwachsenen-Ichs* befinden. Auch das beidseitige Befinden im *Kind-Ich* verhindert die gelingende Kommunikation nicht. Ebenso kann die Kommunikation gelingen, wenn ein Kommunikationspart-

59 Vgl. Berne, Eric: *Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen*, S. 25.

60 Vgl. ebd., S. 26.

61 Ebd., S. 26.

62 Vgl. hierzu Harris, Thomas A. und Harris, Amy Björk: *Ich bin o.k. – Du bist o.k. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse*. In: dies.: *Ich bin o.k. – Du bist o.k. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse. / Einmal o.k. – immer o.k. Transaktionsanalyse für den Alltag (Sonderausgabe)*. Übersetzt von Brender, Irmela und Kober, Hainer. Reinbek bei Hamburg 2007 (1975 / 1990), S. 5–285, hier S. 31–53.

ner aus dem *Eltern-Ich* heraus spricht, während der andere sich auf der Ebene des *Kind-Ichs* befindet; dann nämlich kann derjenige, der gerade den *Ich*-Zustand des Kindes eingenommen hat, das *Eltern-Ich* des Anderen als Kommunikationspartner annehmen.

Scheitern muss die Kommunikation jedoch dann, wenn jemand aus der *Eltern-Ich*-Ebene die *Kind-Ich*-Ebene des Anderen anspricht, obwohl dieser sich gerade auf der Ebene des *Erwachsenen-Ichs* befindet: Dann wird der Angesprochene das *Eltern-Ich* des Kommunikationspartners nicht annehmen können und wollen – es folgt ein Mislingen der Kommunikationssituation.

Die Transaktionsanalyse setzt für eine gelingende Kommunikation voraus, dass beide Kommunikationsteilnehmer sich in einem reziproken Verhältnis aufeinander zu bewegen. Die Kommunikationspartner müssen daher gegenseitig deuten, auf welcher Ebene sich der Andere gerade befindet und sie müssen darüber hinaus auf sich selbst reflektieren, um zu wissen, wie sie gerade interagieren und welche Interpretation ihres Verhalten der Andere wahrscheinlich vollzieht. Die Selbstreflexion ist im Rahmen der Kommunikation also ebenso wichtig, wie es die Reflexion auf den Anderen ist. Hier wiederum berührt die Transaktionsanalyse den in *Also sprach Zarathustra* dargestellten Versuch, den Anderen zu erreichen: Das *Selbstbewusstsein* – das durch Reflexion selbstbestimmt gewordene Individuum – ist notwendig, um eine Begegnung mit dem Anderen zu erreichen, die mehr als eine oberflächliche Instrumentalisierung des Anderen für die eigenen Zwecke enthält. Es lässt sich gar vermuten, dass Zarathustra, der alte Werte und Tafeln zu zerschlagen gedenkt und ein neues Selbstverständnis des Menschen schaffen möchte, sich von den alten Werten, die das *Erwachsenen-Ich* nicht zuletzt auch determinierend mitgestalten und einschränken, gänzlich emanzipieren will. Ob dies überhaupt im Rahmen der menschlichen Möglichkeiten liegt, muss zwar unbeantwortet bleiben, doch illustriert *Also sprach Zarathustra* auch, dass der Umstand einer Unmöglichkeit noch lange nicht zu bedeuten hat, man dürfe etwas deshalb nicht versuchen. Dass sich Zarathustra darüber hinaus auf vom *Kind-Ich* oder auch dem triebhaften *Es* (wobei *Kind-Ich* und *Es* nicht als ein und dasselbe missverstanden werden dürfen) lossagen möchte, scheint eher nicht der Fall zu sein, schließlich ist das *Es* Ausgangspunkt des Psychischen, kann daher gar nicht gänzlich »abgeschafft« werden, während das *Über-Ich* durch ein Außen in das Individuum gepflanzt worden ist. Allerdings ginge es auch fehl, wenn man Zarathustra unterstellte, er wolle nun einer hedonistischen *Es*-Führung folgen. Zarathustra ist durchaus daran gelegen, die Triebe nicht völlig unkontrolliert schalten und walten zu lassen, doch hält er auch nichts von deren Verleugnung. Vermutet werden kann allerdings, dass Zarathustra im Hinblick auf die Transaktionsanalyse daran gelegen wäre, auf der Ebene des *Erwachsenen-Ichs* zu kommunizieren und zu interagieren, ohne dabei das Triebhafte im Psychischen zu leugnen und dabei stets versuchend, die traditionellen Werte, die Andere ins Selbst gepflanzt haben, zu überwinden.

Platonische Überlegungen

Auch bei Platon findet sich eine Dreigliederung der Seele, obwohl diese natürlich nicht im Sinne der modernen Psychologie zu betrachten ist. In Platons Überlegungen hierzu ist durchaus eine Niederlegung einer frühen Tradition des westlichen Kulturkreises zu erkennen, die den Menschen – obzwar dieser als Eines wahrgenommen wird – in Teile zer-

legt, und zwar auffallend in drei Teile. Da der Philosoph Nietzsche sich Platon gegenüber tendenziell eher ablehnend äußert, sei die Ordnung der Seele an dieser Stelle knapp referiert, um auch die Platon-Bezüge als Randnotizen nicht gänzlich unerwähnt zu lassen. Schließlich ist auch der in den persischen Raum situierte Zarathustra eine Figur, die als Gegenpart zum griechischen Platon und dessen Philosophie aufgebaut und kreiert worden ist.

In den platonischen Überlegungen zur Ordnung der Seele ist zwar keine moderne Konzeption des Ichs versteckt, doch das Innere des Menschen, die Seele, wird beschrieben und in entsprechende Teile gegliedert. Die moderne Psychologie soll hier also selbstverständlich nicht mit Platons Vorstellung der Seele äquivalent gesetzt werden – dieses Unterfangen müsste gleich zu Anbeginn scheitern, doch beschäftigt sich auch Platons Vorstellung zur Seele samt deren Dreiteilung mit der inneren Sphäre des Menschen, die nicht einfach erblickt werden kann; sein Seelenkonzept ist nicht zuletzt auch relevant für den Leib-Seele-Dualismus. Auch Platon hat sich also damit auseinandergesetzt, was sich innerhalb des menschlichen Körpers befindet und wie dieses Etwas funktioniert. Im IX. Buch der *Politeia* lässt Sokrates ein Bildnis der Seele mit Worten entstehen.⁶³ Jenes Bild besteht aus drei Gestalten, wobei es sich bei der ersten um eine vielköpfige Gestalt, auf deren Körper sich sowohl die Köpfe von zahmen als auch von wilden Tieren befänden, handele. Die zweite Gestalt sei die des Löwen, die dritte sei die des Menschen. Wenn diese drei Gestalten miteinander verknüpft seien, so werde als äußere Hülle der Mensch herumbildet.⁶⁴ Die menschliche Seelengestalt entspricht dabei dem vernünftigen (*logistikon*) Seelenanteil, die Löwengestalt dem muthaften (*thymoeides*) und die vielköpfige dem begehrenden (*epithymetikon*). Bereits mit dieser Einteilung unterscheidet sich die platonische Gliederung deutlich von der, die Freud oder auch die Transaktionsanalytiker aufgestellt haben; von der Leib-Seele-Trennung sei an dieser Stelle noch gar nicht gesprochen. Andererseits gibt es eine Gemeinsamkeit, auch wenn diese sehr gering ausfällt: Sokrates ist in Platons Dialogen bemüht darum, zu erläutern, weswegen die Seele dem *logistikon* folgen solle. In der wohlgeordneten Seele herrscht stets der vernünftige Seelenteil über die beiden anderen Seelenteile. Die Transaktionsanalytiker gehen ebenfalls davon aus, dass ein Mensch dann ausgeglichen ist, wenn seine neopsychologischen *Ich*-Zustände die Führung übernehmen, doch anders als Platon sind für die Transaktionsanalytiker die anderen *Ich*-Zustände dadurch nicht geringer zu schätzen. Ohne die archäopsychologischen *Ich*-Zustände wäre im Leben des Menschen eine erhebliche Tristesse vorhanden, finden sich dort doch auch z. B. Spontaneität und Kreativität. Auch wird die exteropsychische Ebene nicht *per se* negativ betrachtet, sondern ist zunächst notwendig, um ein stabiles Wertesystem im Individuum zu entwickeln. Problematisch ist diese Ebene nur dann, wenn sie vorherrscht, da dort keine Reflexion stattfindet. Diese muss auf der neopsychologischen Ebene erfolgen und gegebenenfalls Werte aktualisieren oder aber auch als korrekt anerkennen bzw. als falsch ablehnen. Auch kann hier keine Entsprechung der einzelnen Seelenteile mit den *Ich*-Zuständen erfolgen, mag

63 Vgl. Platon: *Politeia*, Buch IX (588b). In: *Platon – Sämtliche Werke*. Band 2. *Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. Hg. von Wolf, Ursula. Übersetzt von Schleiermacher, Friedrich. Reinbek bei Hamburg 2008 (*Rowohlt's Enzyklopädie*. Hg. von König, Burghard), S. 195–537, S. 501.

64 Vgl. ebd., *Buch IX (588b)*, S. 501.

man neopsychologisch und *logistikon* noch als miteinander vergleichbar behaupten können, so könnte auch das *epithymetikon* mit dem archäopsychologischen *Ich*-Zustand in Verbindung gestellt werden, doch bereits hier wird durch die Begriffswahl etwas deutlich: Wenn man von *archäo-* spricht, so wird auf etwas Altes Bezug genommen und zugleich eine Entwicklungsgeschichte angedeutet. Die *Ich*-Zustände stehen also nicht einfach neben- oder unter- bzw. übereinander, sie sind eingebunden in eine psychologische Entwicklung des Menschen, welche dazu führen kann, dass bestimmte Ebenen stärker ausgeprägt sind als andere. Platon setzt zwar auch auf die Erziehung, um einen guten Menschen zu bilden, insofern kann ihm das Bild der Entwicklung nicht gänzlich fremd sein, doch ist dies sicherlich nicht die Entwicklung *hin* zu etwas, das erst noch entstehen muss. Vielmehr handelt es sich bei Platon stets um ein Wiedererinnern an das, was ewig *ist*. Daher wäre es also unangebracht, Äquivalenzen bei den jeweiligen Dreiteilungen zu behaupten. Ohnehin wäre es schwierig, die extero-psychologische Ebene mit dem *thymoeides* in Einklang zu bringen, denn bereits jene Seelenteile bzw. *Ich*-Zustände, die als Gemeinsamkeit den Trieb bzw. die Vernunft aufweisen, zeichnen sich eher durch ihre Differenz zueinander als durch Gemeinsamkeiten aus. Eines jedoch weisen beide Ansätze – und wohl jeglichen Ansatz in der modernen Psychologie – auf: Den Versuch, das Innerste des Menschen, das nicht unmittelbar durch die Sinne Wahrzunehmende, zu erfassen und zu bestimmen.

An diesem Punkt kann festgehalten werden, dass *Ich* einen Kernbereich des menschlichen Seins, etwas Inneres, bedeutet.⁶⁵ Es unterscheidet sich allerdings von Platons Seelenbegriff und kann auch nicht schlicht gleichgesetzt werden mit einem modernen Verständnis der Psyche, denn *Ich* enthält immer auch den Akt der Reflexion, es ist der Rückbezug auf das Selbst, das *Ich* alleine ist gerade nicht dieser Kern – das *Ich* in seiner Komplexität muss erst geschaffen werden.

Das Vermögen, auf sich selbst Bezug nehmen zu können, bedeutet auch, mit dem Anderen in eine andere Form des Kontaktes zu treten. Das eigene *Ich* zu erkennen, bedeutet zudem, anzuerkennen – oder es zumindest für möglich zu erachten – dass der Andere ebenso interne Aspekte aufweist, die zunächst verborgen bleiben. Wer also mit dem Reflexionsvermögen *ich* sagen kann, der ist in der Lage, auf einer höheren Ebene zu kommunizieren, da das Reden über etwas nun nicht mehr lediglich auf dem *Wollen* bzw. einer Begierde beruht, sondern, da *ich* mir meiner bewusst bin, jenes *Wollen* mit seinem Ursprung genauer untersucht werden kann. Denn wenn *ich* weiß, dass *ich* Bewusstsein von mir selbst habe, dann kann *ich* mich auch fragen, woher bestimmte Wünsche stammen und inwiefern diese angebracht bzw. haltbar sind. Der Sprecher kann sich also selbst betrachten und erlangt daher die Möglichkeit, nicht als unveränderliche Entität in eine Kommunikation einzutreten, sondern als Wesen, das die Fähigkeit aufweist, sein

65 Sartre wird – wie noch zu zeigen ist – bzgl. dem *Ich* als *innerer Kern*, widersprechen, zumindest dergestalt, wenn mit *Ich* ein Bewohner des Bewusstseins verstanden wird, denn die reflexive Bewegung sieht er nicht durch das *Ich* ausgeführt, sondern durch das *Für-sich-sein*. Daher sei bereits an dieser Stelle angemerkt, dass es sich hier nicht um ein abschließendes Ergebnis hinsichtlich der Frage nach dem *Ich* handelt. Zumal überdies im Raum steht, ob das *Ich* nur eine innere Instanz bzw. ein Funktionswort für das Verweisen auf die Innerlichkeit darstellt, oder ob nicht auch die Leiblichkeit für das Verständnis vom *Ich* immanent ist.

Selbst – in einem gewissen Rahmen – zur Disposition zu stellen, womit dem Anderen innerhalb der Begegnung mehr Freiraum und Akzeptanz entgegenschlägt.⁶⁶

Das *Ich* aus neurowissenschaftlicher Sicht

Gehen wir nun aus der Antike direkt in die Gegenwart zur modernen Hirnforschung. Die reduktionistische Neurowissenschaft soll beiseite bleiben, nimmt sie doch die Antwort auf die philosophische Frage nach *Ich*, *Selbst* und *Bewusstsein* bereits vorweg, indem das *Ich* ebenso als Illusion postuliert wird wie die *Willensfreiheit*. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um das Ergebnis der Forschung, sondern bereits um eine Interpretation derer, die die Ergebnisse ihrer Forschung auslegen.

Rager illustriert dies anhand der Folgerungen, die aus Benjamin Libets Experimente geschlossen werden. Die Probanden sollten hier zu einem gewählten Zeitpunkt ihr Handgelenk beugen und sich merken, wo sich ein Punkt auf einer drehenden Scheibe zum Zeitpunkt ihrer Handlung befand. Dadurch konnte der Versuchsleiter bestimmen, ob sich bereits vor der vermeintlichen Entscheidung, das Handgelenk zu beugen, etwas im Gehirn abgespielt hatte. Es waren bereits zuvor Bereitschaftspotentiale zu messen. Daraus wurde geschlossen, »dass die zerebrale Initiierung eines spontanen willkürlichen Aktes unbewusst beginnt.«⁶⁷ Die Schlussfolgerung, es mangle dem Menschen daher an der Möglichkeit, bewusst zu entscheiden, greift jedoch zu weit. Zunächst handelt es sich bei dem Beugen eines Handgelenks um ein Handeln, das nicht unbedingt einer reflektierten und bewussten Überlegung bedarf; insofern ließe sich schon an der Frage der Komplexität der Handlung und den erwarteten Konsequenzen für das Individuum anknüpfen. Was ändert sich beispielsweise, wenn die Versuchsperson eine die Lebenssituation entscheidend verändernde Handlung durchführen sollte und dafür mehrere Tage Zeit hätte zu überlegen? Zudem sei angemerkt, dass die Bereitschaftspotentiale alleine noch nicht ausreichen, um zu behaupten, eine Handlung beginne grundsätzlich, denn die Versuchsteilnehmer bekamen gesagt, sie sollten irgendwann ihr Handgelenk beugen.

Dass die Schlüsse über die Handlungsfreiheit aus diesen Experimenten unzulässig sind, zeigt sich, wie Rager darlegt, wenn man die neueren Experimente betrachtet, die den Probanden eine Wahlmöglichkeit ließen. Rager verweist auf Versuche, bei welchen die Teilnehmer beispielsweise je nach Muster, das auf dem Bildschirm erschien, eine Hand-

66 Dass im Alltagsgebrauch die Reflexionsebene häufig ausgeblendet bleibt, darauf sei an dieser Stelle noch verwiesen. Hiermit sind nicht nur Kleinkinder gemeint, die *Ich will ich will ich will* schreien, sondern durchaus auch erwachsene Sprachbenutzer, die entweder ohnehin wenig Interesse daran haben, auf sich selbst zu reflektieren oder aber, was wohl häufig der Fall sein dürfte, in ganz alltäglichen ritualähnlichen Situationen auf diesen Vorgang verzichten, wenn sie *ich* sagen. Dies mag auch durchaus pragmatisch sein, denn eine dauerhafte Reflexion kann handlungslähmend wirken. Dennoch enthält der Ausdruck selbst diesen Verweisungsvorgang und unterscheidet sich damit auch von dem Wort *Individuum*, das eher deskriptiven Charakter aufweist, d. h. hier wird ein Wesen von außen als Individuum betrachtet, während *Ich* stets auch die Innerlichkeit und die Möglichkeit der Bezugnahme des Individuums auf sich selbst bedeutet: *Ich* zeigt den Verweisungsrahmen des Sprechers auf sein eigenes Selbst.

67 Rager, Günter: *Selbst und Bewusstsein: Grundlagen der Neurowissenschaft*. In: *Ich denke also bin ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von Müller, Tobias und Schmidt, Thomas M. Göttingen 2011 (*Religion, Theologie und Naturwissenschaft*. Band 14. Hg. von Aus der Au, Christina, Drees, Willem B., Jackelén, Antje, Löhr, Gebhard und Peters, Ted), S. 29–46, hier S. 39.

lung ausführen sollten; ihnen blieb somit eine Wahl. Das Bereitschaftspotential setzte bereits ein, bevor ein Muster auf dem Bildschirm abgebildet wurde, d. h. die Versuchsperson konnte sich zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht entscheiden. Folglich kann nicht behauptet werden, dass jene Potentiale die Entscheidung determinieren.⁶⁸

Zwar ist in diesen Experimenten die Frage nach der Freiheit des Willens betrachtet worden, doch betrifft der Punkt einerseits eben auch die Frage, ob ein selbstbestimmtes Individuum überhaupt möglich ist. Andererseits wird seitens der reduktionistischen Neurowissenschaften auch bzgl. *Ich* und *Selbst* eine vorschnelle Interpretation aus Versuchsergebnissen abgeleitet. Die Vorstellung eines Homunculus im Gehirn, der den Körper lenkt, handelt und plant, scheint sicherlich unzutreffend zu sein, allerdings ist dies auch nicht die in der Philosophie vorherrschende Konstruktion des *Ichs* bzw. des *Selbst*. Wolf Singer erklärt zu dieser Zentrumsvorstellung, die durch die eigene Introspektion sowie durch die Beobachtung des jeweiligen Gegenübers naheliegend scheint, dass im Gehirn »eine Fülle von Arealen, die alle unterschiedliche Funktionen erfüllen«⁶⁹ vorliegen, die gleichzeitig agieren und sich die jeweiligen Ergebnisse der Verarbeitung untereinander mitteilen. Ein singuläres, übergeordnetes Zentrum gebe es nicht, stattdessen liege ein parallel strukturiertes System vor.⁷⁰ Doch schließt die Tatsache, dass das jeweilige vom Individuum als *Ich* Bezeichnete, ein parallel strukturiertes System ist, nicht die Rede vom *Ich* aus. Schließlich besteht auch ein Objekt, das wir als Objekt wahrnehmen, aus atomaren Bausteinen; sämtliche Erscheinungen gehen nach derzeitigem Wissensstand auf Quanten zurück, die der menschlichen Wahrnehmung gänzlich entzogen sind. Dennoch sind sie in der Form eines Tisches – zumindest in unserer Wahrnehmung – als Tisch organisiert, und so spricht wohl auch nichts dagegen, wenn das *Ich* als parallel strukturiertes System auftritt, vom *Ich* zu sprechen, denn dass das *Ich* eine alltägliche Realität hat, bestreitet auch Singer nicht.

Dass die Neurobiologie nicht mit der Annahme, es gebe eine von Hirnprozessen unabhängige geistige Entität, die mit den Hirnprozessen auf unerklärliche Weise wechselwirke, zurechtkomme, wie Singer sagt, schließt dennoch weder den *freien Willen* noch die Realität von *Ich* und *Selbst* aus.⁷¹ Rager argumentiert gegen einen neurobiologischen Reduktionismus und stellt fest, dass zwar alle mentalen Akte auch eine neuronale Entsprechung aufweisen, aber es bestehe keine Äquivalenzrelation, weswegen mentale Akte nicht aus den neuronalen Vorgängen abzuleiten seien.⁷² Zwar sei ein gesundes Gehirn sowie ein funktionierender Körper (Regelung der Atmung, des Blutdrucks, hormonelle Abläufe etc.) Voraussetzung für jegliche geistige Aktivität, doch könne beispielsweise aus einem zerstörten Teil des Gehirns wie im Falle des Phineas Gage, der nach einem Unfall mit schweren Schädel-Hirn-Verletzung von einer sozial kompetenten Person zu einem unbeherrschten und unangenehmen Charakter wurde, nicht geschlossen werden, dass es keine Freiheit im Denken und Handeln geben könne, denn entscheidend für die

68 Vgl. ebd., S. 40.

69 Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*, S. 26.

70 Vgl. ebd., S. 26.

71 Vgl. ebd., S. 16–17.

72 Vgl. Rager, Günter: *Selbst und Bewusstsein: Grundlagen der Neurowissenschaft*, S. 33.

Beurteilung dafür müsse ein intaktes System sein und nicht eines, das Defekte aufweise.⁷³

Darüber hinaus stellt Rager fest, dass es durchaus notwendige Bedingungen für mentale Akte gibt, diese bezeichnet er als *de facto notwendige* oder *natürliche* Bedingungen, wobei er damit sowohl körperliche als auch neuronale Aspekte meint. Diese jedoch, so Rager weiter, seien nicht ausreichend, um die Äquivalenz von bewussten Akten und der Hirnfunktion zu belegen, dafür bedürfe es *logisch notwendige* Bedingungen.⁷⁴ Um eine solche Bedingung zu erfüllen, bräuchte es den Beweis, dass es kein Bewusstsein ohne das menschliche Gehirn und seine neuronalen Aktivitäten geben könne.⁷⁵ Da es jedoch durchaus vorstellbar sei, dass es andere Muster neuronaler Aktivität geben könne oder gar gibt, die ein solches ermöglichen und bewusst interpretiert werden könnten,⁷⁶ kann dieser Beweis nicht erbracht werden. Insofern ist also keine *logisch notwendige* Bedingung dafür gegeben, dass mentale Akte äquivalent mit Hirnprozessen seien.

Auch bzgl. der *hinreichenden* Bedingung für die Behauptung der Äquivalenz konstatiert Rager Probleme. Auf einer ontologischen Ebene könne zwar durchaus behauptet werden, das funktionelle Gehirn sei hinreichend für das Bewusstsein,⁷⁷ doch auf der epistemologischen Ebene zeichnen sich Schwierigkeiten ab, denn unser Wissen vom Gehirn könne nicht als hinreichend angesehen werden, da jeder neurowissenschaftliche Zugang begrenzt sei durch die gewählte Methode, die den jeweiligen Verstehenshorizont einschränkt.⁷⁸ Hier besteht eben auch einmal mehr das Problem, dass die Forscher sich selbst innerhalb des Systems befinden, das sie zu erklären versuchen; eine Außenperspektive ist nicht möglich, auch dann nicht, wenn Bemühungen angestellt werden, eine Objektivität zu erreichen.

Für Rager ergibt sich daraus, dass eine reduktionistische Erklärung des Bewusstseins und der mentalen Akte nicht möglich sei, da die notwendigen und hinreichenden Bedingungen nicht gegeben sind, um eine Äquivalenz zwischen dem funktionalen menschlichen Nervensystem und dem Bewusstsein zu behaupten.⁷⁹ Die Aufgabe der Neurowissenschaften sieht er daher darin, »die *de facto* notwendigen oder natürlichen Bedingungen des Bewusstseins, der Freiheit, des Selbst und aller übrigen mentalen Akte zu erforschen.«⁸⁰ Diese natürlichen Bedingungen werden als *neuronale Korrelate* der bewussten Akte bezeichnet, so gibt es zwar – wie eingangs der Argumentation bereits gesagt – Entsprechungen der mentalen Akte im neuronalen System, nicht aber eine Äquivalenz.⁸¹

Rager kommt daher zu dem Schluss, die Neurowissenschaften seien zunächst einmal weltanschaulich neutral und zwingen nicht zu der Annahme, *Ich*, *Bewusstsein* und *Person* als Illusion zu betrachten, indem diese auf die neuronalen Prozesse reduziert wer-

73 Vgl. ebd., S. 39.

74 Vgl. ebd., S. 32.

75 Vgl. ebd., S. 32.

76 Vgl. ebd., S. 32.

77 Vgl. ebd., S. 32.

78 Vgl. ebd. S. 32–33.

79 Vgl. ebd., S. 33.

80 Ebd., S. 33.

81 Vgl. ebd., S. 33.

den.⁸² Unterstützt wird eine solche Folgerung letztlich auch durch Singer, der die Grenzen des Gehirns zwar aufzeigt, denn alles, was wir wissen, uns vorstellen und erdenken können, hänge von den kognitiven Leistungen unseres Gehirns ab,⁸³ damit jedoch nicht zugleich sämtliche Vorstellungen hinsichtlich der Beschaffenheit von *Ich* etc. der puren Einbildung preisgibt. Einerseits bedeutet Singers Ansatz auch einen deterministischen Aspekt, denn unsere geistige Fähigkeit ist gebunden an die materiellen Gegebenheiten, die unser Gehirn bietet; daraus zu schließen, wie es die reduktionistische Fraktion der Neurowissenschaften bzgl. *Ich* etc. vollzieht, es könne hiermit eine Gewissheit über eine Willensunfreiheit sowie die Illusion des *Ichs* proklamiert werden, scheint jedoch sehr fragil zu sein.⁸⁴ Abgesehen davon, dass Rager auch innerhalb dessen, was als geistige Kapazität des menschlichen Gehirns angesehen werden kann, schlüssig argumentiert, weswegen eine bloße Illusion der genannten Begriffe nicht *per se* aus den Ergebnissen der Forschung gefolgert werden kann, muss ebenfalls betont werden, dass auch dann, wenn sich eine solche Interpretation des menschlichen Geistes aufzwänge, die Möglichkeit offenbliebe, dass unser Gehirn überhaupt nicht fähig sei, etwas anderes zu erkennen als die Determination, insofern also immer fraglich bleiben muss, ob der Mensch bei der Interpretation seines Seins nicht entscheidende Aspekte übersieht oder gar übersehen muss.

Festzuhalten ist allerdings unter Berücksichtigung der von Singer angestellten Überlegungen zu Wahrnehmung und Realität auch, dass letztlich nicht die Frage, ob das *Ich* Illusion ist, entscheidend zu sein scheint, sondern die Frage danach, was Realität ist. Denn wenn Singer von sozialen Realitäten spricht, so sind dies auch konstruierte Realitäten, die es in der *mesoskopischen Welt* der Menschen gibt, jedoch nicht in einer Welt, in welcher die Menschheit nicht existierte; zumindest gibt es dann nicht die spezifischen sozialen Realitäten der Menschen. Folglich ist auch dem Begriff *Ich* eine Realität zuzusprechen, auch dann, wenn er konstruiert sein mag und nicht gleichsam einem konkreten Organ wie dem Herz oder der Lunge zu lokalisieren ist. Ein Haus wird nicht deshalb zur Illusion, weil es zuvor entworfen worden ist und dann erst gebaut, also gemacht wurde. Dies würde bedeuten, dass das *Ich*, zwar nicht im Sinne eines Homunculus, dennoch aber als real, als existent postuliert werden muss, sobald es für eine Gemeinschaft als real erscheint.

Aus Singers Ausführungen zur Wahrnehmung und Konstruktion der Welt scheint sich etwas dem Anschein nach Widersprüchliches zu ergeben: Der Mensch ist determiniert, in-

82 Vgl. ebd., S. 38.

83 Vgl. Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*, S. 15.

84 Zumal eine solche Sicht auch vergisst, dass sich das Verständnis von *Ich* nicht in jeder Argumentation in einem bewussten Aspekt des Geistes erschöpft. Freud zeigt bereits, dass das *Ich* Anteile am Unbewussten hat und letztlich auch diesem entspringt, folglich auch nicht unabhängig und losgelöst von diesem sein kann. Auch bedeutet die Rede vom *Ich* keineswegs eine Loslösung vom Körperlichen. Nur weil das Körperliche die Grundlage bildet, aus der auch geistige Vorstellungen und Gedanken entstehen können, heißt dies nicht zugleich, dass sie in ihrer Entwicklung gänzlich vorbestimmt sind; sie mögen zwar abhängig sein vom Körper, doch beweist dies nicht, dass sie innerhalb der durch die Biologie gesetzten Grenzen nicht doch eine Eigenständigkeit und damit Freiheit entwickeln können.

sofern er seinen biologischen, evolutionären und kulturellen Voraussetzungen unterworfen ist, wobei diese ihm wiederum einen völlig willkürlichen Ausschnitt der Welt als Wahrnehmungsbereich eröffnen. Andererseits bedeutet genau diese Determination eine Freiheit, da es das Individuum ist, das im Rahmen seiner Möglichkeiten Bezug nehmen und die eigenen Interpretation postulieren kann. Realität wird also nicht zur einer allgemeingültigen Wahrheit, sondern Realität ist immer auch das, was zu sein scheint, sofern es jemandem als Realität erscheint.

Vor diesem Hintergrund spielt sich dann auch die Konstitution des *Ichs* ab. Singer weist darauf hin, dass es hierfür keinen zentralen Ort gibt, sondern das als *Ich* Begriffene einem parallel strukturierten System gleichkomme, in dem vieles zeitgleich ablaufe, ohne dass es irgendwo zusammenkomme.⁸⁵ Doch ist es für die Verwendung und das Verständnis des *Ichs* nicht entscheidend, ob es nun einen spezifischen *Ich-Ort* im Gehirn gibt, oder ob nicht. Wichtig ist, dass der Mensch innerhalb der westlichen Zivilisation sich als *Ich* begreift und mit diesem Ausdruck auf sich selbst, seinen Körper und seine geistigen Prozesse verweist.

Auch mit der Annahme, das *Ich* basiere auf neuronalen Prozessen, die nicht als singuläre Einheit in Form einer Steuerungsinstanz vorzustellen sind, wird das *Ich* damit nicht obsolet. Vielmehr ist hiermit Sartres Gedankengang zum *Für-sich-sein* nicht fernliegend, denn er geht hierbei nicht von einem Bewohner des Bewusstseins namens *Ich* aus, sondern vom Bewusstseinsstrom des *Für-sich-seins*. Dennoch zeigt sich in Sartres Abhandlung, dass es auch das *Ich* gibt. Singer spricht dem *Ich* ebenfalls die Realität nicht ab, denn all unsere Gedanken stellen auch einen Teil unserer Realität dar, und zwar dergestalt, wie sie uns erscheint bzw. wie wir sie erfassen und wahrnehmen können. Während allerdings bei Singer dadurch, dass neuronale Prozesse die Grundlage für alles darstellen, der freie Wille und damit die Verantwortung für unser eigenes Handeln in Frage gestellt werden, behauptet Sartres Position keineswegs eine Verantwortungslosigkeit, obwohl er ebenfalls die Leib-Seele-Trennung nicht durchführt und das eigene Sein derart beschreibt, dass der Mensch nicht nur einen Körper hat, sondern sein Körper *ist*, d. h. in letzter Konsequenz auch, dass jeder Gedanke etwas Leibliches ist und keine davon losgelöste Entität. Doch nur, weil die Leiblichkeit, die materielle Grundlage für das menschliche Sein darstellt, heißt dies nicht, dass das Handeln nicht mehr eigenverantwortlich zu gestalten wäre oder der Geist keine Rolle mehr spielte.

Die Verwendung des Ausdrucks *Ich* bei Singer liegt näher an Sartres *Für-sich-sein* als an Sartres *Ich*-Begriff, da dieser an das *Ich* weitere Aspekte knüpft, die es statisch werden lassen. Zwar ist Sartres *Ich* nicht fernab jeglicher Entwicklungsprozesse, doch ist es selbst nicht das Agens, nicht der Teil im Sein des Individuums, der antreibt, agiert und reagiert. Das Handeln, der Bewusstseinsstrom, also durchaus das parallel strukturierte System, welches uns die Wahrnehmungen ins Bewusstsein bringt, liegt bei Sartre im *Für-sich-sein*, einer ontologischen Form des menschlichen Seins, die von Sartre nicht irgendwo als Zentrum oder gar als Seele in einem religiösen Sinne verstanden wird. Schließlich ist die Existenz des *Für-sich-seins* auch die Bedingung für die Möglichkeiten des Individuums und solche Möglichkeiten versiegen mit dem Tod, d. h. das *Für-sich-*

85 Vgl. Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*, S. 26.

sein kann keine Essenz sein, die körperlos weiterbesteht; es ist vielmehr ein Sein, das fest an den Körper des Individuums und dessen Lebendigkeit gebunden ist.

Das *Ich* im Lichte Sartres

Um Sartres Konzeption vom *Ich* zu begreifen, ist es zunächst notwendig, die Seinsweisen, die Sartre entwickelt hat, zu untersuchen. Denn *Ich*, das *Ego*, gehört bei Sartre nicht der Seinsweise des Bewusstseins, also dem Sein, das ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist, nämlich dem *Für-sich-sein*,⁸⁶ an, sondern der Seinsweise, die das ist, was sie ist, d. h. in Sartres Begrifflichkeit dem *An-sich-sein*.⁸⁷

Die Seinsweise, die Sartre als *Für-sich-sein* klassifiziert, ist vorzustellen als nicht festzumachender Bewusstseinsstrom, der in seiner Flüchtigkeit nie auf eine bestimmte Eigenschaft, ein bestimmtes Prädikat, fixiert werden kann. Das *Für-sich* nichtet beständig Möglichkeiten, indem es bestimmten Entwürfen folgt, es ist an die Gegenwärtigkeit gebunden, die Vergangenheit eines Individuums wird nämlich das, was sie ist, da sich der Vergangenheit keine Möglichkeiten für das Sein mehr bieten.⁸⁸ Sartre definiert also das Sein des Bewusstseins zunächst als das Sein, das zu sein hat, was es ist,⁸⁹ und zwar, indem es sich nichtet. Denn der Ursprung der Negation kann nicht außerhalb des Seins liegen, sondern muss in diesem zu finden sein.⁹⁰ Das *An-sich-sein* könne dieses innerweltliche Nichts nicht hervorbringen: der Seinsbegriff als volle Positivität enthalte nicht das Nichts als eine seiner Strukturen.⁹¹ Daher müsse also, so Sartre, das Sein, durch das das Nichts in die Welt komme, ein Sein sein, in welchem es in seinem eigenen Sein um das Nichts seines eigenen Seins gehe. Dieses Sein müsse folglich sein eigenes Nichts sein.⁹² Wenn das Bewusstsein das Sein ist, das zu sein hat, was es ist, so muss es andere Möglichkeiten nichten, ist also insofern nicht das, was es sein könnte. Überdies ist es permanent bereits über sich hinaus, ist also nicht (mehr) das, was es ist. Es scheint

86 Vgl. zum *Für-sich-sein* Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 1055.

87 Vgl. zum *An-sich-sein* ebd., S. 42–45 und S. 1055.

88 Insofern ist diese Flüchtigkeit des *Für-sich-seins* nicht ohne weiteres äquivalent zu setzen mit der Feststellung Singers, die Aktivitäten eines sogenannten *Ichs* weisen kein Zentrum im Gehirn auf, sondern vollzögen sich in unterschiedlichen Bereichen, die nicht in einer Leitstelle zusammentreffen müssen. Theoretisch wäre Sartres *Für-sich-sein* denkbar als ein fixer Punkt im menschlichen Gehirn, denn Sartre macht an dieser Stelle keine Angaben zur lokalen Befindlichkeit des *Für-sich-seins*, er beschreibt vielmehr dessen fluide scheinende Seinsweise, die einer Fixierung oder Festbeschreibung entzogen ist, da dieses Sein immer schon über sich hinaus ist, d. h. es kann nicht gesagt werden, dass ein spezielles *Für-sich-sein* etwas Spezifisches ist, weil es sich bereits weiter entworfen hat; dies schlosse jedoch nicht aus, dass es als materielle Gehirnaktivität an einem Punkt erkannt werden könnte. Allerdings ist es nicht Sartres Bestreben, sich über die konkreten körperlichen Zuordnungen jener Aktivität zu äußern, insofern kann die Erkenntnis der Neurobiologie, dass es kein Zentrum im Gehirn gibt, welches die Wahrnehmungen sammelt und daraus die Ableitungen erfolgen lässt, durchaus mit dem *Für-sich-sein* einhergehen, da es hier irrelevant ist, ob sich dieses aus einem zentralen Punkt heraus bildet, oder ob unterschiedliche Areale im Gehirn diesen Bewusstseinsstrom bilden. Sartres Konstruktion des *Ichs* wiederum könnte überhaupt nicht mit einem im Gehirn aktiven Instanz-System korrespondieren, da hierin bei Sartre bereits die Produktivität des *Für-sich-sein* gebraucht wurde, um das *Ich* zu schaffen, weshalb das *Ich* hier kein Agens und auch kein Instanz-System, welches die Wahrnehmungen steuert und damit Erfahrungen ermöglicht, sein kann.

89 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 42.

90 Vgl. ebd., S. 79.

91 Vgl. ebd., S. 79.

92 Vgl. ebd., S. 81.

sich hierbei um eine Art Fluidum zu handeln, das nicht wirklich greifbar ist, sondern entgleiten muss, sobald man es festhalten möchte.

Diese radikale Gebundenheit an die Gegenwart führt auch dazu, dass das Ende der Möglichkeiten auch das Ende des *Für-sich* bezeichnet und damit den Tod des Menschen darstellt. Sartre selbst gelangt diesbezüglich zu der Feststellung, dass der Tod selbst, weil er abhängig ist von zufälligen Äußerlichkeiten nicht *meine* eigene Möglichkeit sein kann, aber eben als Nichtung all *meiner* Möglichkeiten auftritt, »die *selbst nicht mehr Teil meiner Möglichkeiten bildet*. So ist der Tod nicht *meine* Möglichkeit, sondern *eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt*.«⁹³

Der tote Mensch selbst wiederum, der keinerlei Möglichkeiten mehr hat, ist nun *an-sich*, da sein *Für-sich-sein* in der Gegenwart nicht mehr existiert. Insofern gilt für den gesamten Menschen nun das bereits zuvor für die Vergangenheit des Menschen Gesagte: Er ist *an-sich-seiend*. Es gibt für ihn keine neuen Entwürfe mehr, keine Nichtungen, keine Möglichkeiten.

Sartre schreibt das *Ich* also dem Seinsmodus zu, dem auch der Tod angehört. Üblich wäre eine andere Erwartung: Das *Ich* wird wohl eher mit dem Lebendigen, dem Veränderbaren verbunden als mit dem Statischem, dem Toten. Doch Sartres Betrachtungsweise erscheint schlüssig, wenn man seiner Konstruktion des *Ichs* folgt. Schließlich ist auch die Differenz zwischen *Bewusstsein* und *Ich* zu beachten. Explizit darauf zu verweisen, scheint notwendig, da im alltäglichen Gebrauch *Ich* und *Bewusstsein* häufig äquivalent bzw. unmittelbar zusammenhängend und damit austauschbar betrachtet werden, dann jedoch wäre einer der beiden Begriffe obsolet.

Das *Ich* verweist Sartre deshalb in den Bereich des *An-sich-seins*, weil es als vereinigender Pol der Erlebnisse nicht zum *Für-sich-sein* gehört.⁹⁴ Gehörte das *Ich* nämlich in den Seinsmodus des Bewusstseins, »wäre es für sich selbst sein eigener Grund in der Transluzidität des Unmittelbaren«,⁹⁵ womit es das wäre, was es nicht wäre, und nicht das wäre, was es wäre.⁹⁶ Dies jedoch scheint nicht der Seinsmodus des *Ichs* zu sein.

Das *Ich* stellt einen Bezugspunkt zur Vergangenheit des Menschen dar, Sartre drückt dies aus, indem er schreibt: »Das *Ich* bietet sich stets als vor dem Bewußtsein *gewesen* dar«,⁹⁷ darüber hinaus behauptet Sartre über das *Ich*, es sei im Besitz von Tiefen, die sich allmählich zu enthüllen haben.⁹⁸ Dies bedeutet also, dass die Rede vom *Ich* eine Genese impliziert, eine Entwicklung, die das Bewusstsein begleitet hat und daraus entsteht das *Ich*, welches einen selbstreflexiven Punkt für das *Für-sich* darstellt respektive einen selbstreflexiven Akt des *Für-sich* erfordert. Es ist also nicht das *Ich*, welches die Reflexion vollzieht, sondern das *Für-sich*, das auf das *Ich* Bezug nimmt, allerdings dergestalt, dass das *Ich* dem Bereich des objekthaften Seins angehört: Das *Ich* ist das *Ich*, und zwar indem es das ist, was es ist.

93 Ebd., S. 923.

94 Vgl. ebd., S. 212.

95 Ebd., S. 212.

96 Vgl. ebd., S. 212.

97 Ebd., S. 212.

98 Vgl. ebd., S. 212.

Bzgl. der zuvor angestellten Überlegungen scheint es sinnvoll, das *Ich*-Verständnis dergestalt zu begreifen: *Ich* ist insbesondere als Funktionswort zu sehen, welches es dem Sprecher ermöglicht, auf das eigene Selbst zu verweisen. Zunächst mag damit sogar primär eine innere Struktur bezeichnet sein, dies zeigen auch Aussagen wie *Ich habe grüne Augen* deutlich auf. Denn hier wird suggeriert, das *Ich* besäße einen Körper. Ob es nicht vielmehr so scheint, dass *ich mein Körper bin* muss noch erörtert werden. Hier ist allerdings vorerst die Verweisungsmöglichkeit auf das Innere eines Sprechers mithilfe der Verwendung des Wortes *ich* genannt. Dass *Ich* jedoch ähnlich dem Seelenverständnis eine Einheit im Körper ist, die im Bewusstsein als Instanz lenkt, scheint nicht zutreffend zu sein. Vielmehr scheint das *Ich* ein Produkt des Bewusstseins zu sein, wie Sartre ausführt. Dabei möchte er das *Für-sich* allerdings nicht als eine unpersönliche Kontemplation verstanden wissen.⁹⁹ Ihm ist daran gelegen, nicht das *Ich* als dasjenige zu begreifen, welches dem Bewusstseinsstrom die Selbstheit überhaupt erst verleiht, sondern umgekehrt, denn »das Bewußtsein in seiner fundamentalen Selbstheit ermöglicht unter gewissen Bedingungen die Erscheinung des Ego als das transzendente Phänomen dieser Selbstheit«¹⁰⁰ überhaupt erst. Das *Ich* wurde in Sartres Verständnis zu Unrecht zum Bewohner des Bewusstseins gemacht.¹⁰¹

Dass das Bewusstsein auch ohne *Ich* ein personales ist, sieht Sartre darin, dass es für sich als Anwesenheit bei sich existieren kann. Das Bewusstsein mache sich, sobald es auftauche, durch die reine nichtende Bewegung der Reflexion zu einem personalen Bewusstsein.¹⁰² Der Besitz des *Ego* dagegen sei kein Grund für die personale Existenz, sondern lediglich Zeichen der Persönlichkeit.¹⁰³ Allerdings bedeutet diese erste reflexive Bewegung auch eine zweite, und zwar die Selbstheit, die daraufhin folgt. In diesem Zusammenhang spricht Sartre von einem fortgeschrittenen Nichtungsgrad.¹⁰⁴ Hier muss beachtet werden, dass das *Für-sich-sein* stets mit einem Mangel behaftet ist, da es nicht das ist, was es ist. Es ist, wie Sartre schreibt, »selbst *dahinten*, außer Reichweite, in den Fernen seiner Möglichkeiten.«¹⁰⁵ Dieses *Dahinten-sein* bezeichnet Sartre auch als freie Notwendigkeit, wobei die Verknüpfung von *frei* und *Notwendigkeit* äußerst interessant ist und unmittelbar mit Sartres in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* aufgestellten Behauptung, der Mensch sei dazu verurteilt, frei zu sein,¹⁰⁶ einhergeht. Hinsichtlich der Freiheit ist Sartres Position auch deshalb so gewichtig, weil sie uns als Menschen keine Entschuldigungen mehr erlaubt:

»In der Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und folglich ist der Mensch verlassen, denn er findet weder in sich noch außer sich einen halt. Zunächst einmal

99 Vgl. ebd., S. 212.

100 Ebd., S. 212.

101 Vgl. ebd., S. 212.

102 Vgl. ebd., S. 213.

103 Vgl. ebd., S. 213.

104 Vgl. ebd., S. 213.

105 Ebd., S. 213.

106 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: ders.: *Der Existentialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays*. Hg. von von Wroblewsky, Vincent. Übersetzt von dems. Reinbek bei Hamburg 2014 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften. Band 4*), S. 145–192, hier S. 155.

findet er keine Entschuldigungen. Wenn tatsächlich die Existenz dem Wesen vorausgeht, ist nichts durch Verweis auf eine gegebene und unwandelbare menschliche Natur erklärbar; anders gesagt, es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit.«¹⁰⁷

Wobei Sartres Subjektivismus, den er als Existentialist haben muss, nicht mit dem Descartes' gleichgesetzt werden darf: Da der Existentialismus davon ausgeht, die Existenz gehe dem Wesen voraus, handelt es sich zunächst um eine individuelle einzelne Existenz. Doch Sartre führt in seinem Aufsatz aus, dass die Verantwortlichkeit des Menschen nicht auf seine strikte Individualität begrenzt sei, sondern für alle Menschen gelte,¹⁰⁸ weshalb er den Subjektivismus des Existentialismus folgendermaßen beschreibt: »Wenn wir sagen, der Mensch wählt sich, verstehen wir darunter, jeder von uns wählt sich, doch damit wollen wir auch sagen, sich wählend wählt er alle Menschen.«¹⁰⁹

Für die Frage nach dem *Ich* bzw. dem personalen Bewusstsein, bedeutet dies nun, dass jene Selbstheit, die der ersten Reflexion des Bewusstseins folgt, den zweiten wesentlichen Aspekt der *Person* konstituiert, wodurch Sartre seine Definition von *Person* darlegt, nämlich Person als freier Bezug zu sich.¹¹⁰ Doch, wie der kurze Blick auf *Der Existentialismus ist ein Humanismus* belegt, darf beim Betrachten der Seinsstrukturen Sartres der Andere nie aus dem Blick verloren werden, schließlich ist die Verantwortung des Individuums nicht auf sich und die eigene Person begrenzt: Der Andere ist in der Erfahrung unserer Lebenswirklichkeit stets präsent.

Insofern ist das *Ich* bei Sartre durchaus ein individuelles, wobei nicht die Frage nach dem individuellen Gehalt bei der Verwendung des Personalpronomens *ich* eruiert worden ist, sondern die Frage nach der Konstitution des *Ichs*, welches als Sein eines Menschen gemeint ist. Sartres *Ich* kann wohl als Produkt, als Ergebnis der Reflexion des Bewusstseins betrachtet werden. Das Bewusstsein hingegen ist primär, es existiert als Anwesenheit bei sich. Womit nun allerdings auch gesagt werden muss, dass das *Ich* zwar wie der tote Mensch dem *An-sich-sein* zufällt, doch die Totenstarre hat das *Ich* noch nicht erlangt, ist es doch dergestalt mit dem *Für-sich* verknüpft, dass dieses weiterhin Bezug auf das *Ich* und neue Erfahrungen bzw. Erlebnisse und Verhaltensweisen nehmen kann, insofern ist das *Ich* veränderbar. Nicht durch die eigene Aktion und Reflexion, sondern durch das Bewusstsein, denn solange das Bewusstsein existiert, kann es das eigene *Ich* entwickeln, gar kreieren. Der Tod hingegen bedeutet das Ende dieses reflexiven Vorgangs, ist somit vollkommen starr, daher zwar im selben Seinsmodus wie das *Ich*, jedoch nicht in derselben Situation.

Das *Ich* wird erst dann ebenso statisch, wenn man vom *Ich* eines Toten spricht, allerdings handelt es sich auch nicht mehr um das *Ich*, das dem reflexiven Akt des betreffenden *Für-sich-seins* unterliegt, sondern um ein *Ich*, auf das sich externe Bewusstseinsentitäten beziehen. Für das fremde *Für-sich-sein* ist der Andere in seinem Sein allerdings ohnehin immer *an-sich-seiend*; zumindest solange dieser erblickt wird und nicht der Blick

107 Ebd., S. 155.

108 Vgl. ebd., S. 150.

109 Ebd., S. 150–51.

110 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 213.

des anderen *Für-sich-seins* erlebt wird. Zudem wäre der reflexive Vorgang auch nicht dergestalt gegeben, wie er es bei dem Bewusstsein ist, das durch seine Selbstheit das *Ich* konstituiert. Wenn also ein externes *Für-sich-sein* auf das *Ich* eines anderen Bewusstseins Bezug nimmt, kann dieses *Ich* nicht identisch sein mit dem eigenen *Ich*, da die Wahrnehmung und die Verbindungen jeweils unterschiedliche sind.

Somit ist auch bei Sartre festzuhalten, dass es ein einfaches Verständnis von *Ich* als Bezeichnung für ein inneres Sein, einen Bewohner des Bewusstseins, nicht geben kann. Die Einfachheit, mit der im Alltäglichen vom *Ich* gesprochen wird bzw. mit der Verwendung *ich* zunächst anscheinend klare Verweisungsstrukturen verwendet werden, ist folglich kaum angebracht. Aus pragmatischen Gründen ist das Personalpronomen *ich* zwar durchaus nützlich, doch der Glaube, damit auch Klarheit über den Gegenstand der Verweisung zu haben, kommt eher einer Illusion denn einer Realität gleich. Wobei der Ausdruck *Illusion* wiederum nicht bedeutet, eine Realität des *Ichs* sei ausgeschlossen, lediglich die Simplität dieses Konstrukts sei damit angezweifelt: Wir meinen (fast) alle, zu wissen, was wir meinen, wenn wir *ich* (oder *wir*) sagen und meist gelingt die Kommunikation mittels dieser Ausdrücke auch, doch nur, wenn die Tiefen und Abgründe dieser Wörter für den Kommunikationsakt nicht entscheidend sind. Andernfalls ist das, was wir meinen zu wissen nämlich gar nicht mehr so hilfreich.

Ich und die Frage der Leiblichkeit

Dass das *Ich* nicht als bloßes innerliches Phänomen verstanden werden kann und darf, zeigt sich bereits an Aussagen wie *ich gehe in die Bibliothek*. Denn es ist für den Hörer einer solchen Aussage nicht zu erwarten, dass es sich hierbei um einen körperlosen Gang handelt. Wer lediglich in seiner Vorstellung einen Ort aufsuchen will, äußerst dies entweder explizit oder löst beim Hörer seiner Aussage Verwunderung aus, wenn er sich körperlich nicht in Bewegung setzt. Doch auch das Träumen ist kein körperloses Ereignis, jegliche geistige Aktivität ist an den Körper gebunden und lässt sich dort auch nachweisen.

Insofern scheint dem Verständnis vom *Ich* auch immer etwas Körperhaftes anzuhaften. Daher war auch hinsichtlich des *Ichs* die direkt vor diesem Exkurs zum *Ich* erfolgte Betrachtung der Wörter *Leib* und *Körper* notwendig. Welche Rolle der Körper nun im Rahmen Sartres Theorie bzgl. des *Ichs* aufweist, sei kurz eruiert, damit anschließend wieder zur unterbrochenen Textanalyse der *Vorrede* in *Also sprach Zarathustra* zurückgekehrt werden kann.

Sartre nennt drei ontologische Dimensionen des Körpers:

»Ich existiere meinen Körper: das ist seine erste Seinsdimension. Mein Körper wird vom Anderen benutzt und erkannt: das ist seine zweite Dimension. Aber insofern *ich für den Anderen bin*, enthüllt sich mir der Andre als das Subjekt, für das ich Objekt bin. [...] Ich existiere also für mich als durch den Andern erkannt – insbesondere gerade in meiner Faktizität. Ich existiere für mich als durch den Andern als Körper erkannt. Das ist die dritte ontologische Dimension meines Körpers.«¹¹¹

111 Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 619.

Für die Selbstwahrnehmung bedeutet der Körper:

»Das Für-sich-sein muß ganz Körper und ganz Bewußtsein sein: es kann nicht mit einem Körper *vereinigt* sein. Ebenso ist das Für-Andere-sein ganz Körper; es gibt da keine mit dem Körper zu vereinigenden «psychischen Phänomene»; es gibt nichts hinter dem Körper, sondern der Körper ist ganz und gar «psychisch».«¹¹²

Sartre geht bzgl. des Körpers davon aus, dass es zwei Seinsebenen gibt, auf welchen der Körper sich für das eigene Individuum befinden muss. Zunächst einmal bedeutet dies, dass es dem Bewusstsein unmöglich ist, den eigenen Körper von innen zu sehen, denn diese Innenschau wird stets durch Andere (Ärzte etc.) vorgenommen; und selbst wenn das Individuum den eigenen Körper durch bildgebende Verfahren sehen kann, so nimmt das Individuum hier selbst die Rolle des Anderen ein und sieht sich als *an-sich-seiend* bzgl. der körperlichen Innenschau. Auch fällt die Betrachtung der körperlichen Extremitäten, des Spiegelbildes etc. in die Objektebene. Jedoch, sobald es darum geht, berührt zu werden, ist der Körper für das berührte Individuum *für-sich-seiend*. Einerseits ermöglicht es der Körper dem Individuum durch den Sinnesapparat, das »Außerhalb« zu erfahren, andererseits entfaltet das Bewusstsein zum eigenen Körper, sobald dieser zum Gegenstand der Betrachtung wird, Distanzen, die ihn *an-sich-seiend* erscheinen lassen, obwohl der Körper wiederum notwendige Bedingung für die Existenz des *Für-sich-seins* ist. Dahinter, so das Zitat aus Sartres Text, gibt es keine Phänomene, die zu vereinigen wären. Für Sartre sind die genannten Seinsebenen unvereinbar.¹¹³ Weiter heißt es bei Sartre dann:

»Doch müßig wäre, anzunehmen, daß die Seele sich von dieser Individuation losreißen kann, indem sie sich durch den Tod oder durch das reine Denken vom Körper trennt, denn die Seele *ist* der Körper, insofern das Für-sich-sein seine eigenen [sic!] Individuation *ist*.«¹¹⁴

Es zeigt sich also, dass der Körper unmittelbar mit dem Bewusstsein verbunden ist, somit ist auch das *Ich*, welches vom Bewusstsein konstruiert wird als eine *an-sich-seiende* Struktur, die jedoch dennoch Veränderungen unterworfen sein kann, da Aktualisierungen im *Ich*-Verständnis bei einer flüchtigen Seinsstruktur nicht ausgeschlossen werden können, ebenfalls der Körper. Körper und *Ich* sind Bereiche, die zwischen den Seinsmodi oszillieren – was nicht zugleich bedeutet, diese seien zu vereinbaren –, sich jedoch nicht ausschließlich in der radikalen *für-sich-seienden* Sphäre des Bewusstseins bewegen. Allerdings ist der Körper auch kein *An-sich-sein* im *Für-sich-sein*, denn dann nämlich ließe er alles erstarren.¹¹⁵ Der Körper sei ebenso wie das *Für-sich-sein*; er sei die Tatsache, dass das *Für-sich-sein* nicht sein eigener Grund sei. Existieren oder sich-Situieren seien für das *Für-sich-sein* dasselbe, insofern teile der Körper die Situation des *Für-sich-seins*, da er sich jedoch andererseits mit der ganzen Welt identifiziere, weil er die totale Situati-

112 Ebd., S. 543.

113 Vgl. ebd., S. 543.

114 Ebd., S. 550.

115 Vgl. ebd., S. 549.

on für das *Für-sich-sein* und das Maß für dessen Existenz sei,¹¹⁶ sind beide Seinsmodi hier wiederum unterschieden und nicht identisch.

Weder das *Ich* noch das *Für-sich-sein* ist ohne den Körper möglich; zudem nimmt das *Für-sich-sein*, wie Sartre ausführlich darlegt, den eigenen Körper völlig anders wahr als den Körper des Anderen. Die biologische Innerlichkeit des Körpers ist bei der Rede von *meinem Körper* nur in den seltensten Fällen präsent und gemeint. Insofern ist auch die Verwendung des Ausdrucks *Ich* nicht immer vollumfänglich auf alle Aspekte des Körpers bezogen, da dem Sprecher, der sich damit auf das eigene Sein beziehen möchte, nicht auch der innere, biologische Körper stets gegenwärtig ist. Sogar der äußere Körper, mit dem das Individuum sich normalerweise identifiziert, wenn auch für manches verbunden mit erheblichen Konflikten, ist bei der Rede vom *Ich* nicht unbedingt mitgedacht, obwohl der Körper vom *Ich* nicht ausgeschlossen werden kann. Schließlich ist es der Körper, der spricht, der denkt und sich bewegt.

Über die Leiblichkeit, ohne Sartres Ausführungen zu den Dimensionen des Körpers in aller Ausführlichkeit zu eruieren, kann im Hinblick auf das *Ich* also behauptet werden, dass *Ich* den Körper zwar einschließt, dem Sprecher dies jedoch nicht immer bewusst sein muss. Das Psychische existiert den eigenen Körper, die Anderen entwickeln ebenso Bezüge sowohl zum eigenen als auch zum anderen Körper. Es liegt hier keine Verbindung vor, die erst hergestellt werden müsste: Bewusstsein und Körper sind dasselbe, sie können nicht separiert werden. Dennoch befindet sich das Bewusstsein auf einer anderen Seinsebene als der eigene Körper: Im Gegensatz zum eigenen Bewusstsein kann der eigene Körper als *an-sich-seiend* angeschaut werden. Das *Ich* ist letztlich – kurz gesagt – eine Folge der Selbstbezüge, die das *Für-sich-sein* auf sich und den eigenen Körper entwickelt. Insofern ist das *Ich* ein reflexives Konstrukt, das Körper und Bewusstsein vereint, ohne diesen zu entsprechen bzw. mit diesen identisch zu sein.

Fazit zum Ich

Nach den bislang vorgestellten Überlegungen zum *Ich* sei somit zusammenfassend gesagt, dass es sich bei dem *Ich* nach hier vertretener Ansicht um eine gemachte Konstruktion handelt, einen reflexiven Akt des *Für-sich-seins*, der sich auf die eigene Existenz bezieht, und zwar sowohl auf einer geistigen als auch auf einer körperlichen Ebene, die sich beide ohnehin gegenseitig stets einschließen. *Ich* bedeutet immer auch, dass ein Individuum die Fähigkeit hat, auf sich selbst zu reflektieren, während der Ausdruck *Individuum* für ein einzelnes Wesen den bereits behaupteten deskriptiven Charakter aufweist, der nicht zwangsläufig dieses selbstreflexive Vermögen enthalten muss; dieses jedoch auch nicht ausschließt. Das Personalpronomen *ich* ist im Regelfall pragmatisches Funktionswort, das die Komplexität des dahinterliegenden Konstruktes meist unberührt lässt. Die in dem Wort enthaltene Verweisungsstruktur, die dieses Gebrauchswort enthält, ist daher ein wichtiger Faktor, zudem jedoch ist damit die innere Sphäre des Menschen berührt, der Aufbau, die Ausgestaltung und die Konstitution des Psychischen insgesamt. Außerdem scheint über das *Ich* auch zu behaupten zu sein, dass dessen hier in aller Kürze dargelegte Struktur der Tradition des westlichen Kulturkreises entspringt. An-

116 Vgl. ebd., S. 549.

dere Kulturen mögen hierzu völlig andere Sichtweisen entwickelt haben. Andere Lebensformen hingegen weisen eventuell überhaupt kein Verständnis von einem wie auch immer geartetem *Ich* auf; man denke hierbei an Formen der kollektiven Intelligenz, wie sie bei manchen Insektenarten vorkommen. Denkbar ist darüber hinaus auch, dass es weitere Formen der kollektiven Intelligenz gibt oder geben kann, die der Mensch mittels seiner Wahrnehmungsfähigkeit überhaupt nicht bemerkt. Im Rahmen dieser Lebensbereiche scheint fernab der menschlichen Denkstruktur die Rede vom *Ich* u. U. obsolet zu sein.

2.3.3 Zarathustra und das Verständnis von *Seele* und *Geist*

In *Von den Verächtern des Leibes* lässt Nietzsche Zarathustra sagen: »[...] und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe«,¹ womit Zarathustra seine Position verdeutlicht – es ist nicht nur der Fall, dass gilt »Leib bin ich und Seele«² wie das Kind in dieser Rede von Zarathustra zitiert wird, d. h. es gilt nicht bloß die Einheit dieser beiden Begriffe. Der Leib ist darüber hinaus zunächst das Grundlegendere, denn wenn die Seele nur ein Wort für ein Etwas am Leibe ist, dann ist der Leib die Basis, zu der die Seele gehört und für die der Leib Voraussetzung ist.

Ebenso wird in dieser Rede der *Geist*, die »kleine Vernunft« als Werkzeug des Leibes betrachtet, gar als »Werk- und Spielzeug« der »grossen Vernunft«, welche der Leib selbst sei.³ Zarathustra sagt in diesem Zusammenhang: »Ich sagst du und bist stolz auf dieses Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, — dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut ich.«⁴

In diesen Worten ist die Ansicht enthalten, dass *Ich* etwas Getanes – d. h. auch etwas Gemachtes – darstellt, und zwar etwas leiblich Getanes. Das Sprechen vom *Ich* schafft alleine noch kein *Ich*, da ohne das Handeln des Leibes – und sei es nur mittels Sprache – kein *Ich* entstünde. Der fühlende Sinn und der erkennende Geist seien nun aufgrund ihrer Eitelkeit, so Zarathustra, daran interessiert, den Menschen dahingehend zu überreden, sie als aller Dinge Ende zu sehen, dabei liege hinter ihnen noch das *Selbst*.⁵ Das *Selbst* bediene sich des Sinnes und des Geistes, es heißt in der Rede gar: »Immer noch horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher.«⁶ Scheint das *Selbst* zunächst ein Ersatz für *Ich* und *Geist* darzustellen, schwindet dieser Eindruck im folgenden Absatz sogleich wieder, denn dort heißt es:

»Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.«⁷

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 39.

2 Ebd., S. 39.

3 Vgl. ebd., S. 39.

4 Ebd., S. 39.

5 Vgl. ebd., S. 39.

6 Ebd., S. 40.

7 Ebd., S. 40.

Entscheidend sind die letzten Worte in *Also sprach Zarathustra*, aus denen folgt: Das *Selbst* ist Leib, nicht bloßer Bewohner des Leibes. Auch im Nachlass Nietzsches aus der Zeitspanne November 1882 bis Februar 1883 findet sich eine entsprechende Stelle:

»Hinter deinen Gedanken und Gefühlen steht dein Leib und dein Selbst im Leibe: die terra incognita. Wozu hast du diese Gedanken und diese Gefühle? Dein Selbst im Leibe will etwas damit.«⁸

Das Selbst im Leibe wird hier zum unbekanntem Gebiet; d. h. das Selbst stellt eine unbekannte Dimension dar; dieser Gedanke kehrt in Nietzsches Texten häufig wieder; man rufe sich hierzu nur die Notwendigkeit, sich selbst fremd zu bleiben, ins Gedächtnis, welche in der Vorrede aus *Zur Genealogie der Moral* zur Sprache kommt.⁹ Doch aus der Sequenz des Nachlasses geht weniger als im Text aus *Also sprach Zarathustra* hervor, dass das Selbst Leib ist. Hier steht noch das Selbst im Leib und jenes Selbst im Leib *will* etwas. Zwar wird auch im Zarathustra-Text das Selbst zunächst als mächtiger Weiser, welcher den Leib bewohnt, vorgestellt, doch wird es anschließend als Leib bestimmt. Das Selbst wird dort zum Bewohner der eigenen Existenz: Es bewohnt das, was es ist, d. h. im Zarathustra-Text wird eindeutig bestimmt, dass der Leib nicht bloß eine Hülle für das Selbst ist. Dieser Gedanke, der Leib sei eine Hülle für das Selbst, muss nicht zwangsläufig aus dem Nachlass geschlossen werden, doch verbietet die dortige Notiz diese Interpretation noch nicht deutlich. Nietzsche verschärft diesbezüglich in *Also sprach Zarathustra* die Textpassage sichtbar. Auch will Zarathustra diesem Fehlschluss, Leib und Selbst seien voneinander zu trennen, nicht anheimfallen. Hier sei abermals auf Sartre verwiesen, der für das *Ich* eben auch die Vorstellung eines Bewohners innerhalb des menschlichen Bewusstseins ausschließt – sowie dies auch die moderne Neurowissenschaft als zentrale Leit- und Schaltstelle der menschlichen Psyche ablehnt. All das Leben, jegliches Sein ist ausgerichtet am Selbst, also am Leibe. Dass dieses Selbst eine unbekannte Komponente darstellt, spielt für seine Leiblichkeit zunächst keine Rolle. Wobei die Überlegung bzgl. des Selbst, welches im Leib wohnt und zugleich Leib ist, den Leib als Leib gewissermaßen vergeistigt, d. h. Leib ist gerade nicht eine bloße biologische Maschinerie, sondern eine existierende Individualität eines Selbstes. Und jenen, die ihren Leib verachten, unterstellt Zarathustra dennoch, ihrem Selbst zu dienen, denn das Selbst nutze *Ich* und *Geist* zu seinem Zwecke, folglich wolle das Selbst der Verächter des Leibes sterben und lenke deren Handeln zu diesem Ziele hin.¹⁰ Den Leib als Basis zu betrachten ist allerdings nicht bloß Standpunkt der literarischen Zarathustra-Figur, sondern Bestandteil der Philosophie Nietzsches. In einem nachgelassenen Fragment heißt es: »Wesentlich, vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtungen zu-

8 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883* 5 [31] (KSA 10), S. 225.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 577 und das Quartheft Z I 2, S. 34.

9 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 247.

10 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 40.

läßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist.«¹¹ Insofern muss bei der Betrachtung von Nietzsches Texten also stets berücksichtigt werden, dass auch dann, wenn er von Begrifflichkeiten aus einer scheinbar geistigen Sphäre spricht, der Leib als Grundlage für diese Erscheinung gilt.

Dies wiederum bedeutet nicht *per se* eine Abwertung oder Schmälerung von *Gedanken*, *Geist* oder ähnlichem, es bedeutet lediglich, dass auch das, was scheinbar immateriell ist, offenbar eine Materialität aufweist, nämlich die des Leibes, wodurch wiederum der Leib nicht als bloße geistlose Körperlichkeit existiert. Zwar wäre es an diesem Punkt durchaus auch interessant, eine genau Betrachtung der Quantentheorie hierzu einfließen zu lassen, doch wäre dies ein bodenloses Unterfangen. Allerdings kann mit Görnitz hierzu wenigstens festgehalten werden: »Das Bewusstsein erweist sich als eine spezielle Form der abstrakten Quanteninformation, und zwar die am höchsten entwickelte. [...] Damit kann dem Bewusstsein und allgemein allem Psychischem die gleiche Realität wie dem Materiellen zugesprochen werden.«¹² Die Trennung von *Geist* und *Körper* oder von *Leib* und *Seele*¹³ scheint also überhaupt nicht notwendig, da *Leib* und *Seele* eine biologische Einheit bilden, auch das *Psychische* basiert auf der Materialität, obwohl die Erscheinung, das Erfahren von *Gedanken*, *Geist* etc. aus der menschlichen Perspektive heraus etwas Anderes vermuten lassen. Allerdings soll dies wiederum auch nicht bedeuten, hierin liege nun eine Flucht in eine Materialität, die unsere Existenz als bloß biologisch-mechanische beschreibt, wodurch die Physik die Antworten auf alle Fragen bieten könnte. Die hier angestellten Überlegungen bedeuten, dass Geist und Materialität nicht einfach voneinander separiert werden können; beiden Sphären kommt eine Existenz zu, sie bedingen einander und wechselwirken miteinander. Der Körper ist eben gerade nicht bloß Materie und der Geist ist nicht bloß immateriell. Selbst wenn wir Bewusstsein mittels der Quanten erklären könnten – wobei es sehr fragwürdig erscheint, dass wir je unser eigenes Bewusstsein werden erklären können –, so hieße dies noch lange nicht, dass das Entdecken der materiellen Bausteine auch das Gebäude deterministisch erklären kann. Die Komposition und die Individualität, welche sich hieraus ergibt, entzöge sich jedweder Prognose und enthielte eine Eigendynamik, die sich nicht berechnen ließe. Es kann nicht behauptet werden, Materialität sei dem Geist grundsätzlich vorrangig. Gedanken, Phantasien, Träume etc. basieren zwar auf dem Leib, sind diesem jedoch nicht hierarchisch untergeordnet. Sowohl für die Materialität als auch für die Immaterialität lässt

11 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente August–September 1885 40 [15] (KSA 11)*, S. 635.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 643 und das Quartheft W I 7, S. 70.

12 Görnitz, Thomas: *Bewusstsein naturwissenschaftlich betrachtet und enträtselt. Ein Brückenschlag zwischen den Wissenschaften*. In: *Ich denke, also bin Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von Müller, Tobias und Schmidt, Thomas M. Göttingen 2011 (*Religion, Theologie und Naturwissenschaft*. Band 14. Hg. von Aus der Au, Christina, Drees, Willem B., Jackelén, Antje, Löhr, Gebhard und Peters, Ted) S. 47–67, hier S. 61.

13 Der Ausdruck *Seele* ist selbst mit erheblichen Bedeutungsvorstellungen aufgeladen, er soll hier zunächst jedoch nur als das *Psychische* begriffen werden, ohne die Vorstellungen einer *unsterblichen Seele* in religiösen oder platonischen Dimensionen zu enthalten.

sich die Existenz postulieren, wobei sich weder die Leiblichkeit dem Geiste zu unterwerfen hat noch der Geist dem Leib.

Die Andersartigkeit, die in der Vorstellung vom Leib-Seele-Dualismus zwischen diesen beiden Begriffen besteht, hätte nur dann Bestand, wenn das Psychische als etwas von Körper und Leib Losgelöstes, Unabhängiges betrachtet werden könnte. D. h. es müsste eine transzendente Realität bestehen, ein Ideenhimmel, ein christliches Jenseitigkeitsreich, das zwischen Himmel und Hölle oszilliert – oder ähnliches –, in der auch eine Form der substanzlosen Substanz existent wäre bzw. etwas, das fernab dessen liegt, was seitens wissenschaftlicher Untersuchungen im Rahmen des menschlichen Verstehenshorizontes angesiedelt wäre, für den Menschen selbst stets spekulativ bleiben muss. Wird eine solche Transzendenz nicht angenommen, so ist festzuhalten, dass ein Ich sowie das Psychische als Bedingung seines Entstehens die Leiblichkeit aufweist. Umgekehrt muss, da an die Ausdrücke *Ich* und *Psychisches* bereits komplexere Anforderungen als an bloße neuronale Funktionsabläufe in weniger hoch entwickelten Lebewesen gestellt werden, die Leiblichkeit ihre Bedingung nicht im Psychischen haben. Wohl haben auch Singers Schnecken¹⁴ ein Nervensystem, doch ist anzunehmen, dass ihnen ein höheres Bewusstsein fehlt. – Dies kann bei höher entwickelten Tieren nicht grundsätzlich behauptet werden, doch bleibt zu konstatieren, dass der Leib nicht zwangsläufig eine komplexe Psyche bedarf, die Psyche sowie das Entstehen eines lebendigen Ichs jedoch schon. Dass der Leib dennoch grundlegende Basis ist, stellt jedoch selbst noch keine radikale Neuerung dar, sondern postuliert etwas, das auch jenem klar sein dürfte, der eine unsterbliche Seele im Leib enthalten sieht.

2.3.4 Die Konsequenz für das *Genießen des Geistes*

Um nach diesen ausschweifenden vom *Geist* ausgehenden Überlegungen zurück zur *Vorrede* zu kehren, sei die Bedeutung des *Genießens des Geistes* zusammengefasst: *Geist* ist im Nietzsche-Kontext keine Entität, die unabhängig besteht, sie ist dem Selbst, also in letzter Konsequenz dem Leib, ein Werkzeug. Wie auch die Seele, die eben nicht nur etwas ist, das dem Leib anhaftet und abgetrennt werden kann. Seele und Geist sind auch in Zarathustras Lehren existent, also nicht bloße Illusionen, aber nicht als eigenständige, autonome Substanzen; sie sind durch den Leib bedingt und nicht ohne diesen zur unabhängigen Existenz befähigt; auch bringen sie nicht sich selbst in einem eigenständigen Akt hervor. Wenn Zarathustra also zehn Jahre seinen Geist genießt, dann genießt er nichts in einer leibesfernen oder gar leibesfeindlichen Sphäre Angesiedeltes, sondern die Leiblichkeit selbst ist Gegenstand des Genießens. Hierin unterscheidet sich Zarathustra von denjenigen Einsiedlern, die fernab der Menschennähe nach einer Spiritualität suchen, die sich loslöst von der Körperlichkeit, indem sie die Bedürfnisse des Leibes ignoriert. Zwar frönt Zarathustra im Gebirge und auch im weiteren Verlauf seiner Reden keinen hedonistischen Orgien, die alleine die gegenwärtigen sogenannten fleischlichen Gelüste der Leibesfreuden im Blick hätten, doch verfolgt er andererseits keine Askese, die dem Leib als Projektionsfläche für das sündhafte Begehren, sämtliche Freuden entziehen möchte. Zarathustra verneint weder den Leib noch das Leben, wenn er sich in die Einsamkeit zurückzieht. Er möchte dort weiser werden, als er es vor seinem Aufstieg

14 Vgl. Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*, S. 7.

war, doch seine Weisheit bedeutet gerade nicht eine dem Diesseits und damit dem Leben abgewandte Geistigkeit zu erlangen.

In Piepers Analyse zum ersten Teil der *Vorrede*, wird die Trennung von Geist und Materialität in gewisser Weise weiter aufrechterhalten. Sie verbindet den Untergang Zarathustras mit dem Untergehen des Geistes: Dies vollziehe sich im ewigen Kreislauf der Gegensätze, ähnlich der Sonne, die stets neu auf- und untergehe. Zarathustra müsse, nachdem er Geist geworden sei, wieder Mensch werden.¹ Das Untergehen des Geistes könne man nun in zweierlei Arten verstehen, zunächst als Verschwinden und Vernichtetwerden, wobei Pieper den Schiffsuntergang oder den Ausdruck vom Untergang des Abendlandes als Beispiele nennt, d. h. der Geist verliere sich dann, sobald er in die Niederungen des Materiellen hinabsteige. Die zweite Auffassung des Untergehens versteht sie dergestalt, dass das, was untergehe, nicht verschwinde, sondern in etwas Anderem aufgehe und somit darin bewahrt bleibe.² Hierbei hat sie das Werden im Blick, wenn sie schreibt: »So zeugt der eine Gegensatz den anderen unendlich fort. Das gilt auch für den Geist, der in der Materie als seinem Gegenteil untergeht, indem er in ihr aufgeht, was wiederum den Untergang der Materie bedeutet, die im Geistigen aufgeht und so fort.«³

Dieser zyklische Gedanke ist zwar nicht abzulehnen, anzumerken ist, zumindest in Verbindung mit den hier angestellten Überlegungen, dass die Gegensätzlichkeit von *Geist* und *Materialität* nicht als tatsächliche Gegensätzlichkeit postuliert werden kann. *Geist* und *Materialität* sind hier nicht nur im Sinne Heraklits in einer Widerspruchseinheit zu denken, der Geist selbst ist, wie die Rede *Von den Verächtern des Leibes* illustriert, Bestandteil der Materialität, hat seine Grundlage dort und kann ohne sie nicht entstehen. Allerdings bedeutet diese Abhängigkeit des Geistes, also der kleinen Vernunft, vom Leib, d. h. der *großen Vernunft*, nicht zugleich, dass der Geist schlichtweg identisch mit dem Leib ist. Gäbe es hierbei keine Differenz, so bräuchte es die Ausdrücke *Geist* und *Seele* nicht, da alles Leib wäre. Obwohl nun Geist nicht ohne Leib besteht, ist Geist etwas, das überhaupt erst die Reflexion und damit auch das Erfassen eines Seins, und zwar das des eigenen Seins, ermöglicht. Volker Gerhardt stellt in *Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes* darauf ab, dass Nietzsches Formel hier keinen Reduktionismus impliziere, da eben nicht der Leib selbst über das *Ich* verfügt, sondern die *große Vernunft* dazwischentrete: Das Selbst tut ich – ein Mittler tritt somit zwischen Leib und Ich.⁴ Wobei natürlich auch Pieper mit ihren zyklischen Überlegungen keine Gegensätze i. S. e. Leib-Seele-Dualismus vor Augen hat: Geist und Materie gehen bei ihr wechselseitig ineinander auf – und unter. Auch hieraus ergibt sich, dass das Voraussetzen der Materialität nicht zugleich die Geistigkeit aufhebt oder abstreitet. Gerhardt arbeitet hierzu heraus, dass wir die Position einer Dominanz der Vernunft gar nicht verlassen könnten, selbst wenn wir uns vollständig

1 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 33.

2 Vgl. ebd., S. 33.

3 Ebd., S. 33–34.

4 Vgl. Gerhardt, Volker: *Die »grosse Vernunft« des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von dems. Berlin 2012 (*Klassiker Auslegen*. Band 14. Hg. von Höffe, Otfried), S. 93–122, hier S. 113.

auf die Dominanz des Leibes einließen.⁵ Diese Paradoxie ergebe sich daraus, dass die *kleine Vernunft* gebraucht werde, um eine sinnvolle Rede von der *großen Vernunft* erst zu ermöglichen. D. h. sogar in der Abhängigkeit vom Leib bleibt auch der Leib noch von der *kleinen Vernunft* abhängig; andernfalls wäre die Existenz des Menschen lediglich die einer Schnecke, fernab jeglicher Reflexion.

Das *Ich* wiederum, wie nicht nur Gerhardt, sondern auch Pieper ausführt, ist ein Produkt dieses Vermögens: »Die große Vernunft, die ich tut, ist ein Selbst, und dieses Selbst ist insofern größer als die kleine Vernunft, die ich sagt, als seine Ordnungs- und Vermittlungsleistung sich auf das Menschsein als Ganzes erstreckt, wodurch das Ich als Produkt dieser Ordnungs- und Vermittlungstätigkeit des Selbst entsteht. Das Ich kann demnach dieses Ganze, aus dem es hervorgegangen ist, nicht mehr selber produzieren, sondern vermag sich nur noch als Ich zu bestätigen und auszusagen.«⁶ Weiter schreibt Pieper: »Im Akt der Selbstidentifikation schließt sich die Reflexion mit sich selbst zum Ich zusammen.«⁷ Es bleibt festzuhalten, dass die Leiblichkeit, die als Ausgangspunkt und als Ursprung für die *kleine Vernunft* des menschlichen Seins gilt, nicht alles ist, was den Menschen auszeichnet, sondern er sich aufgrund seines Vermögens zur Reflexion von den besagten Schnecken abhebt. Der Fehler liegt nicht darin, die Differenz von *Leib* und *Geist* anzumerken, sondern in der Trennung von *Ich* und *Selbst*, insbesondere dort, wo die Unterstellung herrsche, das *Ich* habe sich selbst reflexiv zu erzeugen vermocht, sei damit also sein eigener Ursprung, obwohl Sinnlichkeit und Verstand gerade keine selbstständigen Vermögen seien, sondern durch das Abstrahieren von der einheitsstiftenden Tätigkeit des Leibes erst entstanden seien.⁸ Das *Ich* wird vom Selbst, d. h. vom Leib, kreiert, es ist nicht autonom, sondern sogar gänzlich abhängig von der *großen Vernunft* des Leibes – die wiederum, und dies soll nicht unterschlagen werden, auch auf die *kleine Vernunft* angewiesen ist, um überhaupt zur Sprache zu kommen.

Zarathustra als rein geistige Entität im Gebirge wahrzunehmen, der sich erst durch den Abstieg wieder materialisiert, da er wieder Mensch werden will, impliziert auch eine Hierarchie zwischen Geist und Leib, die in Zarathustras Rede *Von den Verächtern des Leibes* gerade nicht in dieser Weise gedacht zu sein scheint, schließlich ist es stets der Leib, der die Triebfeder und den Ursprung darstellt. Innerhalb einer zyklischen Bewegung, wie Pieper sie vorstellt, ist allerdings auch anzumerken, dass hierbei dann doch nicht jene stringenten Hierarchien bezeichnet sein können, die das Auf- und Absteigen zunächst zu enthalten scheint. Schließlich bedeutet ein Kreis (dies zeigt sich schon in der idealisierten Vorstellung der Tafelrunde des Sagenkönigs Artus⁹) auch, dass alle

5 Vgl. ebd., S. 100.

6 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 152.

7 Ebd., S. 152.

8 Vgl. ebd., S. 152.

9 Auch wenn hierbei auch immer darauf verwiesen werden muss, dass die einzelnen Punkte untereinander mehr Nähe aufweisen können, so ist zum Beispiel derjenige, der direkt neben dem Herrscher sitzt, wieder in einer anderen Stellung als derjenige, der ihm gegenüber sitzt. Doch scheint die Tafelrunde bzw. der Kreisgedanke nicht unbedingt aus der Perspektive der Sitzordnung heraus zu beurteilen zu sein, sondern auch im selben Abstand aller Punkte (Sitze) zu einer Mitte hin, insofern wären alle bzgl. der Mitte in der gleichen Position, die Mitte selbst wäre der einzige Punkt, der zu jedem Punkt des sie umschließenden Kreises die gleiche Distanz aufweist; aber als Mitte eines Kreises wiederum kommt der Mitte eine besondere Position zu.

Punkte auf der gleichen Ebene liegen. Insofern soll nicht behauptet werden, Pieper propagiere in diesem Zusammenhang eine hierarchische Struktur, das vollzieht sie mit diesem Gedanken nämlich nicht. Dennoch wird durch die Zuordnung eines geistigen Zarathustras zur Höhe und die Verbindung des Materiellen mit dem Abstieg im allgemeinen Verständnis von *Auf-* und *Abstieg* ein *Besser* und ein *Schlechter* zumindest indirekt transportiert. Diese Trennung von Geist und Materialität, auch wenn sich die Gegensätze zyklisch letztlich bedingen, ist in Zarathustras Rede *Von den Verächtern des Leibes* so nicht zu erkennen. Vielmehr treten die beiden Gegensätze als Einheit auf, sind Geist und Seele in dieser Rede jeweils Werkzeuge des Leibes. Der Gegensatz wird damit zu etwas Gemachtem, nicht zu etwas Bestehendem, ist daher eigentlich keiner und insofern ist es auch keine rein geistige Entität in der Zarathustra hoch oben im Gebirge existiert. Er ist nach wie vor auch in der Materialität verhaftet, allerdings fernab von den Menschen, der Kommunikationssituation entzogen und somit mit sich selbst und seinen Gedanken alleine. In dieser Zurückgezogenheit hat er zwar die Gelegenheit, sich ohne die Ablenkungen in der sozial regen Welt mit sich zu beschäftigen, seinen Gedanken nachzugehen; dadurch wird er jedoch nicht der Materialität enthoben, er wird nicht Geist, sofern das bedeutet, er verlasse die Sphäre der Materialität. Er wird allenfalls insofern Geist, als er dennoch Leib bleibt, sich in der Einsamkeit jedoch eines der Werkzeuge des Leibes bedient. Aus diesem Grunde scheint auch der Sartre'sche Seinsmodus des *Für-sich-seins* für diese Gebirgseinsamkeit passend, da hier zwar die geistige Bewusstseins-sphäre berührt ist, diese jedoch nicht der Leiblichkeit entzogen sein muss – ihr gar nicht entzogen sein kann.

Zarathustra ist in seiner Einsamkeit der Materialität nicht enthoben, wenn er seinen Geist genießt, genießt er seinen Leib, sein Leben. Als menschliches Wesen ist er an den Leib gebunden, d. h. auch all das, was mit *Psyche*, *Geist* und *Seele* in Verbindung steht, existiert als körperliches, leibliches Sein.

2.3.5 Die Verwandlung des Herzens

»Endlich aber verwandelte sich sein Herz, —«¹ heißt es im Anschluss an das zehnjährige Genießen seines Geistes. *Endlich* weist zunächst die Wortbedeutung ›endgültig‹ auf, später dann ›endgültig, entschlossen‹ und ›beharrlich, eifrig‹; außerdem bedeutet es ›am Ende kommend‹ und auch ›schließlich‹ sowie ›räumlich oder zeitlich begrenzt‹.²

Wenn sich Zarathustras Herz also *endlich* verwandelt, dann markiert dies auch einen Schlusspunkt, und zwar dergestalt, dass sich etwas an einen Vorgang anschließt. Die Verwandlung des Herzens ist eine Folge der Dekade des Geistgenusses. Damit ist jedoch auch der Genuss des Geistes Voraussetzung dafür, dass Zarathustras Herz sich überhaupt verwandeln kann. Zu dieser Bedeutung, ein Vorgang neige sich hier dem Ende zu, gesellt sich jedoch auch das Spektrum eines Eifers oder einer Beharrlichkeit. Es könnte für das Herz, das auf die Figur Zarathustra verweist, behauptet werden, der Verwandlung sei ein Streben vorangegangen, das zum Zeitpunkt des ersten Teils der *Vorrede* zur beharrlichen, eifrigen Verwandlung führt, und zwar resultierend aus einem

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

2 Vgl. zu diesen Ausführungen und Bedeutungs-nennungen *Ende* (*endlich*) in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 272.

ebenso beharrlichen und eifrigen Streben. Zumindest kann dieses emsige, stetige Streben nicht gänzlich ausgeschlossen werden; es ist hier somit auch wieder die Bewegung betont, da ein Streben eine solche Bewegung impliziert.

Allerdings heißt es im Text nicht *endlich verwandelte sich Zarathustras Herz*, sondern *endlich aber verwandelte sich...* Folglich ist zu eruieren, inwiefern *aber* das Wort *endlich* hier in seiner Bedeutungsentfaltung modifiziert.

Das kleine Wort *aber* verändert möglicherweise die Bedeutung von *endlich*. Der Blick auf die Wortbedeutung von *aber*³ lässt folgenden Schluss für *endlich aber* zu: Auch die Wiederholung hinsichtlich der Verwandlung spielt eine Rolle, denn schon im Althochdeutschen bedeutet es als Adverb ›noch einmal, wieder‹.⁴ Es drückt als Konjunktion ebenfalls, wohl aufgrund der Wiederholung, auch einen Widerspruch oder Gegensatz aus. Es kann also vermutet werden, das Zarathustras Herz, das schließlich bis zu seinem dreißigsten Jahr unter den Menschen weilte, nicht die erste Verwandlung durchlebt, wenn es sich nach der Dekade der Einsamkeit im Hochgebirge *endlich aber* verwandelt. Doch neben dieser Spekulation auf eine vorhergehende Verwandlung des Herzens ist insbesondere der Aspekt des Widerspruchs bzw. der Gegensätzlichkeit zu beachten, da jener sich sehr prominent im Bedeutungsspektrum des Wortes präsentiert. Beinahe in jeder Verwendungsweise des Wortes *aber* wird die Gegensätzlichkeit oder das Einleiten eines Widerspruchs erwähnt, sie scheinen immanent zu sein. Im vorliegenden Satz scheint das *Aber* allerdings insbesondere mit den Erwartungen zu spielen. Wenn sich das Herz *endlich* ohne *aber* verwandelt, so scheint es, als liefe die gesamte Dekade stringent darauf hinaus, dass sich an deren Ende das Herz verwandelt. Die Verwandlung des Herzens wäre dann also von Anfang an konkret angestrebtes Telos. *Endlich aber* spielt auf das Unerwartete an. Zarathustra geht nicht planerisch ins Gebirge, um sein Herz zu verwandeln. Zwar ist jene Verwandlung dennoch die Folge seines Aufstiegs in gebirgige Höhen, doch keine, die er mittels rationaler Planung anstrebte. Sie vollzieht sich. Hiermit ist nicht zuletzt auch das gegenwärtige im menschlichen Sein unterstrichen. Es heißt nicht, nach zehn Jahren Geistgenusses in der Einsamkeit wird der Aufgestiegene zu einer Weisheit gelangt sein, die sein Herz sich verwandeln und ihn wieder hinab zu den Menschen steigen lässt. Zarathustras Herz verwandelt sich unerwartet, dennoch aufgrund seiner zehnjährigen Distanz zu den Menschen, in einem ungeplanten Augenblick. Mit dieser Verwandlung liegt nicht ein *Endlich* im Sinne eines *Schließlich als logische Folge* vor, aber diese Verwandlung ist Ursache dafür, dass Zarathustra seine Höhle im Gebirge aufgibt und seinen Untergang einleitet. Begleitet wird er hierbei von einer gewissen Widersprüchlichkeit, die wohl nicht nur Zarathustra, sondern dem Menschen insgesamt immanent zu sein scheint; wobei jene Widersprüchlichkeit durch den Ausdruck *aber* mittransportiert wird, ohne hier explizit zu werden. Sowohl die Verwandlung als Folge des Aufstiegs als auch der Abstieg als Folge der Verwandlung sind nicht vorgegeben, sie sind jeweils keine für jedes Individuum zwingende Konsequenz. Sie sind hingegen eng verbunden mit der konkreten Individualität Zarathustras, sind spezifische Folgen eben genau dieser Figur, deren Handeln, Denken und Tun.

3 Vgl. *aber* ebd., S. 35–36.

4 Vgl. *aber* ebd., S. 35.

Wichtig bei dieser Verwandlung ist allerdings, dass es nicht Zarathustra selbst ist, der sich verwandelt, sondern eben das Herz Zarathustras verwandelt sich selbst; es scheint sich hierbei um ein autonomes Agieren des Herzens zu handeln. Dem Herzen Zarathustras kommt ohnehin eine besondere Rolle zu, da Zarathustra häufig seine Zwiesprache an sein eigenes Herz richtet. Es wäre jedoch falsch, anzunehmen, Zarathustra und sein Herz seien voneinander getrennte Einheiten, die ähnlich der dualistischen *Leib-Seele*-Vorstellung nur temporär miteinander koexistieren und von einander trennbar wären. Zarathustra und sein Herz sind eine Person, ein Leib, der zugleich auch ein Geist ist; untrennbar miteinander verbunden.⁵ Dennoch hat es natürlich eine Bedeutung, wenn sich das Herz verwandelt und nicht Zarathustra selbst. Ebenso wie es eine Bedeutung hat, wenn Zarathustra mit seinem Herzen bzw. zu seinem Herz spricht und nicht zu seinem Geist, seinem Auge oder seinem Gehirn. Das Herz steht für etwas, ist repräsentativ. Doch inwiefern ist es das?

Die assoziative Annäherung an das Wort *Herz* führt in der heutigen Sprachwelt recht schnell zu dem Wortfeld *Liebe*, was zunächst auch naheliegend scheint, wird Zarathustra doch auch bald dem Einsiedler gegenüber seine Liebe zu den Menschen erklären.⁶ Doch der Begriff des Herzens ist nicht erfasst, wenn lediglich Liebe und Emotion berücksichtigt werden. Primär bezeichnet *Herz* ein äußerst wichtiges menschliches Organ, ohne das der Mensch nicht bzw. nicht lange überleben kann. Das Herz ist für das Leben obligatorisch, es ist ein zentraler Aspekt des Körpers. Eine Niere mag ausfallen, ein Lungenflügel irreparabel geschädigt sein – sogar das Gehirn selbst kann die Verletzung mancher Areale kompensieren und das Leben weiterhin ermöglichen, zum Teil auch ohne schwerwiegende Beeinträchtigungen – das Herz hingegen weist weder ein »Ersatzorgan« wie die Niere auf noch kann es halbseitig entnommen werden, wie dies beim Gehirn zumindest bei sehr jungen Menschen möglich ist, ohne Einschränkungen für das spätere Leben zu erwarten. Allenfalls Schrittmacher, Herzklappenprothesen, Bypässe oder gar Transplantationen mögen in der gegenwärtigen Zeit lebenserhaltend oder -verlängernd sein; der Körper selbst kann den Ausfall dieses Organs mit keiner Strategie kompensieren.⁷ Diese körperliche Betrachtung des Wortes illustriert, welche Bedeutung das Herz für das menschliche Leben aufweist. Ein pulsierendes Herz ist Symbol für die Lebendigkeit und ohne den Herzschlag schwindet auch jegliches Leben aus dem betreffenden Individuum.⁸

5 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Von den Verächtern des Leibes*. In: *ders.: Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 39–41.

6 Vgl. Nietzsche Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 13.

7 Dies gilt auch für andere Organe wie z. B. die Leber, doch wirkt der Ausfall des Herzens radikal und unmittelbar: Wenn das Herz nicht mehr schlägt, bleiben allenfalls noch Minuten des Lebens und keine Stunden mehr; und im Gegensatz zu einem Herzinfarkt kann ein Leberinfarkt überlebt werden, wenn einige Leberzellen den Infarkt intakt überstehen. Beim Herzen reicht es nicht aus, einige wenige überlebende Zellen zu wahren: Es muss ein großer Teil des Herzens funktionsfähig bleiben, um das Leben zu gewährleisten.

8 Andererseits muss für die moderne Medizin, die Nietzsche noch nicht kannte, konstatiert werden, dass der sogenannte *Herztod*, der mittlerweile vom *Hirntod* differenziert wird, nicht zwangsläufig den Tod für das Individuum bedeutet. Beim Herztod kann das Leben mittels medizinischer Eingriffe noch gerettet werden; der Hirntod hingegen bedeutet, dass ein Individuum, auch wenn es noch maschinell durch Beatmaßmaßnahmen am Leben gehalten wird, in seiner Existenz ein Ende ge-

Interessant bei diesem Aspekt ist auch, dass das Herz das Organ ist, das eine Rekursion steuert; hier fließt der Blutkreislauf nicht nur hindurch, er wird vom Herzen aktiv initiiert, denn ohne das Pumpen des Herzens gibt es keinen Blutfluss und damit keinen Sauerstoff im Leib, kein Leben. Allerdings ist das Herz selbst wiederum ebenso von diesem Kreislauf abhängig, d. h. wenn es pumpt, der Kreislauf jedoch anderweitig unterbrochen ist, besonders radikal bei einer Verletzung der *aorta abdominalis*, die fast immer zum Tode führt, kann das Herz selbst ebenfalls nicht weiter existieren. Es steht also nicht außerhalb dieses Zirkels, von wo aus es den Zirkel lediglich startete: Es ist eingebunden, Teil davon und von der Funktionalität des Kreislaufes auch existenziell abhängig, gleichsam den übrigen Körperteilen, die in Abhängigkeit zu einem funktionierenden Herzen stehen.

Außerdem ist das Herz auch das Organ, welches das Gehirn, das mit dem spezifischen menschlichen Sein, d. h. der Bewusstseinsfähigkeit, immanent verbunden ist, mit Blut versorgt. Die Versorgung mit Blut bedeutet zugleich, die Versorgung mit Sauerstoff; natürlich besteht auch hier wieder eine gegenseitige Abhängigkeit: Ohne Gehirnfunktion kein Atem, kein Herzschlag, kein Leben. Das Herz gehört als entscheidender Faktor zwei Kreisläufen an: Dem großen, in die Peripherie gehenden Blutkreislauf, der auch das Gehirn mit Sauerstoff versorgt, und dem kleinen Blutkreislauf zwischen Herz und Lunge, in welchem das Blut mit neuem, von außen kommendem Sauerstoff angereichert wird.

Neben der biologischen Lebendigkeit sowie dem Herzen als Lebenssymbol ist das Herz stets verbunden mit dem Sitz der Empfindungen und es Mutes.⁹ Mit dem Empfinden berühren wir auch wieder der Themenkomplex der Liebe, allerdings nicht unmittelbar; wir finden in der Wortbedeutung von *Herz* all die Facetten der Gefühlswelt vor. Zarathustra wurde Mut bereits zuvor zugeschrieben, und zwar in Verbindung mit seinem Auszug in die Fremde und den Aufstieg in die gefährvolle Hochgebirgsluft in der Exposition des Textes. *Mut* ist jedoch nicht lediglich an eine tapfere Gesinnung geknüpft, sondern auch an den *Willen* selbst. Um der Gefahr entgegenzutreten, bedarf es auch eines Individuums, das willens hierzu ist. Insofern – wenn der Mut Zarathustra einst wegführte von den Menschen – heißt dies auch, dass der Sitz jenes Mutes sich notwendig verändern muss, um einen Antrieb zu generieren, der Zarathustra wieder zu den Menschen führt.

Nicht unbeachtet bleiben soll der Aspekt der ›Kraft‹, welcher mit dem Herzen verbunden ist, und zwar als Lebenskraft (Herz und Leben als Einheit) sowie als *Mut* und als *Wille*. Sowohl *Mut* und *Wille* erfordern eine Kraft zur Überwindung bzw. zur Durchsetzung. Zarathustra weist jene Kraft auf, er trägt Mut und Willen in sich, wenn er aus der Heimat in die ungewisse Fremde ins gefährvolle Gebirge geht. Wir können in diesen Grenzüberschreitungen auch die Selbstüberwindung feststellen.

Die Verwandlung vollzieht sich folglich nicht lediglich hinsichtlich eines Gefühls der Liebe – der menschenferne Einsiedler stößt durch jene Verwandlung nicht plötzlich auf seine Menschenliebe. Zarathustras Wille, Zarathustras Gemüt, auch Zarathustras Einstellung verändern sich, indem das Herz sich verwandelt.

funden hat. Zumindest muss für den derzeitigen Stand der Medizin festgehalten werden, dass ein totes Gehirn und das darin zu verortende Bewusstsein nicht mehr zu reanimieren sind.

9 Vgl. *Herz* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 470.

Allerdings kann im Rahmen einer Verwandlung die Veränderung nun nicht so weitreichend sein, dass nicht mehr dasselbe vorliegt. Dann nämlich ginge auch die Identität verloren. Wenn aber das, was sich verwandelt hat, nach der Verwandlung nicht mehr vorliegt, dann handelt es sich auch nicht um eine Verwandlung. Bei der Verwandlung nämlich muss die Identität erhalten bleiben: Gregor Samsa ist nach seiner Verwandlung »zu einem ungeheueren Ungeziefer«¹⁰ immer noch Gregor Samsa, aber in Gestalt eines Käfers.

Zarathustras Herz bleibt also trotz seiner Verwandlung mit sich selbst identisch, allerdings ist es danach anders ausgerichtet. Die Verwandlung des Herzens könnte daher als eine emotionale Willensverwandlung betrachtet werden. Einen Grund für die Verwandlung liefert der Text jedoch nicht; der Verwandlung haftet – ebenso wie jener des Gregor Samsas – stets etwas Irrationales, gar etwas Mysteriöses an. Sie bleibt für den Leser unerklärlich; und auch für Zarathustra selbst scheint sie nicht zu begründen zu sein. Allerdings ist wohl eine gewisse Erwartbarkeit vorhanden (*endlich*), zugleich jedoch auch das ungeplante, eben nicht zu erwartende Moment dadurch, dass das Wort *aber* auf *endlich* folgt.

Über die Verwandlung ist damit zu konstatieren, dass sie unerklärlich bleibt; damit auch die Motivation Zarathustras, wieder hinab zu den Menschen zu steigen sowie die Katastrophe der Tragödie, die damit eingeleitet wird, im Dunkeln bleiben muss. Die Ursache hierfür liegt zwar in der Verwandlung des Herzens; wodurch diese jedoch initiiert wurde, bleibt offen. Zarathustra selbst wird in seiner Rede an die Sonne zwar das Überdrüssig-Werden an seiner Weisheit für seinen Niedergang nennen, doch ist hierbei anzumerken, dass Überdruß und Überfluss eigentlich keine Motivation begründen, Handeln wird in der Regel angestoßen durch ein Mangelempfinden.

Die Problematik um die Frage der Motivation beschreibt auch Robert B. Pippin in *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Er schreibt hierzu: »We are given no real explanation for the decision, but Zarathustra meets a hermit who asks him why he is returning.«¹¹ Auf jenen Fragesteller wird bei der Betrachtung des zweiten Teils der *Vorrede* noch einzugehen sein, denn wie Pippin richtig konstatiert, ist die Antwort, die Zarathustra auf diese Frage gibt, zu oft übersehen worden: »Zarathustra's answer (one that is almost completely neglected in commentaries) is simply, ›I love mankind‹.«¹² Pippin zitiert hier die ins Englische übersetzte Antwort Zarathustras an den Heiligen: »›Ich liebe die Menschen.«¹³ Pippin wird den Gedanken der Liebe, des Eros', an dieser Stelle nun weiter anhand von *Zur Genealogie der Moral* verfolgen. Im hier vorliegenden Zusammenhang ist jedoch wichtig, dass auch Pippin die Schwierigkeiten der Begründung der Motivation Zarathustras zu Beginn des Textes bemerkt. Er wirft allerdings der Blick in den zweiten Teil der *Vorrede* und findet hier etwas, das Zarathustras Untergang durchaus adäquat begründen kann; schließlich ist die Liebe Triebfeder für unzählige Taten der Menschen. Warum also sollte nicht auch Zarathustra durch die Liebe motiviert sein? Wenn im ersten

10 Kafka, Franz: *Oxford Quartheft 17 (Die Verwandlung)*. In: *Historisch-Kritische Ausgabe sämtlicher Handschriften, Drucke und Typoskripte*. Hg. von Reuß, Roland und Staengle, Peter. Frankfurt am Main 2003, S. 4.

11 Pippin, Robert B.: *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago Press 2010, S. 13.

12 Ebd., S. 13.

13 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 13.

Teil der *Vorrede* über die Motivation des Untergangs Zarathustras spekuliert wird, so sollte die Liebe neben dem Überfluss und dem Überdruß nicht unbeachtet bleiben. Denn Zarathustras Antwort, die er dem Heiligen gibt, ist eine deutliche. Aufgrund dieser Antwort kann die Liebe auch als Basis des gesamten Textes behauptet werden; sie ist der Grundstein, auf welchem Zarathustra seinen Versuch der Vermittlung aufbaut.

Bezüglich der aufgestellten Hypothese, *Also sprach Zarathustra* stelle das Scheitern der Kommunikation zur Schau, ist die Feststellung der Unerklärbarkeit der Motivation Zarathustras unbefriedigend. Denn wenn Zarathustra seine Lehre nicht vermitteln kann, was im Untertitel bereits anklingt, und möglicherweise bereits darum weiß, so ist es von großem Interesse, zu wissen, weshalb er den Abstieg dennoch wagt. Insofern bietet der Blick auf Zarathustras Antwort im zweiten Teil der *Vorrede* eine etwas befriedigendere Überlegung. Wir müssen folglich über Zarathustras Motivation nicht bloß spekulieren, sondern erhalten vielmehr mit Zarathustras eigenen deutlichen Worten, die er einem Anderen, nämlich dem Heiligen, auf die Frage nach seiner Motivation gibt, eine Antwort auf eben diese Frage. Und jene Antwort wiederum verweist auf die Liebe Zarathustras zum Anderen.

Hinsichtlich des Wissens Zarathustras über sein eigenes künftiges Scheitern sei noch eine Überlegung angestellt. Denn nachdem er auf dem Marktplatz bemerkt, wie wirkungslos seine Rede bleibt, überlegt Zarathustra sich eine Vermittlungsstrategie: Er will nicht zu der Menge reden, sondern zu Einzelnen, die er aus der Herde herauslocken möchte.¹⁴ Wer sich eine Vermittlungsstrategie überlegt, geht gemeinhin nicht davon aus, in der Vermittlung bereits gescheitert zu sein. Daher kann nicht behauptet werden, dass Zarathustra in seiner Weisheit bereits um die Unmöglichkeit der Vermittlung seiner Weisheit weiß.¹⁵ Wüsste er dies schon zu Beginn seines Gangs zu den Menschen, dann stellt sich nämlich die ganz drängende Frage, weshalb er überhaupt noch überlegt, wie er die Vermittlung gestalten wird. An diesem Punkt der *Vorrede*, im ersten Teil des dritten Satzes, kann zunächst nur festgehalten werden, dass nicht klar ist, weswegen Zarathustras Herz sich verwandelte und dass diese Verwandlung etwas an der Einsamkeitssituation im Gebirge verändern wird. Die Verwandlung, so zeigt der folgende Text, weckt das Entstehen des Bedürfnisses, zu den Menschen zu gehen, obwohl Zarathustra sich im Überfluss situiert sieht und Überfluss, wie bereits erwähnt wurde, eine Bedürfnislosigkeit impliziert: Wer im Schlaraffenland lebt, hungert nicht. Jedoch – dies darf gemutmaßt werden – ist aufgrund des Untertitels des Werkes denkbar, dass Zarathustra sein Scheitern zwar nicht wissend voraussieht und erwartet, dieses aber zumindest ahnt oder in den Bereich des Möglichen setzt und somit sein Schlaraffenland nicht blauäugig-naiv verlassen wird, zumal das Scheitern möglicherweise sogar obligat für eine aufrichtige Begegnung ist.

Um die Zarathustra-Figur sammeln sich nach den einleitenden Sätzen Aspekte, die für den Text selbst wichtig sind, nämlich die des Mutes, des Willens, der Kraft und auch der Empfindung. Nicht die Rationalität bestimmt die Entscheidungen, sondern die Ebene der

14 Vgl. ebd., S. 25–27.

15 Oder er weiß bereits um den folgenden Schritt bzw. ahnt, dass sein mögliches Scheitern nicht das Ende des Kommunikationsversuches insgesamt bedeutet.

Empfindungen, Zarathustras Auf- und Abstieg gehen somit über die bloße Vernunft hinaus. Durch die Irrationalität der Verwandlung ist dies nochmals markiert, allerdings heißt dies wiederum nicht, dass Zarathustra als wilde Furie im reinen dionysischen Rausch in das Leben der Menschen einkehrt oder gar einfällt. Zum einen verbindet sich das dionysische Element in Nietzsches philosophischem Werk stets auch mit dem klaren, apollinischen, da sonst alles im Rausch unterginge. Zum anderen zeigt die Figur Zarathustra selbst, dass sie die Weisheit, die sie transportieren will, durchaus in eine Form setzt, nämlich die der Sprache, die auch dazu dient, auf eine rationale Weise, Inhalte zu vermitteln. Wobei genau hier ein Problem enthalten ist: Wie soll im Medium der Sprache etwas überbracht werden, das dieses Medium überschreitet? Während die Musik in der Lage ist, auch das Dionysische¹⁶ zum Anderen zu bringen, zumindest sofern man Nietzsches Argumentation hierzu folgen mag, fehlt der Sprache jenseits der Musik diese Fähigkeit. Weswegen es Nietzsche zur Zeit seines Tragödienbuches daran gelegen ist, »so gut es geht, mit Sprache, Gedanken und Begriffen zu musizieren.«¹⁷ Wobei er diesen ästhetischen Anspruch auch später nie gänzlich aufgibt, obwohl die Distanz zu Wagner, der ihm unter anderem Inspiration für das Tragödienbuch war, mehr und mehr wächst. Das Problem spitzt sich auch darin zu, dass die Sprache selbst Gegenstand der Vermittlung ist, es soll auch das als Instrument zur Vermittlung Benutzte vermittelt werden. Mit seiner Weisheit versucht Zarathustra also auch etwas zu transportieren, das der dionysischen Sphäre entspringt und dies bedeutet, dass er damit die Ebene der Wörter verlassen müsste, um das zu überbringen Gewollte zu vermitteln. Wer aber dieses Unterfangen wagen will, scheint wiederum einen kräftigen, virulenten Willen und Mut in sich tragen zu müssen, da er andernfalls ob der Aussichtslosigkeit dieses Vorhabens kaum den ersten Schritt in diese Richtung gehen könnte. Mit der Verwandlung geht nun auch die Expertise des Textes in den Mittelteil über, der insbesondere Zarathustras Rede an die Sonne enthält. Hier endet also der Einstieg in den Zarathustra-Text, das Geschehen setzt ein.

2.3.6 Die Sonne in der Morgenröte

»[...] – und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also:«¹ Durch den Gedankenstrich von der Herzensverwandlung im ersten Teil dieses Satzes deutlich abgesetzt, erscheint in den Zeilen sieben bis acht nun die Sonne auf der Bildfläche. Wenn Zarathustra mit der Morgenröte aufsteht, so heißt dies natürlich auch, er steht gemeinsam mit der Sonne auf, denn die Morgenröte ist das erste Licht der Sonne, das sie am beginnenden Tag aussendet.

16 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Geburt der Tragödie*. In: ders.: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München 2007 (1999) (*Kritische Studienausgabe*. Band 1), S. 9–156, hier S. 56.

Hier wird von der Verzückerung des dionysischen Zustandes gesprochen, der die gewöhnlichen Schranken und Grenzen des Daseins zu vernichten vermag, solange eben die Musik spielt.

17 Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Frankfurt am Main 2010, S. 9.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 11.

Zarathustras Höhle

Dass Zarathustra sich nun ausgerechnet in eine Höhle, die Zarathustra selbst in seiner Rede an die Sonne zur Sprache bringt, wenn er sagt, die Sonne sei zehn Jahre herauf zu dieser gekommen, damit er und seine Tiere ihr das Licht abnehmen könnten, dessen die Sonne andernfalls satt geworden wäre,² zurückzieht, kann nicht ohne Platon-Bezug gelesen werden. Nietzsche kreiert mit Zarathustras Höhle jedoch keine Neufassung der platonischen Höhle, denn anders als Platons dunkle Höhle, in welcher von den dort sitzenden Menschen die Schatten, die Abbilder, für Realitäten gehalten werden, findet Zarathustra in der Einsamkeit des Gebirges und in seiner dortigen Höhlenhöhle seine Weisheit. Für Platon ist die Höhle nicht der Ort, an welchem Weisheit oder Erkenntnis gesammelt werden kann; das Verlassen der Höhle ist notwendig, um die Idee hinter den Schatten zu bemerken. Doch weder für Nietzsche noch für dessen Figur Zarathustra verbirgt sich hinter der empirisch wahrnehmbaren Existenz eine ideelle Sphäre, auf die alle Dinge zurückzuführen seien. Niemeyer meint in seinen Ausführungen zu *Also sprach Zarathustra* gar, dieses Höhlenbild sowie der Dank an die Sonne seien gar nicht anders zu deuten als im Sinne einer anti-platonischen Parodie, welche zudem an Brisanz gewinne, da sie auf die anti-christliche Parodie folge.³ Der Bezug zum Christentum ist zu Beginn der *Vorrede* in Zarathustras Alter zu sehen, denn Das Wirken Jesus' begann nach dem Lukas-Evangelium in dessen dreißigstem Jahr.⁴ Die Differenz zu Jesus ist allerdings auch zugleich gesetzt, denn Nietzsches Zarathustra verharret zunächst einmal zehn Jahre im Gebirge und tritt so erst als Vierzigjähriger wieder unter die Menschen. Das Alter der Zarathustra-Figur passt vielmehr zu dem Alter ihres Autors Nietzsche, der zu Beginn des Zarathustras 1883 in den Vierzigern angekommen war. Auch Niemeyer merkt diese Parallele des Alters zwischen Autor und Figur an. Wobei das innige Verhältnis des Autors Nietzsche zu seiner Figur Zarathustra sich nicht in einem ähnlichen Alter zum Zeitpunkt der Entstehung der Figur erschöpfen.

Niemeyer wiederum verweist bereits zuvor auf Jesus-Erzählung des Matthäus-Evangelium.⁵ Die Aussage, die Niemeyer Nietzsche hier unterstellt, ist folgende: Man könne unter der Herrschaft dieser zwei zentralen, großen Erzählungen humanistischer Bildung weder zur Erkenntnis noch zur Tugend kommen; im Gegensatz hierzu stehe Zarathustra, welcher sich von beiden Ansätzen lossage und vor seiner Höhle dank der zu ihm aufsteigenden Sonne auf bzgl. der Erkenntnis auf der sicheren Seite sei.⁶ Durchaus ist Niemeyer darin zuzustimmen, dass Nietzsche hier bemüht ist, seinen Propheten Zarathustra *anders* als die traditionellen Konventionen wirken zu lassen. Er setzt ihn, dies darf auch nicht vergessen werden, nicht nur als Kontrapunkt zu Platon und dem Christentum, sondern Zarathustra tritt ebenfalls als *Anti-Zoroaster* auf: Nietzsches Zarathustra dient dazu, überlieferte Wert und Normen, Vorstellungen von *gut* und *böse*, *richtig* und *falsch* auf den Kopf zu stellen. Niemeyer schreibt diesbezüglich weiter von einer pädagogischen Thematik und erzieherischen Absicht, welche sich im Gesamtwerk ebenfalls finde und sich

2 Vgl. ebd., S. 11, Zeile 11.

3 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*. Darmstadt 2007, S. 10.

4 Vgl. Lukas 3,32.

5 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 9.

6 Vgl. ebd., S. 10.

hier im Text ebenfalls zeige.⁷ Wenn jedoch von einer pädagogischen und erzieherischen Absicht die Rede ist, so muss mit diesen Ausdrücken vorsichtig umgegangen werden: Es soll nicht erreicht werden, dass Zarathustra folgsame Schafe um sich scharft, die einst an den christlichen Gott glaubten und Platons Philosophie als Garant der Erkenntnis betrachteten. Zarathustra schreit gegen die Konformität an; deshalb bedarf er auch der Einsamkeit im Gebirge, um sich eigenständig zu seiner eigenen Weisheit vorzukämpfen. Insofern kann Zarathustra keine Lehre pädagogisch vermitteln und etablieren wollen, die ein neues *Falsch* und ein neues *Richtig* enthielte. Es geht hier vielmehr um den Versuch, den einzelnen Menschen dazu anzuregen, sich zu individualisieren: Deshalb auch *muss* Zarathustra *untergehen*, wenn er seine Weisheit zu den Menschen hinabträgt. Zarathustra muss scheitern, um nicht zu scheitern.

Dennoch ist die Abkehr von der christlich-platonischen Tradition zu konstatieren. Auch trägt Zarathustra den Anspruch in sich, seine Weisheit an den Anderen zu vermitteln, jedoch sollte bzgl. der Wörter *Erziehung* und *Pädagogik* beachtet werden, dass es gerade nicht darum geht, dem Anderen etwas zur schlicht kopierenden Aneignung darzubieten. Dies mag Niemeyer auch gar nicht gemeint haben, allerdings zeigt sich, dass häufig, trotz aller Versuche, die individuelle Entwicklung des Schülers zu unterstützen, letztlich doch wieder das konforme Verhalten jenes ist, welches innerhalb eines Systems belohnt wird. Wenn Nietzsche also einen erzieherisch-pädagogischen Gedanken in seinen Text trägt, dann keinen, der eine bloß nachahmende »Lehre« vermitteln will: Zarathustra doziert nicht, Zarathustra ringt um Verständnis, und zwar um eines, das auch den Widerspruch des Zuhörers zulässt, wenn es diesen nicht gar provozieren will. Man könnte also auch sagen, Zarathustra sei Vertreter einer Pädagogik, die nicht bloß vorgibt, Individuen fördern zu wollen, sondern tatsächlich darum bemüht ist, und zwar auch dann, wenn es bedeutet, dass man selbst als Lehrer vom Schüler am Ende widerlegt wird.

Pieper hingegen verweist zunächst einmal auf die Parallelen zwischen dem platonischen Sokrates und Nietzsches Zarathustra. Denn auch Sokrates begibt sich in eine Höhe, eine Sphäre des Geistigen und Klaren. Hierfür verlässt Sokrates die Höhle, doch auch er kehrt zu den Menschen, die seinen Aufstieg nicht mitgingen, zurück, um ihnen von dem zu berichten, was er außerhalb der Höhle sah.⁸ Allerdings besteht hier ein entscheidender Unterschied hinsichtlich der Rolle der Höhle: Zarathustras Aufstieg startet nicht in der Höhle, Zarathustras Höhle befindet sich in der Höhe des Gebirges. In dieser Höhle der Höhe ist er bereits dem Menschen entzogen. Er kehrt, wenn er unter die Menschen geht, auch nicht in seine Höhle zurück, sondern verlässt das Gebirge. Dieser Unterschied ist von Bedeutung, denn somit besetzt Nietzsche die Höhle Zarathustras gerade nicht so, wie Platon dies in der *Politeia* vollzieht. Die Höhle ist bei Nietzsche nicht der Ort der trügerischen Schattenbilder; die Höhle besucht Zarathustra in jener Zeit, in der er sich von den Menschen entfernt, um *für-sich-seiend* seine Weisheit finden zu können. Somit dient diese Höhle also einem gänzlich anderen Zweck und ist mit der Einsamkeit verbunden, in welche Zarathustra immer wieder – denn es wird mehrere Phasen der Einsamkeit im Verlauf des Zarathustra-Textes geben – wird zurückkehren, um sich selbst als unabhän-

7 Vgl. ebd., S. 10.

8 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 35.

gige *für-sich-seiende* Entität zu wahren und um dem Anderen wiederum Raum zu geben, sich selbst als eine solche Entität zu etablieren.

Pieper verweist bei den Unterschieden zwischen Zarathustra und Sokrates nicht primär auf die Rolle der Höhle, sondern darauf, dass sich bei Zarathustra keine grundsätzliche Festschreibung des negativen Pols im Unten und des positiven Pols im Oben gibt.⁹ Sie schreibt hierzu: »[...] gemäß Nietzsches Ansatz sind Oben und Unten keine kontradiktorischen, unbezüglichen und unveränderlich feststehenden Gegensätze, die sich in zwei Welten – der irdischen und der Welt der Ideen – objektiviert haben. Vielmehr gibt es nur *eine* Welt, und welcher Pol jeweils als Pluspol und welcher als Negativpol fungiert, das hängt von der jeweiligen Perspektive ab.«¹⁰ Dies spielt für Zarathustras Handeln natürlich auch eine entscheidende Rolle, schließlich verharret er gerade nicht in der Einsamkeit. Allerdings kehrt er auch nicht als Erlöser unter die Menschen zurück, der eine Schar von Jüngern sucht, die ihm widerspruchslos folgen. Zarathustra möchte nicht belehren; seine Lehre enthält vielmehr das Element des Versuchs, den Anderen inspirieren zu wollen. In der Art der Vermittlung, nämlich dem Versuch, einen Dialog zu führen, sind sich Zarathustra und Sokrates wiederum sehr ähnlich, doch ihre Haltungen unterscheiden sich voneinander. Pieper arbeitet in diesem Zusammenhang einige Fragmente Heraklits heraus, die erkennen lassen, welche Affinität zwischen Heraklit und Nietzsche besteht.¹¹ Diese Fragmente betreffen insbesondere das Werden, die Bewegung und die Einheit der Gegensätze. Platon steht diesem fließenden Gedanken und seinen statischen Ideen entgegen. Und so steht zwar sowohl für Sokrates als auch für Zarathustra am Ende des Aufstiegs die Sonne, doch ist es jeweils eine andere Sonne: Bei Platon, so konstatiert Pieper zutreffend, bleibe die Sonne unverändert sie selbst, gänzlich unberührt von den Dingen, die sie wachsen und gedeihen ließe, während bei Nietzsche eine Wechselbeziehung konstatiert werde: Ohne die Dinge ginge die Tätigkeit der Sonne entweder ins Leere, oder ihre Kraft würde selbstzerstörerisch.¹² Nietzsche bezieht sich in diesem frühen Abschnitt von *Also sprach Zarathustra* somit deutlich auf Platons Sokrates und auf zwei berühmte Gleichnisse Platons, nämlich das Höhlen- und das Sonnengleichnis. Doch er distanziert seine Zarathustra-Figur schon gleich zu Beginn von diesen platonischen Gedanken; er lässt also früh erkennen, dass die Gedanken seiner Figur sich von denen Platons unterscheiden. Zudem wird ersichtlich, dass Zarathustra zwar auch das Gespräch suchen will, um seine Weisheit zu vermitteln, doch er verfolgt hierbei nicht dieselben Ziele wie Sokrates. Er will auch nicht primär sein inhaltliches Konzept vermitteln, denn wenn er dies vollständig vermitteln könnte, hätte er den Kern seiner Aussage verfehlt. Zarathustra muss es darum gehen, den Anderen dergestalt zu erreichen, dass dieser sich in einen eigenen individuellen Denkprozess wagt, welcher eine völlig eigene Selbstüberwindung des Anderen initiieren kann.

Höhle hängt mit dem Adjektiv *hohl* zusammen und bezeichnet somit also ursprünglich das Hohlsein.¹³ Betrachten wir kurz die Höhle, die nicht bloß den »leeren Raum« bedeu-

9 Vgl. ebd., S. 36.

10 Ebd., S. 36.

11 Vgl. ebd., S. 34.

12 Vgl. ebd., ab S. 35, insbesondere aber S. 36.

13 Vgl. zu den hier dargelegten Wortbedeutungen *hohl* (*Höhle*) in Paul, Hermann: *Deutsches Wörter-*

tet, sondern gar bildlich den ›schlechten Wohnraum‹ bezeichnet. Höhlen sind für Menschen als Oberflächenbewohner eine fremde Sphäre. Dort ist es häufig feucht und dunkel. Wir sehen uns mit dem festen Material Stein konfrontiert und dem fließenden Wasser, welches die Höhlen in den Stein frisst. In Höhlen kann man sich verirren, gefährliche Gewässer sind zu durchschwimmen oder zu durchtauchen. Enge und Geröll bedrohen den Höhlengänger. Wenn wir die Gefahren bedenken, so müssen auch Tiere wie beispielsweise Bären angeführt werden; der Phraseologismus *in die Höhle des Löwen wagen* spielt auch auf solch drohende Gefahren an. Andererseits bedeutet die Höhle neben all ihren Gefahren und Unwegsamkeiten auch Schutz, beispielsweise vor Unwettern. Sie kann auch Wärme bieten und Zufluchtsort sein. Damit vereint die Höhle zwei Gegensätze: Gefahr und Schutz; Bedrohung und Rettung. Abermals offenbart sich, dass eine grundsätzliche Festschreibung auf einen Negativ- oder Positivpol nicht möglich ist. Auch die Gefahr selbst wiederum ist nicht *per se* als negativ zu betrachten, denn Zarathustra, dies ergibt sich aus seinem Gang in das Gebirge, hat sich bewusst in eine gefährvolle Situation begeben, nämlich jene, die dem hohen Gebirge innewohnt. Diese Konfrontation mit der Gefahr mag zwar Mut erfordern, ist jedoch notwendig, um über sich selbst hinaus zu wachsen. Beachtet man nun also den Gefahrenaspekt der Höhle, so offenbart sich, dass Zarathustra sich nicht bloß in die gefährliche Sphäre des Hochgebirges begibt, sondern zudem noch in eine potentiell gefährliche Gebirgshöhle, in welcher Zarathustra allerdings seine individuelle Zuflucht findet.

Das Element Wasser, welches die Höhle werden lässt und den statisch wirkenden Fels verändert, sei im Zusammenhang mit dem Aspekt des Werdens bei Nietzsche nochmals betont. Auch die Höhle ist dem Prozesshaften unterworfen. Und diesen Wandel finden wir ebenso im Gebirge selbst: Die massiven Felsformationen der Berge sind nicht statisch – Wind, Wasser; die Erosion verändern sie ebenso wie die Plattentektonik. Gebirge wachsen und schrumpfen.

Auch auf die Höhle als ›leeren Raum‹ sei verwiesen: Ein leerer Raum lädt dazu ein, gefüllt zu werden. Zarathustra hat seinen leeren Raum *für sich* gefüllt; seine Gäste im vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* füllen diesen Raum hingegen bloß physisch; Zarathustras Höhle bleibt für den Anderen ein leerer Raum, wenn der Andere nicht fähig ist, diesen über die reine Körperlichkeit hinaus zu füllen. Und wenn jene *höheren Menschen* dort lediglich die Fülle Zarathustras Weisheit in der Höhle finden, so betreten sie eben gerade keine Höhle als leeren Raum mehr. Diese leere Höhle wäre aber notwendig, um die eigene Individualität zu etablieren.

Zarathustras Monolog an die Sonne

Wer die Sonne anspricht, darf nicht erwarten, Antwort zu erhalten. Die Sonne ist kein Individuum, das auf eine Ansprache reagieren kann. Zarathustra personifiziert die Sonne zwar, jedoch haucht er ihr damit kein Leben ein, das jenen Fixstern am Himmel, um den die Planeten kreisen, dazu befähigte, ein denkendes und fühlendes – gar antwortendes – Wesen zu sein; obwohl natürlich gerade die Ansprache, die Zarathustra an die Sonne wühlt, die Differenz zu Platons Sonne markiert: Die Sonne in *Also sprach Zarathustra* bleibt nicht unberührt von den Dingen, die sie beleuchtet, sondern steht in Verbin-

buch, S. 482.

dung mit diesen.¹⁴ Wie Alexander Nehamas in *For whom the Sun shines – A reading of Also sprach Zarathustra* feststellt, verknüpft Zarathustra sich selbst in seiner Rede mit dem *grossen Gestirn*, das er anspricht.¹⁵ Diese Verbindung wird vollzogen, indem er einen Vergleich zwischen sich und der Sonne anstellt. So wie die Sonne nämlich ihres Lichtes und ihres Weges satt geworden wäre, hätten nicht Zarathustra, sein Adler und seine Schlange ihr jeden Morgen diesen Überfluss abgenommen, muss auch er seine Weisheit abgeben, um mit seinem Überdruß an Weisheit umzugehen, damit er sein Glück nicht verspielt. Dass es hierbei nämlich auch um Glück geht, wird in den ersten Worten der Rede deutlich: »Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest.«¹⁶

Die Personifizierung der Sonne vollzieht sich also auch dadurch, dass ihr eine menschliche Empfindung unterstellt wird, nämlich ihr Glück. Jenes Glück wiederum wird in Abhängigkeit zu Zarathustra und dessen Tieren gesetzt, denn ohne ihre Annahme des Lichtes scheint es mit dem Glück der Sonne nicht weit her zu sein, zumindest nicht nach den Worten Zarathustras. Analog hierzu sieht Zarathustra sein Verlangen, seine Weisheit zu verschenken und auszuteilen, das Bedürfnis nach den Händen, die sich nach ihm ausstrecken.¹⁷ Diese Analogie betrachtet Nehamas als Fehleinschätzung Zarathustras: »But Zarathustra is wrong. The sun's light is not a gift.«¹⁸ Nehamas sagt weiter, Geschenke seien dazu gedacht, andere glücklich zu machen und jenes Glück, sofern das Geschenk gelingt, auf den Schenker zurückzuwerfen. Für die Sonne, und damit wird eben jene Personifizierung der Sonne, die seitens Zarathustras gesetzt worden ist, als bloße rhetorische Figur entlarvt, ist dies nicht möglich:

»But the sun cannot intend to make others happy; nor can it possibly feel the happiness which Zarathustra is so eager to attribute to it. [...] It wants to give nothing; it is unaware of how its light is received and of its effect on the world; it requires no gratitude.«¹⁹

Nehamas bezieht sich hierbei auf *Glück* im Sinne von *happiness*, also ›Zufriedenheit‹ oder ›Fröhlichkeit‹, nicht von *luck*, das vielmehr ›Glück als Glücksfall‹ oder ›glücklicher Zufall‹ bedeutet. Im Deutschen bezeichnet das Wort *Glück*²⁰ zunächst einmal beide Aspekte, es ist nicht gespalten in zwei Ausdrücke, welche die Differenz anzeigen, diese muss aus dem Kontext erschlossen werden.

Der Bedeutungsaspekt, der dem englischen Wort *happiness* entspricht, entwickelt sich im deutschen Wort *Glück* erst später, nämlich: »schließlich verinnerlicht im Sinn der seelischen Empfindung von Zufriedenheit, Freude, Wonne.«²¹

Glück steht darüber hinaus auch in Verbindung mit philosophischen Überlegungen zur *eudaimonia*, wie sie sich bei Aristoteles findet, der das Erreichen dieses Zustandes mit

14 Vgl. hierzu abermals Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 37.

15 Vgl. Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 123.

16 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 11.

17 Vgl. ebd., S. 11.

18 Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 123.

19 Ebd., S. 123.

20 Vgl. zu den Wortbedeutungen *Glück* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 423.

21 Ebd., S. 423.

einem tugendhaften Leben verbinden, d. h. wiederum, dass *Glück* – auch dann, wenn es um das innere Empfinden der Zufriedenheit geht – nicht zwangsläufig mit einem leicht zu erlangenden Genuss verbunden sein muss, sondern durchaus auch ein Zustand ist, der Arbeit und Mühe erfordern und voraussetzen kann. Zugleich enthält das deutsche Wort, anders als englisch *happiness*, jedoch auch das Moment des Zufalls, des unerwarteten Glückszustandes.

Im Kontext von *Also sprach Zarathustra* ist primär der Aspekt der Zufriedenheit heranzuziehen, schließlich überträgt Zarathustra die Notwendigkeit des Bedürfnis eines Anderen, der den Überfluss, also das Sonnenlicht, abnimmt, auf sich und seine Weisheit und setzt so auch sein Empfinden, seine Zufriedenheit in Abhängigkeit zu diesem Vorgang. Es geht zunächst um *happiness*, darüber hinaus kann jedoch die Grundbedeutung, nämlich das Gelingen von etwas, nicht ausgeschlossen werden, schließlich muss, um *Glück* i. S. v. *happiness* zu erlangen, das Vorhaben auch glücken. Der Akt des Lichtaussendens seitens der Sonne gelingt nur dann, so die Sicht Zarathustras, wenn es jemanden gibt, der dieses Licht auch annimmt. Ansonsten werde die Sonne dieses täglichen Auf- und Untergehens satt, da es niemanden gebe, der ihr ihren Überfluss abnehme. Entfernt spiegelt sich in diesem unterschwellig vorhandenen Bedeutungsaspekt die berühmte Frage wider, ob ein Baum tatsächlich umfällt, wenn niemand da ist, der dies wahrnimmt; denn das Glücken eines Aktes ist hierbei daran geknüpft, dass es einen Gegenpart gibt, der auf das Tun reagiert; und sei es nur, indem das Sonnenlicht passiv aufgenommen wird.

Das Betrachten der Personifizierung der Sonne als bloße rhetorische Figur geschieht wiederum gerade nicht durch Zarathustra selbst, sondern durch den von außen herantretenden Interpreten. Die Figur Zarathustra hält scheinbar weiterhin an dem Sonnenvergleich fest, sieht das Glück der Sonne also in Abhängigkeit von Anderen; ebenso das eigene Glück. Damit wird zugleich auch das Gelingen der Kommunikation, das Erreichen des Anderen, als Bedingung gesetzt, das eigene Glück zu wahren. Es ist also nicht ausreichend, selbst die Weisheit gefunden zu haben, sie muss vermittelt *und* empfangen werden. So wie – zumindest aus Zarathustras Sicht – er das Licht der Sonne empfangen habe. Es reicht also nicht aus, lediglich zu senden und zu strahlen; ohne Empfänger lauert das Überdrüssig-Werden am eigenen Lichte bzw. an der eigenen Weisheit auch den Strahlen-Sendenden, den Weisen.

Doch das Sonnenbild hier ist eines, das so nicht aufrecht zu erhalten ist. Denn die Sonne schiene auch ohne Menschen weiter, so wie sie es bereits vor dem Entstehen der ersten Säugetiere, vor dem Entstehen von Leben überhaupt, getan hat. Sie wird ihr Licht unabhängig vom Menschen solange aussenden, bis sie selbst ihre Ressourcen verzehrt hat. Insofern ist es ihr noch nicht einmal egal, ob es Wesen gibt, die ihr Licht erwarten, denn die Sonne entwickelt keinerlei Bedürfnis nach einem Glück oder nach einer Interaktion mit Anderen, sie entwickelt folglich keine Gleichgültigkeit, da sie kein *Für-sich-sein* aufweist, das derlei Bewusstheit erst ermöglichte.

Nehamas fragt weiter: »Is Zarathustra's error significant?«²² Denn basierend auf dieser Betrachtung der Sonne wird Zarathustra aktiv: »Zarathustra begins his journey back to the world believing that he carries a definite message and that his own happiness depends on what the world makes of it.«²³

Erneut findet sich gleich zu Beginn des Textes jene Problematik, die die Existenz des Anderen mit sich bringt: Er ist nicht nur derjenige, der dem *Ich* die Welt gestohlen hat, sondern auch derjenige, den das *Ich* existenziell benötigt. Bei Sartre ist der Andere notwendig, um einen Aspekt des eigenen Seins zu erfassen, den das *Für-sich-sein* selbst nicht erkennen kann, obwohl dieses Unterfangen wiederum gar nicht gelingen kann. In Nietzsches *Also sprach Zarathustra* wird der Andere insofern existenziell gebraucht, um das eigene Glück zu erlangen bzw. zu wahren. Beide Varianten des Bedürfnisses des Anderen weisen auf die Abhängigkeit zu diesem hin. Das Individuum kann nicht alleine existieren *und* damit ein Glück finden. Sartre lässt diese Möglichkeit des Alleinseins spätestens dann enden, wenn das Individuum durch den Blick des Anderen registriert, dass die Existenz des Anderen als wahrscheinlich zu werten ist. Für Zarathustra dauert diese Phase des Alleinseins zehn Jahre, ist temporär begrenzt. Zwar stellt sich diese Phase für Zarathustra als eine Phase des Genießens dar, dennoch kann der Andere nicht gänzlich ausgeklammert werden, die Konfrontation mit dem Anderen muss zwangsläufig erfolgen – und muss anschließend möglicherweise gar grundsätzlich scheitern. Hierbei ist nochmals auf die Motivation Zarathustras zu blicken, obzwar sie noch immer im Dunkeln bleibt. Es scheint jedoch dahingehend spekuliert werden zu können, dass sie unausweichlich in Zarathustra aufkeimen musste. Im einsamen Genuss seines Geistes ist die Verwandlung des Herzens zwar nicht zwangsläufig zu erwarten, *endlich aber* dennoch eine Folge nicht nur des einsamen Ansammelns der Weisheit, sondern des Menschseins selbst. Wie bereits konstatiert wurde, ist Zarathustra in der Höhe des Gebirges kein reiner Geist, er bleibt auch dort ein materieller Mensch, obwohl es am Ende des ersten Teiles heißt, er müsse wieder Mensch werden. Hiermit ist nicht bedeutet, dass er zuvor etwas Immaterielles war, sondern lediglich etwas von der Allgemeinheit der Menschen Abgesondertes; die Verwandlung seines Herzens treibt ihn nun wieder in die soziale Sphäre zurück. Somit ist die Verwandlung zwar nicht durch ein bestimmtes Ereignis motiviert, muss jedoch irgendwann erfolgen, wenn der Mensch als sozialbedürftiges und kommunikatives Wesen begriffen wird. Dem kann auch Zarathustra sich nicht entziehen, dieser predigt zwar den *Übermenschen*, d. h. die Überwindung des Menschseins, ist selbst aber gerade noch nicht dieser *Übermensch*, sondern weiterhin ein Mensch, der als Prophet dieser eigentümlichen, neuen Weisheit auftritt.

Wäre Zarathustra nun keinem Irrtum in seiner Sonnenallegorie hinsichtlich der Sonne, ihrem Glück und ihrem Bedürfnis erlegen, so könnte er gelassen unter die Menschen gehen, da es bedeutungslos für ihn wäre, ob sie seine Weisheit annehmen oder ob nicht. Er wäre wie die Sonne erhaben über jegliches Empfinden, er könnte seine Weisheit aussenden, ohne auf etwas oder jemanden zu hoffen, der sie annimmt. Jedoch wäre er, so-

22 Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 124.

23 Ebd., S. 124.

fern er gänzlich der Sonne gliche, dann auch kein Wesen mehr, dem ein menschliches Sein anhaftete. Er wäre der Seinsstruktur des *Für-sich* gänzlich enthoben, empfindet also auch jene Gelassenheit nicht mehr. Folglich wäre es für ihn in diesem Falle auch nicht notwendig oder von Bedeutung, zu den Menschen hinabzugehen, denn wer wie die Sonne weder Bedürfnis noch Gleichmut kennt, muss auch nicht nach einem interaktiven Verhältnis suchen. Wie die Sonne wäre er sich selbst genug, ohne sich dieser Selbstgenügsamkeit bewusst zu sein.²⁴

Allerdings ist gerade hier der eklatante Unterschied markiert: Die Sonne weiß nichts um ihre Selbstgenügsamkeit, da ihr eben die Bewusstseinsstufe, die Seinsstruktur des *Für-sich* fehlt, sie ist bloßes *An-sich-sein*, während Zarathustra hingegen selbst ein Bewusstsein inhärent ist, er ist *für-sich-seiend*, woraus letztlich auch die Bedürfnisse und der Mangel entspringen.

Daher ist davon auszugehen, dass Zarathustra – aufgrund dieser fehlgehenden Vorstellung des Sonnendaseins – glaubt, gleichsam ihres vermeintlichen Schenkens des Lichtes hinab zu steigen. In der Sartre'schen Seinsstruktur wiederum, die stets mit einem Mangel behaftet ist, findet sich letztlich der Antrieb zur Handlung.

Die Sonne selbst scheint für *Keinen*, da sie keinerlei Intentionen aufweist, für jemanden oder etwas zu sein. Zugleich allerdings scheint sie ausnahmslos für *Alle*. Dies ist jedoch nicht ihrem Willen zuzuschreiben, sondern der menschlichen Perspektive und des menschlichen Bedürfnisses, das Sonnenlicht zu erleben und zu erfahren, um überhaupt existieren zu können. Ohne das Licht der Sonne nämlich, ohne die Wärme ihrer Strahlen, wäre keinerlei Leben auf der Erde möglich. Sie ist notwendig für *Alle*, sie erreicht alle, richtet sich jedoch an *keinen*, strahlt für *Keinen*, sondern leuchtet unabhängig all jenen, die sie benötigen; und zwar ohne glücklich oder unglücklich zu sein.

Auch Nehamas führt diesen Gedanken am Ende von *For whom the sun shines* aus, wenn er schreibt: »The sun shines for *all*: all can receive its light; it shines for *none*: it glows for no one's sake.«²⁵ Zudem stellt er fest, dass Zarathustra am Ende auch zu jener Einsicht gekommen ist. Nehamas schreibt:

»Zarathustra finally understands that. He realizes that he has not worked for anyone else's sake but his own, he forsakes his pity for those who misunderstand him and he no longer thinks that his happiness depends on being interpreted correctly.«²⁶

Dies versucht Nehamas zu belegen, indem er aus den letzten Zeilen des vierten Teils zitiert, nämlich: »Trachte ich denn nach G l ü c k e ? Ich trachte nach meinem W e r k e !«²⁷ Doch dies sei nur kurz vorausgreifend angemerkt. Offenbar vollzieht sich in Zarathustras

24 Eine ganz andere Frage wäre, doch dieser wird sich am Ende dieser Interpretation verstärkt zu widmen sein, ob Zarathustra nicht sonnenähnlich werden muss, um die Sartre'sche *mauvaise foi* überwinden zu können. Anders als die *an-sich-seiende* Sonne wäre Zarathustra sich dann jedoch seiner Unabhängigkeit vom Anderen bewusst und könnte so möglicherweise eine Begegnung mit dem Anderen wagen bzw. er benötigte diesen nicht mehr, um einen Mangel in der eigenen Existenz auszugleichen, da er eingesehen hätte, dass die Sonne niemanden bedarf, der ihren Überfluss entgegennimmt.

25 Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 141.

26 Ebd., S. 141.

27 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 408.

Untergang eine Wendung, die seine Einstellung zum Glück und zur Abhängigkeit dieses Glückes vom Anderen betrifft. Zu vermuten ist dieser Einschnitt zwischen dem zweiten und dritten Buch, da sich hier auch der Kreis jener, die Zarathustra anspricht, verändert. Für die *Vorrede* ist jedoch zunächst davon auszugehen, dass Zarathustra sich selbst mit der Sonne verbindet und anfangs davon ausgeht, das Glück der Sonne sei ebenso abhängig von jenen, denen sie strahlt, wie sein Glück davon abhängig sei, dass er gehört und verstanden werde. Dass er dies möglicherweise im Verlaufe des Textes korrigieren wird und in der Folge dann eine andere Sicht entwickelt, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Am Anfang von *Also sprach Zarathustra* kann davon ausgegangen werden, dass Zarathustra sich auf Gedeih und Verderb einer gelingenden Kommunikation, und zwar dem Vermitteln seiner Weisheit, unterwerfen will.

Beachtenswert im Zusammenhang mit Zarathustras Rede, die er an die Sonne richtet, ist auch, dass der erste Adressat, dem Zarathustra sich explizit zuwendet, kein Anderer im Sinne eines *nicht-Ichs* ist, sondern etwas auf der Ebene des *An-sich-seins*. Obwohl Zarathustra durch seine Ansprache die Sonne vermenschlicht und in eine Sphäre des *Für-sich-seins* überträgt, bleibt die Sonne dennoch ein Gestirn, das im *An-sich-sein* verhaftet ist. Somit entzieht sich die erste Rede Zarathustras der Konfrontation mit dem Anderen; dennoch markiert diese Rede auch den Beginn jener Konfrontation, denn Zarathustra entschließt sich hierin, den Untergang seiner selbst einzuleiten.

Die Rede an die Sonne einfach als Selbstgespräch zu verstehen, griffe zu kurz, denn ein Selbstgespräch bedeutet, sich mit sich selbst auseinander zu setzen als bewusstes Wesen. Die Sonne, auch wenn Zarathustra ihr etwas Anderes unterstellt, ist sich ihrer selbst nicht bewusst. Sie ist außerdem nicht Teil des Bewusstseins Zarathustras. Insofern unterscheidet sich die Rede an die Sonne auch von den Gesprächen, die Zarathustra an sein Herz, also an einen Teil von sich selbst, richtet. Er hat den Adressaten – anders als bei der Ansprache seines Herzens – in eine externe Sphäre verlegt, die von Zarathustras individueller Existenz abgetrennt ist. Sein Herz stellt zwar auch keinen Anderen als *nicht-Ich* dar, doch ist es immerhin ein Teil eines bewussten Wesens, ist also im spezifischen Selbstgespräch der Ebene des *Für-sich-seins* zugehörig. Die Sonne ist – wie der Andere – außerhalb Zarathustras eigener Existenz, weist selbst aber kein Vermögen auf, ein Bewusstsein zu entwickeln. Das Gespräch Zarathustras mit der Sonne ist dennoch eine Auseinandersetzung Zarathustras mit sich selbst, allerdings sollte es nicht äquivalent zu den Herzensgesprächen betrachtet werden oder mit einem andersartigen Selbstgespräch, da der Rahmen hier ein anderer ist und die Rede in eine andere Richtung gehalten wird, nämlich vom eigenen Sein weg zu etwas, das außerhalb ist. Schließlich nimmt Zarathustra die Sonne zu diesem Zeitpunkt auch als *für-sich-seiend* an.

Auch wenn die Sonne von der Außenperspektive aus als Gegenstand des *an-sich-seienden* betrachtet wird, verleiht Zarathustra ihr eine andere Bedeutung: Sie ist Vorbild für seine Reise; sie ist ein Identifikationsfaktor für ihn. Die Stellung der Sonne ist jedoch nicht nur für Zarathustra eine besondere. Auch der systematische Blickwinkel ist interessant, insbesondere für die Bedeutung der Perspektive: Die Sonne ist Mittelpunkt, Zentrum, ihres Systems, des *Sonnensystems*. Sie ist es, um die die Planeten kreisen, sie

hält das System zusammen. Und zugleich wäre das *Planetensystem* um die Sonne kein System ohne die übrigen Teile, die Planeten selbst. Je nach Richtung, in die geblickt wird, ist der Fixstern entweder Dreh- und Angelpunkt des Systems und die Teile stehen in Abhängigkeit zu diesem, oder er ist abhängig davon, dass die Teile ihn umkreisen, denn ohne jene Teile wäre eben kein System vorhanden. Entsprechendes wurde bereits zum Herz-Kreislauf-System und die darin bestehenden Abhängigkeiten angemerkt; mit *Herz* und *Sonne* sind also auch zwei Begriffe genannt, die wichtige Systeme ausbilden bzw. mit denen wichtige Systeme gebildet werden. Innerhalb eines Systems bestehen also wechselseitige Abhängigkeiten. Übertragen auf die Situation im Zarathustra-Text bedeutet dies: Der Redner ist kein Redner, ohne die Zuhörer; die Zuhörer sind keine Zuhörer, ohne den Redner. Dies kann zumindest dann analog angenommen werden, wenn weiterhin von Habermas' Kommunikationsbegriff ausgegangen wird, der das Verstehen-Wollen letztlich zum Bestandteil der Kommunikation macht. Außerdem ist der Andere kein Anderer ohne den jeweils anderen Anderen: Der Mensch definiert sich in seiner Existenz inmitten einer sozialen Sphäre auch über das *nicht-Ich*; dies gilt sogar für den Einsiedler, der die Einsamkeit sucht.

Doch auch in diesem systemimmanenten, reziproken Abhängigkeitsverhältnis darf nicht das Missverständnis aufkommen, die Sonne selbst sei abhängig im Sinne einer Abhängigkeit, die ein selbstbewusstes Wesen erfährt. Für die Sonne und die Planeten ist es, wie bereits erwähnt, noch nicht einmal gleichgültig, ob sie existieren oder ob nicht. Nicht-Existenz wie auch Existenz ist für das nicht-bewusste Sein bedeutungslos. Es gibt ohne Bewusstsein keine Bedeutung im eigentlichen Sinne. Das Verstehen von etwas beispielsweise als System ist ein Resultat der Bezüge, die ein *Für-sich-sein* auf diesen Gegenstandsbereich entlässt. Hier entstehen die reflexiven Überlegungen, das System wird als System bestimmt, gesetzt und interpretiert. Ohne das *Für-sich-sein*, welches das System als solches begreift, mögen die Planeten zwar dennoch auf jenen Bahnen um die Sonne ziehen, denen sie auch folgen, wenn der menschliche Blick sie berührt, doch es wäre eben irrelevant, ob die Sonne ein System ausbildet bzw. die Planeten, weil eine solche Bedeutung nur aufgrund der Bedeutung und Bezüge durch ein *Für-sich-sein* entsteht. D. h. für die Sonne als *an-sich-seiendes* Gestirn bleibt also weiterhin alles irrelevant: Sie existiert und leuchtet bedingungslos, solange die entsprechenden chemischen Reaktionen ablaufen können. Wenn sie irgendwann stirbt, so stirbt sie keinen *für-sich-seienden* Tod, da sie längst schon *an-sich-seiend* war, ist und bleibt. Dass ihr Verglühen als Sterben bezeichnet wird, liegt wiederum an den begriffsbildenden Menschen, die ihren Blick auf die Sonne werfen.

Die systemische Betrachtung bedeutet allerdings auch, dass die Sonne als etwas Zentrisches wahrgenommen wird (eben je nach Perspektive), an dem sich die Teile (Planeten) ausrichten. Wenn dies nun in Verbindung mit Zarathustra gedacht wird, dann bedeutet dies für sein Auftreten als Redner, dass er zunächst auch ein Zentrum darstellt, um welches sich die Teile (Zuhörer) sammeln. Denn wie die Sonne im Sonnensystem ist Zarathustra als Redner, und damit als Sender einer Botschaft von den vielen Hörern in ihrer Rolle als Empfänger unterschieden. Damit ist Zarathustra in dieser konkreten Kommunikationssituation das Element, welches sich von den übrigen Teilen des Kommunikations-

systems absetzt. Anders als die Sonne aber weist Zarathustra ein Selbstbewusstsein auf, daher ist er sich auch darüber bewusst, dass er den Hörer bedarf, der seine Weisheit annimmt, um das System bzw. die spezifische Kommunikationssituation der Rede aufrecht zu erhalten. Zwar unterstellt Zarathustra der Sonne diese Bedürftigkeit ebenso, doch obwohl diese Unterstellung fehlgeht, bleibt die Bedürftigkeit des Anderen aufgrund des Bewusstseins Zarathustras dennoch bestehen.

Die Kommunikationsform Zarathustras ist die Rede, nicht der platonische Dialog. Zwar kommt es durchaus auch zu Gesprächen mit Anderen, auch tritt Zarathustra zunächst nicht wie der platonische Sokrates auf, der bemüht ist, seinem Dialogpartner die Weisheit selbst zu entlocken. Zarathustra verkündet, er diskutiert nicht; dies deutet zumindest der Titel *Die Reden Zarathustra's* an. Im Verlauf des Textes wird sich durchaus zeigen, dass auch Zarathustra den Dialog sucht und inspirieren möchte; trotzdem separiert er sich selbst vom Anderen. Seine Stellung ist also auch eine erhabene, eine zentrische, die er selbst auch einfordert. Der Redner – Zarathustras Rolle, die er primär einnimmt – hat ein Publikum, Sokrates sucht nach Gesprächen, obwohl ihm natürlich daran gelegen ist, letztlich das zu vermitteln, was er als Wahrheit erkannt zu haben glaubt. Wenn allerdings diese spezifische Form der Vermittlung bedacht wird, dann scheint der Sonnenvergleich, den Zarathustra zu Beginn vorstellt, auch in diesem Zusammenhang passend. Zarathustra begreift sich selbst als etwas von den übrigen Teilen Abgesonder-tes, als Zentrum eines Systems, in dem er zwar auch von der Annahme abhängig ist, die Teile aber um ihn bzw. um seine Reden kreisen und jene Reden damit den Mittelpunkt markieren: In der Einsamkeit des Gebirges nämlich ist dieses System noch nicht etabliert, da der Andere fehlt, dem er seine Weisheit vermitteln kann. In dieser Überlegung schwingt auch der Gedanke mit, dass Zarathustra bereits weiß, wenn er eine Begegnung und ein Gespräch mit dem Anderen jenseits der *mauvaise foi* sucht, er notwendig die Differenz zum Anderen wahren muss.

Für Zarathustras Weg bedeutet dies zu diesem frühen Zeitpunkt, dass es ihn zunächst fort von den Anderen hinauf in die Höhe zog, um überhaupt jene Weisheit anzusammeln, um sonnengleich zu werden. Und nun, da er genug Weisheit angesammelt hat, sein Herz sich verwandelt hat, möchte er es in seiner Vorstellung der Sonne gleich tun und seine Weisheit verschenken und austeilen. Dies steht jedoch – personifiziert man die Sonne eben nicht – im Gegensatz zur Sonne: Die Sehnsucht nach der Annahme der Weisheit in sich zu tragen, ohne die das Glück in Frage steht, kennt die Sonne nicht.

2.3.7 Die Segnungen

Eingerahmt sind Zarathustras Gedanken, nachdem Zarathustra eingeleitet hat, dass die Sonne ihres Weges satt geworden sei, wären nicht er und seine Tiere gewesen, von zwei Segnungen. Die erste Segnung vollzieht sich in Richtung der Sonne, nämlich durch Zarathustra und seine Tiere, die ihr den Überfluss abnahmen und sie für ihr Geschenk des Lichtes segneten.¹ Die zweite Segnung folgt etwas später und ist noch keine vollzogene Segnung, sondern eine Bitte darum. Zarathustra wünscht sich nämlich den Segen

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

der Sonne, er sagt auffordernd: »So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugrosses Glück sehen kann!«²

Mit dem Ausdruck *segnen* wird ein sakraler Bereich eröffnet, ohne jedoch sogleich innerhalb bestimmter religiöser Riten zu sein. *Segnen* bedeutet auch, die Gunst von etwas Göttlichem zu erlangen, d. h. ein göttliches Wesen drückt durch die Segnung ein Wohlwollen gegenüber dem Gesegneten aus.

Segnen bewegt sich primär im Kontext eines religiösen Aktes; dies wirkt auch in *Zarathustra's Vorrede* hinein. Dennoch liegt hier vordergründig der gute Wunsch mit Worten, also die säkulare Verwendung, vor.³ Beachtet man die religiöse Prägung des Wortes hinsichtlich der Bedeutung einer Segnung für einen Gläubigen, dann kann hier festgehalten werden, dass die Segnung der Sonne für Zarathustra wohl in diesem Augenblick das Höchste bedeuten muss. Gottes Gunst wäre für einen Gläubigen analog schließlich auch als *das Höchste* zu werten. Außerdem stellt Zarathustra sich auf die Stufe eines Gottes, wenn er selbst als derjenige auftritt, welcher der Sonne eine derartige Gunst gewähren kann. Zarathustra teilt seinen Segen nicht bloß als Stellvertreter einer höheren Instanz aus, er ist unabhängig von einer religiösen Gemeinschaft, die ihm erst die Befähigung erteilen müsste, jemanden oder etwas zu segnen. Ebenso unabhängig ist er von einem Gott oder von mehreren Göttern: Zarathustra segnet als Zarathustra die Sonne, er führt diese Segnung eigenverantwortlich und selbstbewusst durch.

Darüber hinaus illustrieren die Segnungen, an welchem Verhältnis der Interaktion Zarathustra interessiert zu sein scheint: Durch die Aufforderung an die Sonne, ihn ebenfalls zu segnen, erhebt er die Sonne in dieselbe Sphäre, in der er sich wähnt, nämlich in die eines Individuums, das fähig ist, eigenverantwortlich zu segnen. Damit spricht er der von ihm personifizierten Sonne dieselbe Macht zu, die er selbst zu besitzen glaubt. Zarathustra und die von ihm als *für-sich-seiend* betrachtete Sonne befinden sich also auf der gleichen Stufe, sie sind *inter pares*.⁴

Nicht zu vergessen ist an dieser Stelle allerdings auch der Aspekt der Fruchtbarkeit. Denn der Wunsch nach einer Segnung bedeutet auch, den Wunsch zu haben, bei einem Anderen könne die Weisheit, die Zarathustra mitzuteilen gedenkt, auf fruchtbaren Boden fallen, sodass sie sich unter den Menschen auszubreiten vermag. Zarathustra bittet also zu Beginn des Textes auch darum, das Gelingen seines Kommunikationsversuches mit günstigen Voraussetzungen zu versehen.

Zarathustra begegnet der Sonne daher dergestalt, dass er diese »Interaktion« als eine solche betrachtet, die für beide Seiten gunstbringend sein kann, sofern die Segnungen, zu derer Zarathustra sowohl sich als auch die Sonne als befähigt ansieht, auch ausgeführt werden. Folglich liegt hier ein gleichberechtigtes, reziprokes Verhältnis vor. Die Sonne bedarf in den Augen Zarathustras der Anerkennung (Abnehmen ihres Überflusses), um ihr Glück zu erlangen bzw. zu erhalten; Zarathustra wiederum vergleicht sein Bedürfnis nach den sich ausstreckenden Händen mit der Situation der Sonne – mit der

2 Ebd., S. 12.

3 Vgl. zu den Wortbedeutungen *segnen* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 895.

4 Vgl. zu *inter pares*: Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung, Nummer 11* (KSA 5), S. 174.

gegenseitigen Segnung rückt Zarathustra nun die Sonne und sich selbst noch näher zusammen.

Mit dieser Gleichsetzung wird jedoch auch ein Weiteres deutlich: Zarathustra steigt zu den Menschen nicht als Mensch hinab, er ist etwas anderes – ein Mensch, der der Sonne gleicht, ein Mensch, der aus sich selbst heraus leuchtet, Wärme und Licht spendet und dabei sogar lebensnotwendig ist, schließlich wäre ohne die Sonne kein menschliches Leben denkbar; ebenso wie das gesamte nicht-menschliche Leben, das wir als Menschen auf der Erde erfahren, ohne Sonne als Grundvoraussetzung nicht möglich wäre. Wenn Zarathustra also *unter* die Menschen *geht*, dann zunächst als einer, der ihrem Kreis entrückt ist. Zarathustra tritt in seinem Verständnis als jemand auf, ohne den kein Leben vorhanden wäre; zugleich jedoch ist auch er nicht bedürfnislos, schließlich unterstellt Zarathustra auch der Sonne ein Bedürfnis, welches dann wiederum äquivalent auch ihm zukommen muss. Zudem äußert er dieses Bedürfnis auch explizit, wenn er die Hände, die sich nach ihm ausstrecken, thematisiert.

Zarathustras Untergang ist in der *Vorrede* mit seiner Menschwerdung verknüpft: Dies ist obligatorisch, handelt es sich bei dem reziproken Anerkennungsverhältnis zwischen Zarathustra und Sonne, wie Zarathustra es kreiert hat, um ein Verhältnis *inter pares*. Folglich muss dies, wenn Zarathustra nun unter die Menschen zu gehen gedenkt, um ihnen sein Licht zu gewähren, auch gelten. Das Problem, das sich in diesem Zusammenhang zeigen wird, ist eben, dass Zarathustra, obwohl er wieder Mensch geworden ist, eben doch nicht als Gleicher unter Gleichen auftritt. Seine Lehre ist fremd für die *Herde*, sie muss zwangsläufig zu einer Kluft zwischen der Entität Zarathustras und der des Anderen führen. Daher ist die Rückkehr in die Einsamkeit des Gebirges eine logische Konsequenz – im Verlauf des Textes wird Zarathustra nicht nur einmal zurück in jene Einsamkeit gehen; aus ihr heraus kehrt er zu Beginn des zweiten und dritten Teils jeweils auch deshalb wieder, weil er nachsehen möchte, ob seine Saat schon aufgegangen sei.⁵ Am Ende des vierten Teils hat sich ein entscheidender Faktor verändert: Zarathustra gibt das Trachten, das Verlangen nach dem *Sonnen-Glück* auf. Er hat sich davon emanzipiert und hat akzeptiert, gänzlich *für-sich-seiend* zu sein, d. h. die andere Seinsweise seiner Existenz entzieht sich seinem eigenen Herrschaftsbereich. Dies lässt ihn allerdings nicht länger danach streben, diesen Bereich zu erobern, sondern geht ihn gewissermaßen nichts mehr an. Wobei auch hier, solange Zarathustra noch nach seinem Werke trachtet, der Andere nicht gänzlich unbedeutend sein kann.

Der Untergang Zarathustras ist auch deshalb notwendig, weil insbesondere das *Schenken* keinen einseitigen Akt darstellt. Ein Geschenk ist erst dann ein Geschenk, wenn es vom Beschenkten auch angenommen wird, insofern *muss* Zarathustra auf die menschliche Stufe hinabsteigen, da er andernfalls nicht einmal versuchen kann, seine Weisheit zu verschenken.

So findet sich zu diesem frühen Zeitpunkt des Textes die Feststellung, dass es sich hier um eine Figur handelt, die bereits über dem Menschen steht, ohne jedoch mit Nietzsches *Übermensch* äquivalent zu sein. Diese höher stehende Figur geht nun dennoch wieder hinab, um die Menschen wiederum an der in der Einsamkeit des Gebirges erlang-

5 Zu Beginn des vierten Teils ist es nicht Zarathustra, der aus seiner Einsamkeit geht, sondern die Anderen suchen ihn in seinem Reich auf.

ten Weisheit Anteil haben zu lassen, sodass auch sie dieser unteren, menschlichen Sphäre entkommen können.

2.3.8 Überfluss und Überdruß der Weisheit: Zarathustras Motivation

Das Geschenk, das Zarathustra auszuteilen gedenkt, ist die von ihm gesammelte Weisheit. Worin diese Weisheit besteht, verrät die *Vorrede* nicht. Spekuliert werden kann dahingehend, dass die philosophischen Konzepte Nietzsches hierbei eine Rolle spielen, d. h. auch der *Übermensch*, der *Wille zur Macht*, die *ewige Wiederkunft des Gleichen* etc. Nicht zuletzt scheint jedoch auch die menschliche Interaktion, die Frage der Kommunikation, die Sprache selbst, ein entscheidender Faktor dieser Weisheit zu sein: zum einen steht der gesamte Text unter der Widmung *für Alle und Keinen*, zum anderen wird in der *Vorrede* das Schenken, das Bedürfnis nach dem Anderen (die sich ausstreckenden Hände) zum Thema. Jene Weisheit bleibt dennoch als nicht weiter konkretisierte Weisheit im Text stehen; auch im weiteren Textverlauf wird sich zeigen, dass die Spezifikation der Weisheit Zarathustras nicht durch ihn erfolgt, ja gar nicht durch ihn erfolgen kann! Erneut wird hier das Problem der Vermittelbarkeit der Individualität relevant. Denn wenn Zarathustra seine Weisheit als Lehrsätze vermittelt und seine Jünger diese reproduzieren und nicht als eigenständige Ansätze entwickeln, stellt sich die Frage, inwieweit hier überhaupt noch Individualität gegeben ist. Eine Imitation einer Lehre ist kein individuelles Tun. Dies bedeutet auch, dass die Weisheit Zarathustras nicht allgemein erschlossen werden kann, sondern eines Einzelaktes der Interpretation seitens eines Individuums bedarf, um als vermittelt gewertet werden zu können. Wobei dies wiederum erneut eine Kontradiktion offenbart: Zarathustras Weisheit kann nur dann verstanden werden, wenn seinen Lehren gerade *nicht* dogmatisch Folge geleistet wird, sondern eine individuelle Setzung des jeweils einzelnen *Für-sich-seienden*. D. h. die Vermittlung *muss* scheitern, um zu gelingen. – Zumindest die vordergründige Vermittlung muss scheitern, um eine Verständigung zu erreichen. Zarathustra sagt in diesem Zusammenhang zur Sonne: »Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zuviel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken.«¹

Was genau bedeutet denn *überdrüssig* sein an Weisheit? Zunächst einmal bedeutet Überdruß ›durch Übersättigung verursachter Widerwille‹.² Die Weisheit, die Zarathustra also angesammelt hat, so könnte also gefolgert werden, ist ihm nun zuwider. Da er seine Weisheit jedoch noch vermitteln möchte, ist ihm nicht die Weisheit als solche zuwider, jedoch das weitere Ansammeln eben dieser. Er muss daher etwas an der Situation ändern. Insofern kann hinsichtlich der Motivation Zarathustras durchaus eine Aussage getroffen werden: Zwar wird eine Handlung i. d. R. durch einen Mangel ausgelöst, doch im *Überdruß* liegt ebenfalls eine Mangelhaftigkeit, da der *Überdruß* eine Unzufriedenheit bedingen kann. – Die Langeweile und Ödnis im Paradies ist hiermit berührt. *Überfluss* hingegen ist anders zu werten, dieser stellt nämlich gerade den Gegensatz zu *Mangel* dar,³ doch insbesondere hinsichtlich Zarathustras Weisheit wird das Adjektiv *überdrüssig* verwendet, es wird damit nicht die Sphäre des *Überflusses*, sondern des *Überdrusses* eröff-

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

2 Vgl. zu den Wortbedeutungen *Überdruß* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1038.

3 Vgl. *Überfluß* ebd., S. 1039.

net.⁴ Im Zusammenhang mit der Sonne hingegen wird explizit das Nomen *Überfluss* verwendet, d. h. die Sonne befindet sich in einer mangelfreien Sphäre. Insofern bestünde hier zunächst also eine Differenz zwischen Zarathustra und der Sonne. Dass sich jedoch die Sonne nicht im *Überdruss*, sondern im *Überfluss* befindet, führt Zarathustra auf sich und seine Tiere zurück, die durch die Abnahme des Sonnenlichtes den *Überdruss* der Sonne verhindern. Dies gelingt Zarathustra und seinen Tieren auch, indem sie die Sonne sogar für ihre Gabe segneten. Lediglich aufgrund von Zarathustra und seinen Tieren, so behauptet Zarathustra, wird die Sonne ihres paradisischen Daseins im Überflusse nicht überdrüssig. Schließlich wäre auch sie ohne Zarathustra samt seinen Tieren ihres Überflusses satt geworden.⁵

Dem Überdruss entgegen scheint die Existenz des Anderen zu stehen. Die Sonne kann ihren Überfluss an Zarathustra und dessen Tiere weitergeben, sie ist deshalb nicht über-sättigt; der Andere in Gestalt des Zarathustras bewahrt die Sonne also davor, ihres Reichtums überdrüssig zu werden. Zarathustra wiederum bedarf also der sich ausstreckenden Hände, um den Überdruss abzuwenden. – Ohne den Anderen scheint auch das wundervollste Schlaraffenland karg und öde zu werden, da es dann dem Überdruss anheim zu fallen droht. Folglich liegt hier also die Grenze, die vom Fehlen eines Mangels hin zu einem Bedürfnis, also hin zu einem Mangelempfinden, führt; am Scheidepunkt von *Überfluss* und *Überdruss*. Dass nun der Sonne eigentlich als *an-sich-seiendes* Objekt überhaupt kein Überfluss- oder Überdrussempfinden unterstellt werden kann, ist für diese Überlegung nun nicht weiter relevant. Entscheidend ist, dass Zarathustra nicht nur seiner Weisheit, sondern damit auch der Einsamkeit überdrüssig geworden ist, er deshalb nach dem Anderen sucht, und zwar aktiv sucht. Damit wird der Mensch wiederum auch als sozial-strukturiertes Wesen behauptet und etabliert.

2.3.9 Von Bienen, vom Sammeln und vom Anderen

Interessant an dem angeführten Vergleich mit der Biene, den Zarathustra in der gerade betrachteten Passage führt, ist jenes Bienenbild der Honigsammlung selbst, denn hierzu gibt es auch in *Zur Genealogie der Moral* eine passende Passage, und zwar ebenfalls in der *Vorrede*. Dort heißt es:

»[...] u n s e r [das sind: die Erkennenden, M. B.] Schatz ist, wo die Bienenkörbe unsrer Erkenntnis stehn. Wir sind immer dazu unterwegs, als geborne Flügelthiere und Honigsammler des Geistes, wir kümmern uns von Herzen eigentlich nur um Eins — Etwas ›heimzubringen‹.¹

Vor diesem zitierten Stück wird im Text nun zunächst festgestellt, dass die Erkennenden sich selbst unbekannt seien, da sie² nie nach sich suchten, so könne man sich auch nicht

4 Wobei das Adjektiv *überflüssig* mit der seit dem 18. Jahrhundert herrschende Bedeutung ›unnötig, zwecklos‹ (vgl. *überflüssig* ebd., S. 1039) wiederum auch nicht als positives Gegenstück zu *Mangel* bzw. *mangelhaft* gesetzt werden kann.

5 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

1 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 247.

2 Im Text selbst wird *wir* verwendet, nicht *sie*, d. h. mit dem Gebrauch des Wortes *wir* wird etwas Einschließendes ausgedrückt, *sie* schließt den Sprecher, den Verfasser und den Erzähler nicht mit ein, sondern äußert sich über eine Gruppe Anderer, derer sich der Sprecher, der Verfasser bzw. der Er-

eines Tages finden. Zudem wird der Versuch des Einordnens der Erlebnisse und die temporale Problematik, die hierbei besteht, erläutert – da man stets hintendrein bleibe, sich dabei erzähle, was wiederum zu folgender Äußerung führt:

»Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir m ü s s e n uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle Ewigkeit ›Jeder ist sich selbst der Fernste‹, — für uns sind wir keine ›Erkennenden‹...«³

Im Kontext dieser Interpretation zeigt sich hier ein Aspekt hinsichtlich des Anderen, der zu beachten ist: Wenn jeder sich selbst fern, sogar *der Fernste* ist, dies sogar notwendig erscheint, so findet sich hierin nämlich auch ein Element der Sartre'schen Seinsstruktur, das die Verknüpfung der Theorie Sartres über den Anderen mit Nietzsches Werk und der Rolle des Anderen darin zu illustrieren vermag.

Ein Teil unseres Seins, nämlich das eigene *An-sich-sein*, muss uns stets fremd, entzogen bleiben. Insofern wird der Andere bei Sartre für diese Seinsweise äußerst relevant, da das *Für-sich-sein* überhaupt erst durch die Existenz des Anderen den Seinsmodus des *An-sich-seins* erfährt. Ohne den Anderen wüsste das einzelne *Für-sich-sein* nichts davon, dass auch als nicht *für-sich-seiend* wahrgenommen, d. h. erblickt werden kann. Die Fremdheit des eigenen Seins ist also sowohl bei Sartre als auch bei Nietzsche ein Thema und der Andere scheint der Schlüssel zu einer Annäherung an das eigene Sein darzustellen. Denn für Nietzsches Passage kann konstatiert werden, dass der Andere uns sogar *näher* sein muss als das eigene Selbst. Wenn nämlich der Einzelne sich selbst der Fernste ist, dann ist der Andere dem Individuum näher als das Individuum sich selbst, andernfalls könnte es sich selbst nicht der Fernste sein.

Die Zeitlichkeit, die überdies in dieser Passage als Problem des Erlebens betrachtet wird (*hintendrein*), zeigt sich bereits in der Verwendung des Wortes *sammeln*, hier präsent in dem Ausdruck *Honigsammler*, im Zarathustra-Text als Partizip *gesammelt*. Denn *sammeln* sagt unter anderem auch aus, dass Dinge (hier Honig in Analogie zur Weisheit bzw. zum Erlebnis) aufgelesen werden, um sie für später zu horten, sie also später erst zu verbrauchen. Etwas, das gerade gesammelt wird, wird nicht bereits im selben Augenblick verwendet oder gebraucht. Die zeitliche Zäsur ist in diesem Wort also bereits enthalten, ohne dass diese explizit erwähnt werden müsste. Auch in *Zur Genealogie der Moral* spielt hierbei der Geist eine Rolle, denn hier wird von den *Flügelthieren des Geistes* gesprochen; der Honig steht nicht für ein materielles Gut. Ohnehin ist *Honig* ein Ausdruck, der mit wesentlich mehr verknüpft ist als mit einer süßen Speise, die von Bienen produziert wird. Im 2. Buch Moses 3,8 ist die Rede von einem Land, in dem Milch und Honig fließen – mit dem Honig wird demnach eine Art Paradies, das gelobte Land, beschrieben, ein fruchtbares Land, ein Land, in das es sich zu gehen lohnt.

Dass in *Zarathustra's Vorrede* der gesammelte Honig steht und nicht die gesammelten Nüsse des Eichhörnchens, ist nicht bloß ein poetisch sonores Bild, sondern bettet sich weiter in das paradiesisch anmutende Reich des Überflusses, welches für Zarathustra jedoch in einen Überdruß kippt, da er das Bedürfnis nach Abnahme durch den Anderen außerhalb des honigsüßen Seins verspürt. Eine ähnliche Situation wurde bereits für Za-

zähler zunächst nicht zugehörig fühlt.

3 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 247–248.

rathustras Fortgang aus der Heimat rekonstruiert: Hier waren es Geborgenheit, Zuflucht, Sicherheit, die ins *Tümelnde* führten und damit ebenfalls einen Überdruß, wenn auch einen andersartigen, entstehen ließen.

Der Verweis auf die Passage in *Zur Genealogie der Moral* zeigt auch wieder, wie sehr der Autor Nietzsche seine Texte ineinander verwoben hat, denn das Bild der *Honigsammler* ist ein recht prägnantes Bild, das diese beiden Texte gedanklich miteinander verknüpft. Die Verbindung dieser beiden Texte durch ein solches Bild scheint hinsichtlich der Frage nach dem Anderen gar nicht so abwegig, schließlich befasst sich *Zur Genealogie der Moral* sehr konkret mit der Frage nach dem Anderen, den Strukturen des Zusammenlebens und der Interaktion innerhalb eines moralisch etablierten (nicht zwangsläufig als richtig anerkannten) Werte- und Regelsystems. Moral nämlich reflektiert immer auf die regelhafte Interaktion zwischen Menschen. – Ein Einsiedler bedarf kaum eines moralischen Gesetzes, wenn er sich der menschlichen Gemeinschaft gänzlich und nicht lediglich temporär entzogen hat. Wird nun die Frage des Entstehens der Moral aufgeworfen, so wird letztlich gefragt, wie *Ich* und *Du* dazu gekommen sind, so miteinander umzugehen, wie es sich in der Gegenwart darstellt, d. h. es geht hierbei um die Frage, *warum* solche Werte und Regeln bestehen.

Durch das Honigbild verweist *Zur Genealogie der Moral* auf den vorangehenden Zarathustra-Text zurück, also genau auf den Text Nietzsches, der unter anderem die Frage danach stellt, wie etwas überhaupt vermittelt werden, – wie Verständigung zustande kommen kann. Insofern richtet sich *Zur Genealogie der Moral* also primär an jene, die den Status Zarathustras haben für sich erobern können, den dieser am Ende von *Also sprach Zarathustra* innezuhaben scheint: Ein sich selbst akzeptierendes *Für-sich-sein*, das verstanden hat, dass es dem Anderen nur dann ehrlich begegnen kann, wenn es selbst – sowie der Interaktionspartner ebenfalls – losgelöst von der Bestätigungssucht durch den Anderen mit dem Anderen agieren kann.

Ist dieser Status nicht erreicht, so werden weiterhin jene Moralregeln, die Nietzsche im Text darstellt und deren Genealogie er kritisiert, als Maßstab zur Weltbeurteilung dienen. Diejenigen, die sich von der Herde haben trennen können, werden jene Vorschriften nicht länger benötigen, sondern eine andere Form des Miteinanders jenseits der brutalen Mnemotechniken finden.

Zarathustra hat jedoch zum Zeitpunkt seiner *Vorrede* den Status, den er am Ende des gesamten Textes einnehmen wird, noch nicht erreicht: Er bedarf der Hände, die sich ausstrecken. So durchläuft also auch die Zarathustra-Figur eine Entwicklung; sie kehrt am Ende des Textes nicht bloß einfach zum Ausgangspunkt zurück, sondern hat sich *verwandelt*. Zarathustra wird dann nicht mehr emsig der Biene gleich Honig sammeln, um etwas heimzubringen; er wird auch nicht mehr *hintendrein* bleiben, denn wer sich als radikales *Für-sich-sein* akzeptiert, den Moment als die einzig gültige Zeiteinheit des eigenen Seins begreift, der braucht seine Erlebnisse nicht zu ordnen, nicht zu zählen und *verzählt* sich daher auch nicht, denn das *Für-sich-sein* existiert nur im Hier und Jetzt – und bewegt sich dabei permanent, ist ein unentwegtes Werden, ein sich-Entwerfen und ein sich-Verwerfen, aber niemals eine feststehende Historie der Erlebnisse, son-

dem stets wandelbar; gar *verwandelbar*. Zarathustra wird am Ende des Textes – zu Beginn des vierten Teils – sogar derjenige sein, der das Honig-Opfer wird bringen können.⁴

2.3.10 Zarathustras Wollen

»Ich möchte verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind.«¹

So beschreibt nun Zarathustra seinen Vorgehenswunsch. Dass das Schenken auch die Annahme des Beschenkten voraussetzt, wurde bereits erläutert, allerdings äußert Zarathustra an dieser Stelle zunächst auch nur seine Intention, insofern kann er durchaus von *schenken* sprechen, da es sich um den Wunsch, zu schenken handelt. Denn die Intention, zu schenken, kann jeder auch unabhängig der Annahme desjenigen, der beschenkt werden soll, haben. Das Vorhaben Zarathustras bedarf also noch nicht der Anerkennung bzw. Annahme durch einen Anderen, nur das Gelingen außerhalb der intentionalen Sphäre Zarathustras hängt von diesem ab.

Doch möchte Zarathustra nicht nur *verschenken*, sondern auch *austeilen*. Mit *austeilen* ist zwar nicht das Wort *Teil* in seiner Gänze angesprochen, dennoch wirkt auch hier dieser Bedeutungsaspekt² in das Verb *austeilen* hinein. Zunächst will Zarathustra seine Weisheit einem Anderen zuweisen, ferner kann jedoch auch interpretiert werden, dass es Zarathustra nicht darum geht, die Weisheit als geschlossenes Ganzes zu vermitteln, sondern durchaus *Weisheits-Teile verteilt* werden könnten. Es sollte im Hintergrund bedacht werden, dass *austeilen* auch i. V. m. *Hiebe austheilen, wer austheilt, muss auch einstecken können* eine gewisse Gewalttätigkeit in sich birgt. Zwar will Zarathustra etwas verschenken, doch wie der Andere dieses Geschenk auffassen wird – möglicherweise als Schlag ins Gesicht – steht auf einem anderen Blatt.

Im vorliegenden Zitat sind neben dem Schenkungsaspekt zwei Gruppen des Anderen aufgeführt, nämlich die *Weisen* und die *Armen*. Sein Schenkungsvorhaben – genauer gesagt, die Dauer seines Willens zu Schenken – knüpft Zarathustra nämlich an diese beiden Gruppen, und zwar für den Zeitraum, den es braucht, die Armen ihres Reichtums froh werden zu lassen und die Weisen ihrer Torheit. Dieses Ziel eröffnet im Text erneut das Spiel mit der Widersprüchlichkeit, denn ein Armer ist gerade dadurch bestimmt, dass er eben keinen Reichtum besitzt, der Weise ist üblicherweise verstanden als einer, der fernab der Torheit in vernünftigen Bereichen denkt. Wenn nun ausgesagt wird, sie sollten *ihrer Thorheit* und *ihrer Reichthums* wieder einmal froh werden, so implizieren die Possessivpronomen, dass diese Torheit dem Weisen bereits innewohnt, ebenso der Reichtum dem Armen; sie müssen lediglich wieder einmal daran froh werden. *Wieder* zeigt hierbei an, dass es sich dabei nicht um ein erstmaliges Frohwerden an Torheit und Reichtum handelt, sondern dies bereits schon einmal der Fall gewesen ist.³ Mit der Ver-

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 295–299.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

2 Vgl. zu den Wortbedeutungen *Teil* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 998.

3 Was natürlich auch *wieder* aufzeigt, dass Honneths inhaltliche Analyse bzgl. des Wiederkunftsgedanken nicht fehlt, denn im Text tritt dies häufig zutage.

wendung dieser beiden Wörter setzt nicht zuletzt auch eine Kritik an absoluten Begriffen ein; an einem Verständnis vom Weisen, der keinerlei Torheit kennt und an einer Sichtweise auf die Armen, welche den Reichtum nicht berühren.

Wird *arm* nun nur auf materielle Güter bezogen, so zeigt sich selbst hier, dass der Begriff nicht absolut betrachtet werden kann, denn *arm* steht hier immer auch in Relation zur gesellschaftlichen Situation: Es soll hier nicht *Hartz IV* als ausreichende Sozialleistung behauptet werden – eine materiell so reiche Gesellschaft, wie sie die Bundesrepublik Deutschland verkörpert, sollte in der Lage sein, wesentlich mehr für diejenigen zu investieren, die am Leistungsgedanken dieser Gesellschaft gescheitert sind –, dennoch zeigt der Vergleich zu manch anderen Ländern, dass die *Armen* sich voneinander unterscheiden. Es gibt Arme, die unter den Armen reich scheinen und solche, die in dieser Gruppe gar den Hungertod sterben müssen.

Zarathustras Gedanke geht nicht dahin, dass die Armen sich deshalb freuen sollten, weil es anderen Armen noch schlechter ginge und sie daher in einer christlichen Dankbarkeit vor Freude überschäumen sollten. Es scheint, abgesehen von möglichen Differenzierungen innerhalb einer Gruppe, die nur scheinbar homogen besteht, auch das Potenzial angesprochen zu sein; das im Einzelnen liegende Potential, auch wenn es sich nicht so gleich offenbart.

Die Kritik an der absoluten Verwendung von Begriffen bedeutet also nicht bloß, dass die Differenz, die sich bei den einzelnen *token*, die unter einem *type* subsumiert werden, zeigt, übersehen wird. Sie bedeutet darüber hinaus auch, dass ein *Weiser* nicht nur Weisheit in sich trägt, sondern weitaus mehr Facetten in sich birgt. Die Festschreibung auf einen einzigen Begriff verschleiert dies allzu leicht; die Sprache verführt hier dazu, zu vereinfachen, Nuancen auszublenden und Widersprüchen in einem Wesen zu übergehen. Hierdurch werden *an-sich-seiende* Rollenbilder etabliert, die einem lebendigen *Für-sich-sein* jedoch nicht entsprechen, denn auch der für-sich-seiende *Weise* ist das, was er nicht ist und nicht das, was er ist, sofern er eben als *für-sich-seiend* existiert.

Es geschieht durch diese Begriffe also etwas, das einem lebendigen Bewusstseinswesen nicht gerecht wird und worin sich eben auch der Konflikt mit dem Anderen deutlich offenbart: Während das *Für-sich-sein* eine solche Widersprüchlichkeit durchaus tragen kann – es ist schließlich eine permanente Bewegung, ein Entwerfen und ein Nichten, ein Verändern und Erneuern, eben ein fließendes Werden – ist das *An-sich-sein* nur das, was es ist. Erblickt also einer einen Anderen, so sieht er diesen nicht als *für-sich-seiend*, sondern als *an-sich-seiend*, damit *ist* dieser Andere beispielsweise ein *Weiser*. Auf dieses Urteil hat der Erblickte wenig Einfluss, da die Wahrnehmung seines Erscheinens für Andere größtenteils seinen Einflussmöglichkeiten entzogen ist. Und wenn er nun beginnt, seine Entwürfe dahingehend zu entwickeln, dass er auf eine bestimmte Weise gesehen wird, beginnt er, unaufrichtige Beziehungen zu Anderen einzugehen.

Doch wie fühlt sich nun der *Weise*, der in seinem Herzen aber die Torheit trägt? Welche Auswirkungen hat die Verleumdung eines Aspektes des eigenen Seins für ein Individuum? Wie ist damit umzugehen, wenn Selbst- und Fremdbild einander widersprechen? Ohne nun Sigmund Freud und seine Kollegen zu konsultieren, kann wohl durchaus die Vermutung geäußert werden, dass eine solch innere Zerrissenheit, die mit dem Verste-

cken eines Teils, der dem eigenen Sein immanent ist, einhergeht, keinen glücklichen und ausgeglichenen Menschen generiert.

Wenn der Weise als Weiser auftritt, entspricht er gesellschaftlichen Erwartungen, d. h. Erwartungen des Anderen. Will er jedoch auch seine Torheit leben, wird er sich innerhalb der Gesellschaft nicht mehr so leicht bewegen können wie der konforme Weise, der dem Rollenbild der Gesellschaft entspricht. Im Text findet sich hier also möglicherweise gar eine implizite Kritik an der Gemeinschaft, die derartige Rollenbilder entwickelt, Erwartungen aufbaut und deren Einhaltung verlangt *und* eine Kritik an demjenigen, der diesen Erwartungen folgt und sich damit selbst nicht lebt.

Pieper stellt zu dieser Passage fest: »Nichts existiert ohne die fruchtbare Spannung zu seinem Gegenteil. Ohne diese kein Leben, sondern Erstarrung, Tod.«⁴ Hiermit erfasst sie einen wichtigen Aspekt des gesamten Zarathustra-Textes, wenn nicht gar des Werkes Nietzsches insgesamt: Widersprüche schließen nicht aus, sondern ein. *Reichtum* definiert sich über *Armut* und umgekehrt. Dieser Einheitsgedanke darf hinsichtlich der Verbindung vom Weisen und dem Toren, vom Armen und vom Reichen nicht übersehen werden, um der bereits erwähnten Verführung durch die Sprache in eine Existenz der absoluten Grenzen auf der Basis absoluter Begriffe nicht zu erliegen.

Darüber hinaus behauptet Pieper, Zarathustra wolle seine Hörer mit seiner Weisheit erreichen, damit sie alles in einem neuen Lichte sehen könnten, wodurch sich scheinbares Wissen in Torheit verwandle, Armut in Reichtum.⁵ Also: »[D]ie Einsicht, die die Menschen durch Zarathustras Weisheit erlangen, ist die Erkenntnis, daß alles, was ist, nur durch sein Gegenteil das ist, was es ist.«⁶ Abgesehen davon, dass es schwierig ist, von Erkenntnis im herkömmlichen Sinne zu sprechen, wenn Nietzsche betrachtet wird, erschöpft die Widerspruchsverbindung sich nun nicht darin, dass Zarathustra das gültige Wissen als Torheit entlarven möchte und den gängigen Armutsbegriff als *Reichtum* verstanden haben will. Dies deutet Pieper letztlich auch an, wenn sie auf die Eigenschaft der Relate, konstitutiv für das jeweilig entgegengesetzt zu sein, verweist.

Was die möglichen Erwartungshorizonte einer Gesellschaft, die mit diesem Begriff verbunden sind, angeht, so kann durchaus gesagt werden, dass dies für das einzelne *Für-sich-sein* äußerst bedeutsam werden kann. Hierdurch können sogar Entfremdungstendenzen vom eigenen Selbst entstehen, wenn den Bemühungen, den Erwartungen der Anderen zu genügen, das Primat eingeräumt wird.

Unabhängig von der Problematik, der das *Für-sich-sein* sich aufgrund der in Begriffen enthaltenen gesellschaftlichen Erwartungen ausgeliefert sehen kann, führt diese Passage aus *Zarathustra's Vorrede* die Willkürlichkeit der Begriffe vor, diesetzungsgewalt der Sprache und der Unterwerfung derjenigen, die sich den Begrifflichkeiten schlicht ergeben. Der Weise, der seiner Torheit nicht froh sein kann, ist fügsam geworden; er fügt sich einem sprachlichen Urteil und ist bemüht, zu sein, was über ihn ausgesagt worden ist. D. h. dieser Weise *ist* und *wird nicht* mehr, obwohl die Seinsstruktur des lebendigen Bewusstseins keine Starre enthält, insofern strebt er ein Sein an bzw. meint sich in einem Sein zu befinden, das nicht das Seinige ist.

4 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 32–33.

5 Vgl. ebd., S. 32.

6 Ebd., S. 32.

Zarathustra will also nicht lediglich seine eigene Weisheit als neue Weisheit etablieren und die alte damit als Torheit diskreditieren, er will vielmehr aus dem zu engen Korsett der Begriffe befreien und damit den einzelnen Individuen ermöglichen, weiter zu werden, sich auch jenseits festgeschriebener Begriffe zu entwerfen, sodass auch der Weise Freude über die eigene Torheit zu empfinden vermag, wie auch der Arme den eigenen Reichtum schätzen kann. – Zarathustra sprengt mit diesem Vorhaben Grenzen auf. Grenzen, die zunächst sprachlicher Natur sind, sich aber inmitten der Lebenswirklichkeit offenbaren und damit das Individuum bestimmen, indem sie es einengen und festzuschreiben versuchen.

2.3.11 Der Abstieg in die Tiefe

Um dieses Vorhaben nun umzusetzen, muss Zarathustra zu den Menschen, zum Andern – er muss seine Gebirgsluft verlassen, aus der Höhe hinabsteigen:

»Dazu muss ich in die Tiefe steigen: wie du es des Abends thust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn!«¹

Diesen Abstieg setzt Zarathustra explizit mit dem Sonnenuntergang gleich, und zwar mit dem allabendlichen Gang der Sonne hinter das Meer. Hierbei ist zu beachten, dass ein Sonnenuntergang für den Betrachter zwar dem Anschein nach so wirkt, als tauche die Sonne wirklich ab – irgendwo am Horizont geht sie unter –, der Untergang der Sonne ist jedoch kein tatsächlicher Untergang, sondern nur ein scheinbarer. Es ist die Rotation der Erde, die diesen Eindruck aus der menschlichen Betrachterperspektive heraus generiert. Wenn Zarathustra sich äquivalent zur Sonne setzt, dann wirft dies auch ein anderes Licht auf den Untergang Zarathustras: Zarathustras Untergang ist ebenfalls ein scheinbarer. Es handelt sich hierbei nicht um einen Untergang, der ein Entschwinden bedeutet, auch dann nicht, wenn es lediglich ein temporärer wäre. Im direkten Vergleich mit dem Sonnenbild bleibt Zarathustra also im Gebirge verwurzelt. Die Sonne ist nämlich nicht diejenige, die sich auf und ab bewegt. Lediglich die Perspektive des Menschen, die menschliche Wahrnehmung, lässt das Erleben eines Sonnenuntergangs erscheinen.

Anders als die Sonne kann Zarathustra allerdings in der Praxis nicht still verharren und trotzdem als bewegt im Sinne eines Untergehens von Andern wahrgenommen werden. Zwar vergleicht er sich mit der Sonne, doch ist er als menschliche Entität von ihr unterschieden, und zwar bereits darin, dass Zarathustra *auf* der Erde lebt, während die Sonne fernab der Erde existiert. Zarathustra muss also sich selbst bewegen, um den Untergang seiner selbst einzuleiten.

»Ich muss, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will.«² – Dies spricht Zarathustra, ehe das Bild des überlaufenden Bechers skizziert wird. Wenn er hier sagt, er müsse untergehen, und zwar so, wie die Menschen diesen Gang der Sonne bezeichneten, so wird auch eine Distanz zu den Menschen deutlich, über die er hier spricht: Er selbst – so lässt sich vermuten – hätte möglicherweise gar einen anderen Ausdruck für das Tun der Sonne parat. Zwar bedient er sich an dieser Stelle auch

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

2 Ebd., S. 12.

des Wortes *Untergang*, ist dabei jedoch wohl wissend, dass die Sonne eben nicht *untergeht*. Zu dem Ausdruck der Distanz zwischen Zarathustra und den übrigen Menschen gesellt sich hier erneut die Sprache als Gegenstand der Betrachtung. Denn wenn es die Menschen sind, die den abendlichen Weg der Sonne als *Untergang* bezeichnen, so bedeutet dies, dass die menschliche Wahrnehmung eines Vorgangs zu einer Einigung auf einen bestimmten Begriff geführt hat. Dies heißt nun nicht, dass hiermit ein absoluter Sachverhalt, der unveränderlich besteht, treffend versprachlicht worden ist. Ebenso könnten die Menschen geirrt, den Begriff zu weit oder zu eng gefasst haben. Die Textstelle lässt also erahnen, dass Zarathustra sich in einem anderen Verständnis des Sonnenuntergangs wähnt, als die übrigen Menschen dies tun. Distanz und Begriffssetzung, damit auch Setzungsmacht oder gar -gewalt der Sprache werden in diesem Satz implizit deutlich. Außerdem nimmt Zarathustra sich in diesem Satz von der Gruppe der Menschen aus, indem er sagt, dass diese es sind, die den Gang der Sonne am Abend als Untergang bezeichnen; sich selbst schließt er mit dieser Formulierung von den übrigen Menschen aus.

Der Abstieg in die Tiefe bedeutet nicht nur, dass er hinab aus der klaren, geistreichen und reinen Höhe in einen schwärenden, niederen Sumpf steigt. Zwar besteht zwischen Höhe und Tiefe in *Also sprach Zarathustra* auch ein qualitativer Unterschied, schließlich erlangt Zarathustra erst in der erhabenen Gebirgslandschaft seine Weisheit. Doch es bedarf ebenso der Tiefe, um die Höhe zu erreichen, denn der Gegensatz ist eben gerade nicht isoliert von seinem Gegenstück zu erfassen. Folglich kann die Tiefe nicht als negativer Gegenpart zur Höhe betrachtet werden – sie bedingt erst die Höhe und umgekehrt bedingt die Höhe die Tiefe.

Außerdem enthält die Tiefe, die durchschritten wird, auch den Aspekt, dass etwas intensiv erlebt und *gelebt* worden ist, d. h. es bestimmen nicht lediglich Oberflächenstrukturen das Erleben. Ein Theoretiker, der aus seinem berühmten Elfenbeinturm heraus das Leben der Anderen lediglich beobachtet und beurteilt, mag zwar eine gewisse Tiefe in seiner Reflexion erlangen, doch er ist fernab des Erlebens.

Der Gang in die Tiefe bedeutet auch, *Tiefgang* zu erreichen, die Oberfläche zu durchschreiten, eine weitere Grenze zu *überschreiten*. Zwar findet sich in der Tiefe auch das Niedere, das Allzumenschliche, das Zarathustra zu überwinden gedenkt, doch ist die Kenntnis dieser Sphären, das Erleben, dennoch von Bedeutung.

Der Satz des hier eingangs erwähnten Zitats ist nicht bloß durch ein Komma geteilt, welches sich üblicherweise zwischen *steigen* und *wie* fände, sondern durch den Doppelpunkt, der wiederum zu einer schärferen Trennung des Satzes führt. Folglich ist Zarathustra (*ich*) von der Sonne (*du*), mit der er sich vergleicht, deutlicher abgetrennt, als dies bei der Verwendung eines Kommas der Fall wäre. Hier wird also das *Ich* vom *Du*, das Zarathustra durch seine personifizierende Ansprache der Sonne zugesprochen hat, geschieden, die Distanz wird mittels eines Satzzeichens erweitert. Die Grenze zwischen beiden Bereichen ist sichtbar markiert.

Der Vergleich Zarathustras bezieht sich auf den Untergang der Sonne, und zwar auf den wiederholenden: *des Abends*. Damit ist also das alltägliche, die sich wiederholende Routine des Sonnenuntergangs, angesprochen. Jenen Untergang beschreibt Zarathustra

nun noch etwas genauer im Nebensatz. Hier fallen einige Ausdrücke, die kurz näher betrachtet werden sollen, nämlich das *Meer*, *Licht* und ferner der Ausdruck *überreiches Gestirn*.

Meer ist deshalb ein wichtiger Ausdruck, weil er im gesamten Text häufig verwendet wird. Wörter, die häufig gesetzt werden, erregen die Aufmerksamkeit des Lesers und verlangen sie damit auch. Hier befinden wir uns in einem sehr spezifischen Kommunikationsverhältnis: Der Autor setzt den Text und der Andere als Leser versucht anschließend, den Anderen – als Autor, als Text, als Figur – zu verstehen. Wir sollten daher das *Meer* nicht überlesen, zumal der Einsiedler im zweiten Teil der Vorrede das Meer mit der Einsamkeit verbindet: »Wie im Meer lebstest du in der Einsamkeit, und das Meer trug dich.«³

Das Meer ist hier positiv besetzt, denn die Einsamkeit ist für den Heiligen im Wald die vorzuziehende Lebensweise. Folglich ist der Meeresvergleich so zu deuten, dass das Meer einen Bereich darstellt, in dem man sich gerne befindet. Mit dem Meer verbunden ist darüber hinaus erneut die Tiefe, denn jedes Meer weist Tiefen und Untiefen⁴ auf. Seine Oberfläche lässt davon nicht immer sogleich etwas erahnen. Wer daher das Meer kennenlernen möchte, muss wieder eine Grenze überwinden, das luftige Element verlassen und ins Wasser tauchen – in das für Landbewohner unbekanntes Reich unter der Oberfläche. Wenn das Meer außerdem als Zarathustra tragend bezeichnet wird, so kommt die Leichtigkeit mit ins Spiel. Denn die Bewegung ist, wie der Heilige auch sagt, im Wasser eine leichtere.

Erwähnt werden sollte hier ein übertragener Bedeutungsaspekt von *Meer*, nämlich die ›Fülle‹, beispielsweise in *ein Meer von Tränen*.⁵ Mit dieser übertragenen Bedeutung berühren wir nämlich erneut den Kontext von *Überfluss* und *Überdruss*: Im Meer seiner Einsamkeit, in welchem er seine Weisheit fand, erlebte Zarathustra eine Fülle; er lebte *in* einer Fülle, die er nun am Ende des ersten Teils der *Vorrede* zu verlassen gedenkt.

Dass die Sonne *hinter das Meer geht*, ist auch ein wenig ungewöhnlich, ist doch die Äußerung, *die Sonne versinke im Meer*, eine geläufigere. Allerdings scheint *hinter* dem tatsächlichen Vorgang näher zu kommen, als *das Versinken*. Denn *Versinken* impliziert ein Eintauchen in das Meer, eine Berührung, während *hinter* lediglich anzeigt, dass etwas von etwas Anderem verdeckt wird, und zwar durch ein Davor. Eine Berührung des Gegenstandes, der hinter etwas liegt mit dem Gegenstand, der sich davor befindet, ist nicht notwendig. Insofern ist durch *hinter* die Besonderheit des Sonnenuntergangs skizziert: Sie geht unter, doch nicht, indem sie tatsächlich im Meer untergeht. Sie geht hinter das Meer, ohne Berührung. Damit ist die Sonne losgelöst von der irdischen Sphäre. Sie bleibt in ihrem Untergang unberührt, distanziert, erhaben; ganz so, wie Zarathustra sich dies für seinen eigenen Untergang wünscht: Unangetastet bleiben, obwohl er mit dem Lebensbereich des Anderen in Verbindung tritt. – Und sogar dann noch der Welt, genauer gesagt der Unterwelt, Licht bringen zu können: Die Unterwelt als Bereich der Tiefe, die unter dem Erhabenen liegt. Hier findet sich auch Zarathustras Vorstellung seines Untergangs: Zwar steigt er als Erhabener und Lichtspender in die Tiefe, doch bleibt sein Kon-

3 Ebd., S. 12.

4 Wobei dieses Wort eine Antisemie enthält, denn eine *Untiefe* ist zwar ›eine seichte Stelle im Wasser‹, zudem jedoch auch ›eine große Tiefe‹.

5 Vgl. zu den Wortbedeutungen *Meer* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 648.

takt zu dieser Unterwelt ein eingeschränkter. Wer hinter das Meer geht und der Unterwelt Licht spendet, ist nicht in der Unterwelt; die Integration Zarathustras in diesen Bereich, in den er hinabsteigen will, ist also nicht eingeplant.

Zu dem Wort *Licht* sei gesagt, dass es sich um das Sonnenäquivalent zu Zarathustras Weisheit handelt, die er verschenken und austeilen will. Zarathustra gebraucht diesen Ausdruck, um eine Sphäre des Wissens, der Weisheit, zu bezeichnen, die jedoch nicht mit dem gleichzusetzen ist, was die klassischen Philosophen als Erkenntnis und Gewissheit gesetzt und etabliert haben. Zumal es, sofern der *Wille zur Macht* angenommen wird, sichere Erkenntnis ohnehin nicht geben kann, da sich die Welt als Setzungsstruktur darstellt, wobei dies wiederum den *Willen zur Macht* in letzter Konsequenz selbst treffen muss und damit auch in Frage stellt.

Am Ende des ersten Teils *geht* Zarathustra sprichwörtlich *ein Licht auf*, d. h. ihm wird etwas klar, das zuvor dunkel schien und verborgen lag. Wenn im Text von *Licht* gesprochen wird, sollten diese Verbindungen und die daraus resultierende Bedeutung des Wortes nicht außer Acht gelassen werden. Denn wenn gesagt ist: »Alsda wird sich der Untergehende selber segnen, dass er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntniss wird ihm im Mittage stehn«,⁶ ist bereits etwas erreicht, das Zarathustra zu Beginn der *Vorrede* noch nicht erreicht hat: Er vermag sich selbst zu segnen. Dies bedeutet auch, er bedarf nicht mehr des Anderen, um seinen Überfluss an diesen abgeben zu können. Es zeigt sich also am Ende des ersten Teils der *Vorrede* bereits, dass eine gewisse Distanzierung zum Anderen eintritt, jedoch impliziert dies nicht zugleich, den Anderen völlig außen vor zu lassen. Zarathustra hat hier also einen Schritt getan, der notwendig scheint, um dem Anderen jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen: Solang er nämlich meint, den Anderen zu brauchen, um sein Glück zu erreichen und nicht im Überdruß zu vergehen, begegnet er dem Anderen unter dieser Prämisse. Wenn er sich von dieser befreit hat, auch dies wird innerhalb des Textes illustriert, dann kann er ohne die Unaufrichtigkeit mit dem Anderen interagieren.

Überreiches Gestirn. Dieser Ausdruck ist deshalb von Interesse, weil hier erneut das Zuviel deutlich wird. *Über* bedeutet zunächst einmal, eine Lagebestimmung, und zwar oberhalb von etwas. Dabei findet im Gegensatz zu *auf* keine Berührung statt; wichtig im vorliegenden Kontext ist abermals der Bereich des Zuviels in Verbindung mit einem Adjektiv z. B. in *übermäßig, übervoll, überqualifiziert*. So also auch in *überreich*. *Reich* alleine deutet bereits an, dass das hier angesprochene Gestirn, die Sonne, ein *Genug* besitzt, denn *reich* impliziert, dass jemand über ausreichend Güter verfügt, um das Wollen zu befriedigen. Hierbei kann es sich um einen Reichtum an materiellen Besitztümern handeln oder um einen Reichtum an immateriellen Gütern – oder beides. Für *überreich* gilt nun allerdings, dass es mehr als *reich* bedeutet, d. h. mehr als genug, womit die Problematik von *Überfluss* und *Überdruß* tangiert ist. *Überreich sein* bedeutet, viel mehr zu besitzen, als notwendig wäre; denn bereits derjenige, der lediglich *reich* ist, besitzt mehr als das Notwendige; beim *Reichsein* ist bereits die Sphäre des Minimums überschritten. *Überreich* ist also nochmals mehr. Insofern bleibt in diesem ersten Teil der *Vorrede* die The-

6 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 102.

matik des im Überfluss lauern den Mangel empfindens präsent, nämlich dann, wenn der Überfluss in den Überdruß mündet. Ein *überreiches Gestirn* ist die Sonne wohl auch deshalb, weil sie in Zarathustra und seinen Tieren auch den reziproken Gegenpart gefunden hat, den es nach Zarathustra auch bedarf, um des Überflusses eben gerade nicht überdrüssig zu werden. Der Mehr-Aspekt zu reich kann hier also auch die Anwesenheit des Anderen sein.

2.3.12 Die Sonne als neidloses, ruhiges Auge

Im Rahmen seiner Segnungsaufforderung an die Sonne, spricht Zarathustra die Sonne an als »[...] ruhiges Auge, das ohne Neid auch auf ein allzugrosses Glück sehn kann.«¹ Die Bezeichnung der Sonne als *ruhiges Auge* unterstellt ihr auch das Sehen, denn ein Auge sieht. Damit erfüllt sie die erste Grundvoraussetzung, jemanden im Sinne Sartres Blicktheorie anzublicken, d. h. als sehendes Wesen Distanzen in die Welt hinein zu entfalten.² Ferner verweist das Wörterbuch Pauls darauf, dass das Auge »zugleich Spiegel des Inneren«³ ist. Dieses Innere, das *Für-sich-seiende*, ist notwendig, um den Blick vom eigenen Sein hinaus in die Welt zu werfen. So kann beispielsweise einer Kamera unterstellt werden, in gewisser Weise zu sehen, doch blickt sie nicht in die Welt, wie dies ein Auge zu tun vermag, welches einem Bewusstsein angehört. Die gefilmten Sequenzen nämlich beurteilt und betrachtet letztlich ein menschliches Wesen; erst auf dieser Stufe werden die gefilmten Menschen durch den Betrachtenden zu *an-sich-seienden*. Wobei in dieser Konstellation das bewusste Wesen nicht direkt mit den eigenen Augen in die Welt blickt, sondern durch den Filter der Kamera: Es handelt sich um ein Abbild, eine Kopie, die das bewusste Wesen dann erblickt. Doch alleine durch das Filmen mittels einer Kamera sind – es sei denn, hinter der Kamera steht direkt ein bewusstseinsfähiges Wesen, das durch diese hindurch blickt – noch keine Bezüge hergestellt. Wenn jenes bewusstseinsfähige Wesen direkt hinter der Kamera steht, dann gilt jedoch das zuvor Gesagte: Es wird nicht unmittelbar mit dem eigenen Auge in die Wirklichkeit geblickt, sondern durch einen Filter, der hier in der Kamera gesetzt ist.

Wäre mit *Auge* lediglich das losgelöste Sinnesorgan beschrieben, wäre ihm der Blick Sartres nicht immanent; dadurch, dass das Auge in seinem Bedeutungsspektrum auch an das Innerste geknüpft ist, ist diese Sphäre auch darin enthalten. Ohne diese wäre also durch die Bezeichnung *Auge* lediglich eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das Vorhandensein eines *für-sich-seienden* Wesens gegeben.

Es ist nicht nur das Innere, das durch das Auge angesprochen wird, sondern das Auge tritt als Spiegel des Inneren auf, d. h. hierdurch kann der Andere in seiner Rolle als Außen in das Innere blicken, wobei sich natürlich die Frage stellt, inwiefern und inwieweit dies möglich ist und ob es hier nicht letztlich um ein spekulatives Blicken ins Innere geht. Außerdem zeigt ein Spiegel stets nur ein Abbild, nie das gespiegelte Objekt bzw. Individuum selbst. Daher ist durch den Spiegel auch wieder eine Zäsur gesetzt. Überdies kann ein Spiegel auch verzerren; ein Spiegelbild bedeutet nicht immer, dass dieses das

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 12.

2 Sonderfälle wie Blindheit eines Individuums – denn selbstverständlich nehmen auch blinde Menschen den Anderen wahr und entfalten Bezüge in die Welt – seien hier nicht begrifflich ausdifferenziert, sondern in die weitere Bedeutung von *Blick*, *erblicken* etc. aufgenommen.

3 *Auge* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 112.

Gespiegelte auch adäquat wiedergibt. Das Auge stellt also eine Grenze dar; eine Grenze zwischen Außen und Innen. Es lässt das Außen als Bilder in das Innen hinein und eröffnet dem Außen einen Eindruck vom Inneren. Folglich ist es keine radikal-trennende Grenze, sondern ein sich durchaus als potentiell kommunikativ-entfaltender Bereich, d. h. ein Übergang.

Die Sonne ist jedoch nicht nur als Auge bezeichnet worden, sondern gar als *ruhiges Auge*. Damit wird eine weitere Aussage über das Innere der Sonne getroffen: Sie ist in ihrem Gemüt als ruhig zu charakterisieren. Dies bedeutet einerseits, dass die Sonne keine schnellen, hektischen Bewegungen zeigt, wenn sie nicht sogar in einer Bewegungslosigkeit ruht. Andererseits besagt ein *ruhiges Auge* zu sein auch, dass Handlungen etc. einem bedachten Vorgehen folgen. Sie ist nicht ungestüm, lässt sich nicht leicht blenden, weil sie ob des trügerischen Scheins ihr ruhiges Auge, ihr Reflexionsvermögen, wahrt. Sie ruht in sich. – Nun zu behaupten, dadurch sei sie auch sich selbst genug, griffe zu weit; zumindest dann, wenn ihre Bedürftigkeit hinsichtlich der Abnahme ihres Überflusses durch eines Anderen mitberücksichtigt wird, die Zarathustra ihr unterstellt: Die Sonne ruht zwar in sich selbst, braucht in diesem Text jedoch nach Zarathustras Auffassung dennoch den Anderen, um ihres Überflusses nicht überdrüssig zu werden. Jedoch ist ihre Ruhe und Selbstgenügsamkeit bereits sehr weit gediehen. So ist sie jenseits des Neides – sie missgönnt es niemandem, wenn dieser Andere sein Glück gefunden hat, ganz gleich, wie groß dieses Glück auch sein mag.

Neid (ahd. *nīd*, mhd. *Nīt*) trägt ursprünglich vermutlich sogar die Bedeutung ›Hass‹, erst später tritt Missgunst in Verbindung mit dem Wunsch, das Geneidete selbst zu besitzen, in den Vordergrund.⁴ Ursprünglich ist die Emotion, die mit *Neid* verknüpft ist, also eine weitaus stärkere als in der neuhochdeutschen Zeit, sie ist gar an einem von zwei Extrempunkten angelangt. Denn wenn man eine Skala mit unterschiedlichen Gefühlen nach positiv und negativ gliedert, so wären die Standardpole wohl *Hass* und *Liebe*. Für die Sonne ergibt sich hieraus, dass sie sowohl fernab der gegenwärtigen Bedeutung von *Neid* situiert ist, aber auch jenseits eines so schweren Gefühls wie *Hass*. Wenn die Sonne also neidlos als ruhiges Auge ein allzu großes Glück betrachten kann, so ist sie auch erhaben über all die Kleingeisterei, über die alltäglichen Nichtigkeiten und Streitigkeiten. – Sie existiert daher nahezu bedürfnislos in ihrem lichtreichen Überfluss und ist durch nichts aus der Ruhe zu bringen.

2.3.13 Das Becherbild und Zarathustras erneute Menschwerdung

Der erste Teil der Vorrede schließt mit dem Becherbild und der erneuten Menschwerdung Zarathustras:

»[...] Segne den Becher, welcher überfließen will, dass das Wasser golden aus ihm fliesse und überall hin den Abglanz deiner Wonne trage!
Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden.«¹

4 Vgl. *Neid* in Paul: Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 698.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 12.

Mit diesen Worten beendet Zarathustra auch seine Ansprache an die Sonne. Darauf folgt, ehe dieser Teil der *Vorrede* endet, noch ein letzter Satz, nämlich: »— Also begann Zarathustra's Untergang.«² Bei der Betrachtung der Abschlussworte der einzelnen Reden wurde bereits darauf verwiesen, dass sich dieser Satz auch ganz am Ende der *Vorrede* wiederfinden lässt, allerdings dann mit der Leerzeile zwischen diesem Satz und dem vorangehenden Text.³ In dieser Passage des ersten Teils ist die Wiederholung auch mittels des Wortes *wieder* präsent und damit thematisiert: *Der Becher will wieder leer werden* sowie *Zarathustra will wieder Mensch werden*. Zwei Mal wird ein Wollen dargestellt, das offenbar nicht zum ersten Mal vorhanden ist, andernfalls dürfte das Wort *wieder* nicht in dieser Verbindung stehen.

Wenn hier also die Wiederholung sehr deutlich angezeigt wird und die darauffolgende Sequenz an einer späteren Stelle wortgetreu erneut auftritt, betont dies nicht zuletzt den Aspekt der Wiederholung. So ist hier auch an die Konzeption der *ewigen Wiederkunft des Gleichen* zu denken, doch erschöpft sich der Zarathustra-Text nun nicht in der inhaltlichen Vermittlung dieser philosophischen Überlegung; die Vermittlung selbst wird ebenso wie die Existenz des Anderen Gegenstand des Nachdenkens. Die Wiederholung ist also auch Methode, den Anderen zu erreichen.

Weiter gilt zu beachten, dass hierdurch der Untergang Zarathustras zu zwei voneinander abweichenden Zeitpunkten gesetzt wird: Einmal beginnt dieser noch im Gebirge, nämlich mit Zarathustras Entschluss, zu den Menschen hinabzusteigen. Das zweite Mal wird Zarathustras Untergang erst nach den ersten Begegnungen mit dem Anderen behauptet. Zarathustra ist dann nämlich bereits dem Heiligen im Wald begegnet, hat zum Volk gesprochen, mit dem Seiltänzer interagiert, den Possenreißer erlebt und mit ihm geredet. Den toten Seiltänzer hat er schon vor diesem zweiten Zeitpunkt seines behaupteten Untergangs aus der Stadt getragen, an den Totengräbern vorbei, er ist mit dem Toten beim Einsiedler gewesen, der ihn speiste, hat den Toten in einem hohlen Baum beerdigt und seine Strategie, zu *welchen* Anderen er von nun an sprechen will, für sich festgelegt. Erst nach diesen Ereignissen setzt also der Beginn des Untergangs Zarathustras ein, sofern die zweite Setzung dieses Satzes herangezogen wird.

Man könnte zunächst annehmen, dass ein Untergang nicht zu zwei verschiedenen Zeitpunkten beginnen kann. Doch mit dieser zweimaligen Erwähnung wird auch deutlich, dass es durchaus schwierig sein kann, einen exakten Zeitpunkt eines Vorgangs zu bestimmen. Beispielsweise wäre der Untergang eines Schiffes zu betrachten: Beginnt dieser, wenn das Schiff bereits sinkt? Oder könnte möglicherweise der Anfang des Untergangs bereits in dem Leck gesehen werden, das den Untergang bedingt und unausweichlich werden lässt? Ohne Zarathustras Entscheidung im Gebirge hätte sein Untergang nicht stattgefunden, er wäre stattdessen in seiner Einsamkeit geblieben. Setzte man hier nun eine Kausalkette in Gang, hätte der Untergang auch ohne den Aufstieg ins Gebirge nicht begonnen, muss der Untergang Zarathustras deshalb bereits in seinem Aufstieg gesehen werden? Hier wird einerseits illustriert, dass die Festsetzung eines Anfangs stets auch von der Willkür geprägt ist. Andererseits wird angezeigt – obwohl sicherlich nicht das Spurenlesen einer Kausalkette gemeint sein kann, welches letztlich zu

2 Ebd., S. 12.

3 Vgl. ebd., S. 28.

Zarathustras Geburt oder gar zur Geburt seiner Ahnen und deren Ahnen usw. führen müsste –, wie eng Ereignisse der Vergangenheit (Aufstieg) mit den Ereignissen der Gegenwart (Untergang) verbunden sein können. Dies muss nicht bedeuten, dass Zarathustras Untergang bereits mit seinem Aufstieg beginnt, obwohl dieser Aufstieg seinen Untergang bedingt. Darum ist der Untergang im Aufstieg bereits enthalten, wenn er auch zu diesem Zeitpunkt noch nicht eingesetzt hat und vielmehr als potentielle Möglichkeit besteht.

Wird davon ausgegangen, dass es aufgrund der Schwierigkeit, einen konkreten und absoluten Zeitpunkt für den Beginn eines Vorgangs festzusetzen, kann für die *Vorrede* hier durchaus von einer Untergangsphase gesprochen werden, die nicht punktuell zu fassen ist: Der Beginn ist damit gesetzt, als Zarathustra seine Rede an die Sonne schließt, seine inhaltliche Ausgestaltung (Strategieüberlegung) vollzieht sich in den weiteren Teilen der *Vorrede* und wird geprägt durch die dort gesammelten Erlebnisse Zarathustras. Insofern steht am Ende des zehnten Teils der *Vorrede* ein spezifizierter Untergang an. Zarathustra hat hier bereits eine genaue Vorstellung entwickelt, *wie* er untergehen will, während er am Ende des ersten Teils zunächst nur weiß, *dass* er untergehen will, und zwar noch recht allgemein gehalten, indem er seine Weisheit zu verschenken und auszuteilen gedenkt. *Wie* und an *wen* genau – das äußert er zu diesem Zeitpunkt noch nicht, er stellt lediglich die Äquivalenzbehauptung zwischen sich und der Sonne auf.

Neben der Wiederholungsthematik und der Willkür einer Anfangssetzung ist mit dem Becher, der überfließen will, hier erneut die Überflussthematik im Text *expressis verbis* vorhanden. Der Überfluss ist somit im gesamten ersten Teil der *Vorrede* gegenwärtig. Außerdem enthält der überfließende Becher ein Bild, welches in der Vorstellung mit Überfluss berührt ist: Ein volles Gefäß läuft über, der Inhalt ergießt sich über den Rand. – Pieper stellt zu Zarathustras Untergang und dem Becher fest, Nietzsche ließe keine fixen Gegensätze zu und akzeptiere ebenso wenig die Beziehung zwischen den Gegenständen als eine einlinige.⁴ So ist weder das Leeren des Bechers, wenn er übervoll ist, noch das Füllen des Bechers, wenn er wieder leer geworden ist, als positiv oder negativ zu werten.⁵ Beide Bedürfnisse wechseln je nach momentanem Zustand; es gilt also nicht, das eine zu erreichen und zu wahren, um das andere nie mehr durchschreiten zu müssen. Vielmehr ist es hier von Bedeutung, in diesem Wechselprozess, diesem immerwährenden Werden, nicht zu erstarren, sondern die Bewegung zu zulassen und angepasst an den jeweiligen Kontext zu handeln, also zu leeren oder zu füllen.

Auch hinsichtlich des Untergangs Zarathustras, den Pieper mit »Das Untergehen des Geistes«⁶ bezeichnet, bedeutet nun nicht lediglich ein Verschwinden oder gar Vernichten. Wie Pieper als zweiten Aspekt anmerkt, bedeutet es darüber hinaus, »[...] daß das, was untergeht, nicht verschwindet, sondern in etwas anderem aufgeht und darin bewahrt bleibt.«⁷ Darum bedeutet der Untergang Zarathustras nicht, dass Zarathustra ertrinkt oder sich selbst verliert bzw. aufgibt. Zarathustra als Zarathustra bleibt auch in seinem

4 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 36.

5 Vgl. ebd., S. 36.

6 Ebd., S. 33.

7 Ebd., S. 33.

Untergang, in seinem Werden, Zarathustra. Dies wird später noch deutlicher werden, wenn der Heilige im Wald bemerkt, dass Zarathustra verwandelt sei: Eine Verwandlung bedeutet nämlich gerade nicht, dass etwas völlig Anderes entstanden ist. Der verwandelte Zarathustra ist noch immer Zarathustra. Im weiteren Text wird Zarathustra noch vielen Verwandlungen unterworfen sein, dennoch wird er dabei mit sich selbst identisch bleiben.

In dieser ersten Schlusspassage eines Textabschnittes der *Vorrede* ist zudem die Rede vom *Abglanz deiner Wonne*,⁸ also vom Abglanz der Wonne der Sonne. Hierdurch wird ein qualitativer Unterschied zwischen der Sonne und Zarathustra gesetzt. Denn ein Abglanz ist nie dasselbe wie der Glanz. Abglanz bedeutet ›Widerspiegelung des Glanzes‹,⁹ er ist also eine Kopie, ein Schimmer. Die Problematik, die hier besteht, ist eine ähnlich wie die des Spiegelbildes, wobei bei jenem zumindest behauptet werden kann, dass ein Spiegel zwar ein recht getreues Abbild zu geben vermag, sofern es sich nicht um einen Zerrspiegel handelt. *Abglanz* ist demnach deutlich schwächer als der *Glanz*. Insofern zeigt Zarathustra hier also bereits die Einsicht, dass es ihm nicht möglich sein wird, den Glanz dieser Wonne gänzlich zu transportieren, doch wenigstens eine abgeschwächte Variante hiervon will er mit dem golden überfließenden Wasser¹⁰ übermitteln.

Die Farbe¹¹ des Wassers wiederum weckt den Assoziationsrahmen von Reichtum, wohl auch Macht (Gold stand bzw. steht insbesondere der herrschenden Schicht zur Verfügung), zudem birgt es jedoch, nicht bloß in einer materialistischen Ausdeutung, einen bestimmten Rahmen der Reinheit. Zwar ist mit dieser Reinheit nun nicht jene gemeint, die im jungfräulichen Weiß verborgen liegt, dennoch ist der Wert des Goldes eben mit seiner Reinheit verwoben. Die Reinheit, die mit *gold* berührt ist, betrifft also den Stoff, der – je nachdem, wie hoch sein Wert ist – nicht oder nur kaum mit anderen Stoffen vermengt worden ist. Ferner berührt *gold* auch den sakralen Bereich. Als Metall wiederum ist Gold zwar fest und nicht flüssig wie Quecksilber, weist jedoch nicht die Härte von Stahl oder die Giftigkeit von Arsen auf; es ist für ein Metall weich, edel, reaktionsträge und für viele Menschen äußerst begehrenswert. – Zarathustra spricht also von einem königlichen, wertvollen, glänzenden, weichen Wasser, das Sehnsüchte des Begehrens zu wecken vermag. Somit geht Zarathustra hier also davon aus, dass eine Annahme seines Geschenkes durch den Anderen für diesen eine Bereicherung darstellen muss und deshalb auch geschehen wird.

8 Zu *Wonne* ist zu beachten, dass es sich hierbei um einen ›höheren Grad des Vergnügens‹ handelt, ›so fern er zugleich ohne alle unangenehmen Empfindungen und von ununterbrochener Dauer ist‹ (vgl. *Wonne* in: Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1183). Die *Wonne* der Sonne ist folglich mit der Ewigkeit verknüpft; d. h. Die Wahl fiel hier wohl nicht lediglich aus Reimwortgründen auf *Wonne* anstatt z. B. *Freude*.

9 Vgl. *Abglanz* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 38.

10 Zu den einzelnen Wortbedeutungen von *Wasser* sei abermals auf das Wörterbuch Pauls, S. 1148 verwiesen. Explizit soll hier der Aspekt des fließenden Elements erwähnt werden und ebenso die immense Wichtigkeit des Wassers für das Leben.

11 Zur goldenen Farbe des Wassers sei ein weiteres Mal auf das Wörterbuch Pauls, S. 425 f. verwiesen. Hieraus lässt sich – neben dem Wert des Goldes – eine Verknüpfung des Farbeindrucks zum Sonnenlicht lesen, weshalb wir eben jenes Wasser mit der angesprochenen Sonne in Verbindung setzen können.

2.4 Der zweite Teil der Vorrede: Der Heilige im Wald

2.4.1 Zarathustras erste Begegnung mit dem Anderen

Im zweiten Teil der Vorrede findet sich die erste konkrete Begegnung mit einem Anderen, dem auch tatsächlich ein *Für-sich-sein* zukommt. Diese Begegnung findet zwischen Zarathustra und dem Heiligen im Wald statt. Zunächst heißt es jedoch: »Zarathustra stieg allein das Gebirge abwärts und Niemand begegnete ihm.«¹ Mit den Wörtern *allein* und *Niemand* wird die eingeleitete Bewegung abwärts als ein einsamer Gang dargestellt. Erst als er den Bereich des Gebirges verlassen hat und die Wälder erreicht, bricht jene Einsamkeit auf. Allerdings noch nicht dergestalt, dass Zarathustra sich sogleich mitten im Trubel befände, er begegnet zunächst einem anderen Einsamen.

Pieper setzt den Einsiedler in ein statisches Sein.² Damit wäre er also nicht als *für-sich-seiend* zu betrachten, doch ist das nach Sartre die Struktur, die wir als bewusste Wesen nicht ablegen können. Wir sind als werdende, freie Wesen determiniert. Wenn der Einsiedler also ein statisches Sein anstrebt bzw. für sich bemüht ist, einen solchen Raum zu schaffen, dann kann er damit trotzdem nicht seine ursprüngliche Seinsstruktur ablegen. Er wehrt sich zwar gegen diese, bleibt aber trotzdem ein *für-sich-seiendes* Wesen. Überdies betrachtet Pieper den Wohnort des Einsiedlers: Zwischen der Gebirgshöhe und dem Tal, in welchem sich die Stadt befindet, liegt der Wald. Diese Situierung ist nicht zufällig, der Heilige hat sich den Menschen im Tal zwar ebenfalls entzogen, aber er hat nicht den Extrempunkt Zarathustras im hohen Gebirge gewählt, sondern ungefähr die Mitte. Dies verbindet Pieper mit dem Kreismittelpunkt, von dem aus die Radien fliehen und welcher sich um sich selbst dreht.³ Die Bewegung des Heiligen ist damit zwar nicht erstarrt, dennoch statisch – er sucht das Absolute und Vollkommenheit. Folglich begegnen sich mit Zarathustra und dem Heiligen zwar zwei Einsiedler, jedoch zwei völlig unterschiedliche. Wenn es heißt, der Greis habe seine heilige Hütte verlassen, um Wurzeln im Walde zu suchen,⁴ so sind damit nicht bloß Wurzeln zur Nahrungsaufnahme gemeint, sondern auch die eigenen Wurzeln, die der Heilige im Wald gesucht, geschlagen und wohl auch gefunden hat. Da er sich jedoch im Kreis dreht, wird er immer wieder auf der Stelle treten und im Wald dieselben Wurzeln suchen und finden. Ein Prozess der Entwicklung kann hierin nicht mehr liegen. Die Wurzelsuche selbst betont an dieser Stelle nochmals die Gebundenheit des Heiligen.

Demnach sind der Heilige und Zarathustra sich also fremd, gleichermaßen sind sie sich jedoch auch vertraut, da sie beide um den Genuss der Einsamkeit wissen. Allerdings ist ihre Konsequenz ebenso unterschiedlich wie ihre jeweilige Bewegungsstruktur. Der Heilige wählt die Isolation, wendet sich gänzlich ab von Anderen, während Zarathustra hin zum Anderen strebt. Doch ganz ohne einen Anderen kommt auch der Heilige im Wald in seiner Einsamkeit nicht aus: Er wendet sich an Gott als ein vollkommenes *Außer-Ich*. Die beiden Figuren, die sich hier begegnen, sind sich darüber hinaus nicht nur deshalb vertraut, weil sie das Leben des Einsiedlers kennen, sondern auch, weil sie sich bereits zuvor trafen. Dies geht aus folgenden Worten des Einsiedlers hervor:

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 12.

2 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 42.

3 Vgl. ebd., S. 42.

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 12.

»Nicht fremd ist mir dieser Wanderer: Vor manchem Jahr gieng er hier vorbei. Zarathustra hiess er; aber er hat sich verwandelt.

Damals trugst du deine Asche zu Berge: willst du heute dein Feuer in die Thäler tragen? Fürchtest du nicht des Brandstifters Strafen?

Ja, ich erkenne Zarathustra. Rein ist sein Auge, und an seinem Munde birgt sich kein Ekel. Geht er nicht daher wie ein Tänzer?

Verwandelt ist Zarathustra, zum Kinde ward Zarathustra, ein Erwachter ist Zarathustra: was willst du nun bei den Schlafenden?

Wie im Meere lebstest du in der Einsamkeit, und das Meer trug dich. Wehe, du willst ans Land steigen? Wehe, du willst deinen Leib wieder selber schleppen?«⁵

Zwei Mal wird die Verwandlung Zarathustras in dieser Passage erwähnt, einmal als Partizip Perfekt in aktiver Verwendung (*er hat sich verwandelt*), einmal als Prädikatsnomen (*Verwandelt ist Zarathustra*), wobei letzteres sogar durch die Inversionsstellung hervorgehoben ist, denn üblicherweise wäre *Zarathustra ist verwandelt* zu erwarten.

Durch die Nennung des Verbs zu Anfang des Satzes wird die Verwandlung zentral. Zudem wandelt sich die Ausdrucksweise des Heiligen: Zunächst spricht er eben gerade nicht explizit davon, Zarathustra zu kennen oder mit ihm vertraut zu sein, er negiert anfangs lediglich das Fremdsein, indem er behauptet, Zarathustra sei ihm *nicht fremd*. Einige Zeilen später aber greift er nicht mehr auf die Negation zurück, dennoch bedient er sich erneut nicht der Ausdrücke *kennen* oder *vertraut*, sondern greift auf das Wort *erkennen* zurück. An dieses Wort ist etwas mehr geknüpft als an bloßes *Kennen*. *Erkennen* impliziert auch immer, dass man etwas, das möglicherweise noch verborgen lag, bemerkt. Wer einen anderen Menschen kennt, der mag oberflächlich mit diesem vertraut sein, wer ihn jedoch sogar *erkennt*, der sieht mehr als das oberflächliche Sein. Der Heilige kann hier deshalb behaupten, er erkenne Zarathustra, da er diesen auch unter der Verwandlung, die Zarathustra in der Einsamkeit des Gebirges durchlaufen hat, ausmachen kann. Dies wiederum impliziert, dass hier eine Begegnung gesetzt ist, die ein Ansehen bzw. Anblicken zweier Individuen enthält: Der Heilige im Wald hat ein Interesse an Zarathustra, er blickt tiefer in ihn hinein, will ihn wahrnehmen, nicht bloß als Anderen unbeachtet vorüberziehen lassen. Wäre dieses Interesse nicht gegeben, so hätte er Zarathustra nach seiner Verwandlung überhaupt nicht entdecken können. Ferner wird das Interesse des Heiligen an Zarathustra auch darin deutlich, dass Zarathustra vom Heiligen davor gewarnt wird, wieder zu den Menschen zu gehen. Der Heilige wähnt hierin eine Gefahr für Zarathustra, befürchtet, er werde dort nicht angenommen werden.

Ohnehin bedeutet das Einlassen auf ein Gespräch bereits, die Intention zu haben, sich dem Anderen anzunähern. Zumindest darf dies dann angenommen werden, wenn es sich nicht um ein Gespräch auf der Ebene der destruktiven Spielereien Bernes handelt oder die *mauvaise foi* vorhanden ist. Wobei die *mauvaise foi* nach Sartre stets die menschliche Interaktion begleitet. Doch auch dort, wo die *mauvaise foi* sich zeigt, darf diese Intention, sich dem Anderen zu nähern unterstellt werden: Zwar sind solche Interaktionen unaufrichtig und enthalten letztlich den Versuch, sich eines Anderen zu bedienen, um Herrscher über das eigene Sein zu werden, dennoch kann gemutmaßt werden, dass auch hier ein Bedürfnis besteht, sich dem Anderen – aus anderen Gründen – anzu-

5 Ebd., S. 12.

nähern. Dies ist zwar nach Sartre nicht möglich – die Annäherung muss scheitern. Doch zumindest der Versuch ist in Interaktionen, die den Anderen einerseits zwar berühren wollen, letztlich aber für die eigenen Zwecke gebrauchen wollen, unter dem Stern der *mauvaise foi*, dennoch zu konstatieren.

Zu dieser Passage verweist der Kommentar von Colli und Montinari außerdem auf die nachgelassenen Notizen aus der Zeit von November 1882 bis Februar 1883. Dort finden sich nämlich folgende Worte: »Seht ihn an, ob er ein reines Auge und einen Mund ohne Verachtung hat. Seht ihn an, ob er geht, wie ein Tänzer.«⁶ Die Verbindung mit dem tänzerischen Element ist auch hier gegeben. Hinzu tritt im Nachlass das reine Auge und der Mund ohne Verachtung, welche auch im Text aus *Also sprach Zarathustra* teilweise erhalten sind, allerdings verändert sich diese Textstelle wie oben bereits zitiert zu: *Rein ist sein Auge, und an seinem Munde birgt sich kein Ekel*. Die Verachtung ist also gesteigert zum Ekel, d. h. Zarathustra mangelt es nicht bloß an Verachtung, sondern gar am Ekel, einem ablehnenden Gefühl, welches der Verachtung folgen kann. Diesen Ekel jedoch kennt Zarathustras Mund nicht; er verbirgt kein derartiges Gefühl. Eine weitere Umstrukturierung der Textpassage ist enthalten in der Ansprache, die der Heilige wählt: Im Nachlass nämlich ist noch eine zweimalige Aufforderung enthalten: *Seht ihn an*. Es wird im Nachlass also verlangt, den Blick auf denjenigen zu werfen, dessen Auge rein ist, dessen Mund keine Verachtung birgt und der geht wie ein Tänzer. Zwar ist die Formulierung hier fragend gehalten, also um die Zustimmung derer, die ihn ansehen sollen, bzgl. der Beurteilung wird gebeten, doch ist die Formulierung auch so gehalten, dass sich derjenige, der den Tänzer betrachtet, wohl kaum zu einem anderen Urteil gelangen kann. Während in *Also sprach Zarathustra* lediglich der Heilige im Wald mitteilt, wie er Zarathustra sieht, über ihn allerdings zunächst in der dritten Person spricht, ehe er ihn direkt anspricht, ist im Nachlass ein weiterer Anderer zugegen. In der Sequenz aus dem Nachlass sind es nicht nur der Tänzer und derjenige, der über bzw. mit ihm spricht, sondern ein Dritter wird mittels des *Seht ihn an* angesprochen und in die Situation einbezogen. Allerdings ist dieser Dritte in *Also sprach Zarathustra* nicht gänzlich verschwunden: Es ist der der Leser, der als Dritter die Worte des Heiligen im Walde verfolgt obwohl hier keine direkte Aufforderung mehr erfolgt, den Tänzer anzusehen. Die Rolle des Lesers wird spätestens in der Rede *Vom Lesen und Schreiben* noch von Zarathustra selbst als Thema aufkommen, doch bereits zuvor ist der Leser als Leser natürlich anwesend und somit als weiterer Anderer gegenwärtig. Hierfür bedarf es nicht der direkten Ansprache dieses Anderen, wie es noch im Nachlass der Fall ist; allerdings weist die Sequenz im Nachlass nochmals explizit darauf hin, dass es außerhalb des Textes eben noch diesen anderen Anderen gibt, der das Gelesene aufnimmt und ggf. darauf reflektierend reagiert.

Ob nun Nietzsches Zarathustra die Struktur der *mauvaise foi* überwinden kann, wird in der weiteren Textinterpretation immer wieder als Frage erscheinen und dabei aufzuzeigen sein. Seine Begegnung mit dem Einsiedler scheint jedoch tendenziell bereits frei von

6 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883* 5 [1] 228 (KSA 10), S. 213.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 577 und das Quartheft Z I 2, S. 64.

einer solchen, da beide letztlich lachend wie Knaben auseinander gehen⁷ und keiner dem Anderen etwas nehmen möchte – sie lassen sich gegenseitig unangetastet bestehen. Der Einsiedler möchte sich hier auch nicht des Blickes Zarathustras bemächtigen, um sein *An-sich-sein* aus der Perspektive des Anderen erfassen zu können; der heilige Einsiedler hat sich hier gänzlich einem Gott unterworfen. Zwar birgt dieses Verhalten hinsichtlich der Seinsstruktur auch seine Tücken,⁸ doch verhält es sich nun zumindest im konkreten Fall, d. h. in der Begegnung Zarathustras mit dem Heiligen, so, dass der Heilige nicht den Blick des Anderen zu erobern trachtet. Er hat sich ganz zum Objekt für einen Gott werden lassen, verleugnet so jedoch auch einen entscheidenden Aspekt seiner eigenen Seinsstruktur.

Der Einsiedler ist also erstarrt und jener Erstarrter fragt über Zarathustra rhetorisch: »Geht er nicht daher wie ein Tänzer?«⁹, während er selbst »Lieder mache, lache, weine und brumme«,¹⁰ und zwar um Gott zu loben. Pieper beschreibt die Bewegungen eines Tänzers treffend, denn ein Tänzer wirkt leicht, der Schwerkraft enthoben, doch es sind große Anstrengungen nötig, um eine solch unbeschwert wirkende Bewegung ausführen zu können.¹¹

Der Heilige singt seine heiligen Lieder, er ist zufrieden hiermit, er lacht, er weint, doch alles dreht sich um einen Gott – er strebt nicht fort von diesem Zentrum. Andere Menschen gibt es im Gegensatz zum *einzigsten Gott* viele, die Bewegung des tanzenden Zarathustras kreist also nicht um ein einzelnes Zentrum, sie ist nicht statisch, sondern oszilliert zwischen den Extrempunkten und Widersprüchen – berührt diese gar, wodurch sie den Zugang zu allerlei Facetten und Aspekten ermöglicht.

2.4.2 Haltungen und Sehnsüchte in Bezug zum Anderen: Menschenliebe, Vollkommenheit und Geschenke

Daraus ergibt sich, dass auch im zweiten Teil der *Vorrede* die Frage nach dem Anderen und der Interaktion wesentlich ist. So fragt der Heilige Zarathustra nach seiner Motivation¹ und Zarathustra antwortet ihm hierauf: »Ich liebe die Menschen.«² Was also im ersten Teil der *Vorrede* schwierig zu beantworten war – was trieb Zarathustra an, eine Situation des Überflusses zu verlassen? –, beantwortet Zarathustra hier nun mit seiner Liebe zu den Menschen. Er begründet seinen Untergang im Anderen. Während der Heilige wiederum aufgrund seiner Menschenliebe in die Einöde zog und dort erst begann, Gott zu lieben: »Der Mensch ist mir eine unvollkommene Sache. Liebe zum Menschen würde mich umbringen.«³

In Nietzsches Nachlass im Oktavheft N VI 1b (November 1882 bis Februar 1883) findet sich hierzu das Letzte Gespräch mit dem Einsiedler.⁴ Ein solches Gespräch liegt in *Also*

7 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 14.

8 Vgl. hierzu auch Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 518.

9 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 12.

10 Ebd., S. 13.

11 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 38.

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 12.

2 Ebd., S. 13.

3 Ebd., S. 13.

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4 [167] (KSA 10)*, S. 161.

sprach Zarathustra nicht vor, obwohl es sich in der *Vorrede* sowohl um ein erstes als auch um ein letztes Gespräch zwischen diesen beiden Figuren handelt, es ist allerdings weder als erstes noch als letztes Gespräch titulierte. Zarathustra wird im vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* vom alten Papst erfahren, dass dieser Heilige im Wald, mit welchem er zu Beginn seines Untergangs sprach, gestorben ist: »Nun aber ist er selber tot, der frömmste Mensch, jener Heilige im Walde, der seinen Gott beständig mit Singen und Brummen lobte.«⁵ Das Gespräch, welches sich im Nachlass finden lässt, bezieht sich nicht lediglich auf die oben genannten Sätze aus dem Zarathustra-Text, sondern schließt das gesamte noch hieran anschließende Gespräch zwischen Zarathustra und dem Heiligen bis zum Ende des zweiten Teils der *Vorrede* ein. Insgesamt ist das Gespräch im Nachlass kürzer gefasst, doch bzgl. des Einsiedlers lässt sich seine Haltung zu den anderen Menschen hierdurch etwas genauer erfassen: In *Also sprach Zarathustra* erfährt der Leser vom Heiligen im Wald, dass dieser einst in den Wald ging, weil er die Menschen zu sehr liebte; jetzt liebe er Gott, denn der Mensch ist ihm eine unvollkommene Sache: Liebe zum Menschen brächte den Einsiedler gar um.⁶ Im Nachlass sagt er Einsiedler u. a. folgende Worte: »[...] ich verachte die Menschen zu sehr, ich liebe sie zu sehr — ich halte sie nicht aus — ich muß mich zu sehr in Beidem verstellen.«⁷ Die Liebe zu den Menschen ist hier also auch beim Einsiedler noch aktuell, während er in *Also sprach Zarathustra* aussagt, jetzt liebe er Gott. Natürlich ist auch dort noch enthalten, dass er Liebe für den Menschen empfindet, doch da diese ihn umbrächte, hat er sie mit der Gottesliebe ersetzt. Im Nachlass lässt sich erkennen, dass der Kampf ihn ihm tobt: Er liebt die Menschen zu sehr, d. h. zu schmerzlich, um sie wirklich lieben zu können; er verachtet sie außerdem, schließlich sind sie, wie sich aus dem Zarathustra-Text ergibt, eine unvollkommene Sache. Aufgrund dieses Kampfes kann er sie nicht aushalten, er muss sich bei beidem verstellen. Dies bedeutet, der Einsiedler findet für sich keine Möglichkeit dem Anderen als Menschen aufrichtig zu begegnen: Liebt er sie, so verstellt er sich und spielt eine Rolle, verachtet er sie, verstellt er sich ebenfalls, da er sowohl das Gefühl der Liebe als auch das der Verachtung in sich trägt. Er kann den Widerspruch nicht aushalten, darum muss er vor dem Menschen fliehen. In *Also sprach Zarathustra* ist er bemüht, die Liebe zu dem Menschen dann gänzlich abzulegen, weshalb er sie nun auch verneint. Dies betont jedoch die Liebe zu Gott nur noch stärker als Flucht vor der Menschenliebe, die ihn umbrächte, wenn er sie nicht verleugnete. Wer den Menschen liebt, muss ebenso die Verachtung für den Menschen in sich ertragen können, weil der Mensch eben nicht statisch und vollkommen ist. Das Werdende kann überhaupt nicht vollkommen sein, da es stetigen Veränderungen unterworfen ist und sich immer wieder neu entwirft. Im Gegensatz zu dem Einsiedler, der vor diesem Zwiespalt in die

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 569 und das Oktavheft N VI 1, S. 13–14.

5 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 322.

6 Vgl. ebd., S. 13.

7 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4 [167] (KSA 10)*, S. 161.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 569 und das Oktavheft N VI 1, S. 13–14.

Gottesliebe flieht, kann Zarathustra seine Liebe zu den Menschen zulassen, obwohl es doch gerade Zarathustra ist, der den Menschen überwinden möchte. Daher, so heißt es in jenem letzten Gespräch mit dem Einsiedler aus dem Nachlass aus Zarathustras Munde auch, bringe er ihnen eine neue Liebe und eine neue Verachtung, nämlich den *Übermenschen* und den *letzten Menschen*.⁸ Zarathustra liebt den untergehenden Menschen, er liebt auch noch jene, die dem *letzten Menschen* verfallen sind und sich diesen als Ziel gesetzt haben. Das Grundgefühl, welches Zarathustra dem Anderen entgegenbringt, scheint ein zärtliches zu sein, obwohl er immer wieder in einer Härte spricht, die eine soziale Isolation zu enthalten scheint. In der *Vorrede* wird eindeutig von Zarathustra gesagt, dass er zu den Menschen geht, weil er sie liebt. Diese Liebe ist das tragende Element, die Sehnsucht nach dem Anderen, nach Verständigung ist hierin ebenso zugegen wie das Wissen darüber, in weiten Bereichen scheitern zu müssen. Schließlich kennt auch Zarathustra die Menschen und wird bereits in der *Vorrede* erfahren, dass er nicht jeden wird erreichen können. Zwar muss er auch bei jenen, die er erreicht, insofern scheitern, als er nicht nachahmende Jünger formen will, sondern die Saat für emanzipierte Individuen streuen will, doch wird er bei den meisten schon auf einer wesentlich früheren Stufe scheitern: Sie werden den *letzten Menschen* als ihr Ziel betrachten, also genau das von Zarathustra als neue Verachtung Gedachte. Dass Zarathustra auch jenen, die seinem Weg nicht folgen und wie der Einsiedler gar einen gegenteiligen Pfad einschlagen, der zwar nicht im *letzten Menschen* besteht, aber in einer Gottesflucht, dennoch einen gewissen Respekt entgegenbringt, wird aus beiden Gesprächen deutlich: Zarathustra sagt im Nachlass einleitend in diesem Gespräch: » — ich lobe dich daß du nicht mein Schüler wurdest.«⁹ Am Ende des Nachlass-Gesprächs stellt Zarathustra fest: »Diesen Mann habe ich nichts mehr zu lehren.«¹⁰ Auch will Zarathustra den Heiligen im Wald am Ende des Gesprächs in *Also sprach Zarathustra* nicht seiner Illusion berauben, die er sich aufgebaut hat, um der Liebe zum Menschen zu entfliehen, hier sagt er dem Einsiedler selbst: »Was hätte ich euch zu geben! Aber lasst mich schnell davon, dass ich euch Nichts nehme!«¹¹ Zarathustra bemerkt auch hier, dass er dem Einsiedler nichts von seiner Weisheit geben kann, weil der Einsiedler einen vollkommen anderen Weg wählte, um mit dem Anderen umzugehen. Allerdings, da Zarathustra von der Richtigkeit seiner Einsicht überzeugt ist, könnte er dem Einsiedler diese Zuflucht zerstören, indem er ihm vom Tod Gottes berichtet. Darauf verzichtet er jedoch, weil es Zarathustra nicht darum geht, dem Anderen zu schaden. Auch wird sich im weiteren Verlauf der *Vorrede* zeigen, dass Zarathustra sich nicht deshalb dazu entschließt, nicht zur Herde zu sprechen, sondern zu einzelnen Menschen, weil er eine Aversion gegen diese Herde entwickelt: Er mag sie zwar verachten, trotzdem bedeutet Zarathustras Verachtung nicht, dass er selbst böswillig und rachsüchtig wird: Die Herdenmenschen gehen ihn schlicht nichts mehr an. Zarathustra stellt auch hier fest, dass er sie nicht erreichen kann, daher wählt er seinen Adressatenkreis neu. Seine Liebe zum Menschen bleiben hiervon allerdings unberührt; so kann geschlossen werden, dass Zarathustras Verachtung immer auch die Liebe zu

8 Vgl. ebd., S. 161; S. 569 und S. 13–14.

9 Ebd., S. 161; S. 569 und S. 13–14.

10 Ebd., S. 161; S. 569 und S. 13–14.

11 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 13–14.

dem Verachteten enthält. Im Gegensatz zum Einsiedler kann Zarathustra also diesen Widerspruch ertragen.

Zu der hier betrachteten Textstelle finden sich zwei weitere Varianten im Nachlass. In den nachgelassenen Fragmenten vom Sommer bis zum Herbst 1882 ist zu lesen: »So sprach ein Heiliger: ›ich liebe Gott — denn der Mensch ist eine zu unvollkommene Sache. Liebe zu einem Menschen würde mich zerstören.«¹² Außerdem ist aus der Phase November 1882 bis Februar 1883 folgendes Fragment zu finden: »Vieles am Menschen ist zu lieben: aber der Mensch ist nicht zu lieben. Der Mensch ist eine zu unvollkommene Sache: Liebe zum Menschen würde mich tödten.«¹³ Das Motiv des Zerstörens, später sogar das des Tötens, ist in beiden Fragmenten im Hinblick auf die Liebe zum Menschen zugegen. Im zweiten Fragment wird überdies die Liebe zum Menschen selbst abgelehnt: Wenn auch vieles am Menschen zu lieben sei, so gilt dies nicht für den Menschen selbst, und zwar aufgrund seiner Unvollkommenheit. Dies kann allerdings nicht Zarathustras Standpunkt sein, denn Zarathustra sucht eben gerade keine Erlösung in einer Vollkommenheit. Dies kann immer wieder auch damit erklärt werden, dass der *Übermensch*, den Zarathustra dem Menschen als neue Liebe bringen will, nur ein temporäres Ziel sein kann: Wäre der *Übermensch* als fester Status erreicht, so gölte es, diesen wiederum zu überwinden. Folglich ist auch das höchste Ziel nie ein vollkommenes, da Vollkommenheit den Tod des Werdens in sich trüge. Für den Heiligen im Wald, der jedoch genau mit diesem Werden, dieser unvollkommenen, sich nichtenden und entwerfenden Struktur nicht umgehen kann, liegt hierin eine lebensbedrohliche Gefahr. Er ginge an seiner Liebe zum Menschen zugrunde, verlöre seine bisherige Existenz. Jedoch wäre dies auch der Schritt, der notwendig wäre, um den Menschen zu überwinden: Der Mensch muss untergehen, an sich zugrunde gehen, um sich über sich selbst hinaus zu entwerfen. Diesen existenziellen Schritt wagt der Heilige – anders als Zarathustra – allerdings nicht. Dies ergibt sich aus den Fragmenten ebenso wie aus der Textpassage aus *Also sprach Zarathustra*. Zarathustra wiederum lässt dem Einsiedler seine Entscheidung und versucht nicht, wie dies vielleicht andere mit ihrer Lehre täten, ihn von diesem Standpunkt abzubringen. Dieses Verhalten Zarathustras ist auch insofern wichtig, als er – wie schon häufig dargelegt – bemüht ist, den Menschen zu einer individuellen, eigenständigen Existenz zu bewegen. Daher muss Zarathustra zwangsläufig auch andere Lebensentwürfe akzeptieren. Der ständige Krieg, welcher unter den unterschiedlichen *Willen zur Macht* um die Herrschaft tobt, scheint aus dieser Perspektive gar nicht so unerbittlich zu sein, wie er sich bisweilen darstellt. Allerdings sollte hieraus auch nicht der Schluss gezogen werden, Zarathustra predige hier von einem befriedeten, paradiesisch anmutenden Reich, welches in Harmonie erstrahlt. Denn eine solche Harmonie hieße innerhalb der Vorstellung

12 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 9* (KSA 10), S. 54.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 569 und das Quartheft Z I 1, S. 51.

13 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 5 [1] 245* (KSA 10), S. 216.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 577 und das Quartheft Z I 2, S. 58.

Zarathustras auch, Disharmonien auszuhalten und mit den Widersprüchen zu kämpfen, ohne dass hierbei eine Auflösung dieser stattfände.

Sowohl die Beziehung zum Anderen als auch die Einstellung zu diesem tritt hier als Thema auf. Der Heilige sagt an dieser Stelle etwas sehr Interessantes über den Anderen. Denn etwas – oder jemand –, das bzw. der vollkommen ist, *ist*, und zwar im Sinne eines unveränderlichen Seins. Der Mensch jedoch ist in seiner Seinsstruktur eben gerade nicht starr – erst im Tod, dem Ende der Möglichkeiten, *ist* der Mensch und *wird* nicht mehr. Darum kann ein Mensch nicht vollkommen sein, weil er sich stets bewegt und verändert. Wendet man sich daher dem Anderen zu, so verliert man jeglichen Fixpunkt, der Andere droht permanent zu entschwinden. Dies gilt übrigens auch für das eigene Sein, das sich nicht als festes Sein beschreiben lässt, solange es lebendig ist. Den Heiligen im Wald brächte die Liebe zum Menschen deshalb um, weil er, der Wurzelsuchende, nach einem Halt sucht. Das Unvollkommene, das stetige Werden und Überwinden dessen, das ist bzw. war, ist für den Einsiedler zu unsicher, bietet keine verlässliche Basis. Zarathustra hingegen schreckt dies nicht. Sein Rückzug in die Einsamkeit war auch nicht gleichbedeutend mit der Suche nach einem festen Halt, nach einer Vollkommenheit in einer Göttlichkeit. Zwar ist das Gebirge für Zarathustra ein Ort, der ihm durchaus Halt bietet, doch nicht im Sinne eines göttlichen Überwesens, das seine gesamte Aufmerksamkeit verlangt. Bei Zarathustra handelt es sich vielmehr um eine inwendige Einsamkeit; er ist *für-sich*, ohne dabei den Fixpunkt eines Gottes zu generieren. Zarathustra lernt im Gebirge daher nicht zuletzt auch, die eigene Seinsstruktur auszuhalten. In dieser erlernten Fähigkeit, einsam sein zu können, das eigene *Für-sich-sein* tragen zu können, könnte der Schlüssel liegen, dem Anderen auch jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen, sofern auch die letzte Abhängigkeit überwunden werden kann. Jene letzte Abhängigkeit hat Zarathustra zu Beginn allerdings noch nicht hinter sich gelassen, denn er sucht noch nach denen, die sein Geschenk auch annehmen; ihm also Anerkennung zollen, sodass er über sein *An-sich-sein* eine Rückmeldung erhält. Zu diesem Zeitpunkt scheint es für Zarathustra noch wichtig, zu erfahren, wie er vom Anderen wahrgenommen wird, ob er auch im Modus des *Für-Andere-Seins* so wirkt, wie er selbst zu wirken gedenkt. Zarathustra sucht folglich noch nach Bestätigung. Der Heilige im Wald hat diesen Punkt noch weniger überwunden als Zarathustra, obwohl dieser sich nicht mehr um den menschlichen Anderen kümmert. Doch da er sich Gott gesetzt hat, um sich der stetigen Bewegung des Lebens, der Haltlosigkeit zu entziehen, flieht der Heilige eben gerade vor der Seinsstruktur des *Für-sich-seins*. – Haltlosigkeit ist hier darauf bezogen, dass es innerhalb des Lebens keine statischen Fixpunkte geben kann. Der Heilige im Wald ist vor dieser Unsicherheit geflohen, indem er sich einem Gott zugewandt hat.

Am Ende des zweiten Teils der *Vorrede* trennen beide Figuren sich lachend – zwei Knaben gleich,¹⁴ womit eine gewisse Unbeschwertheit berührt ist, da der Kinderbereich mit *Knaben* angesprochen wird, und zwar ein durchaus glücklicher, sofern *Lachen* mit *glücklich* zusammen gedacht wird. Der Bereich des *Kindes* spielt in dieser Textpassage bereits zuvor eine Rolle. In der schon zitierten Stelle der Worte des Heiligen über Zarathus-

14 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 14.

tra sagt dieser u. a. »zum Kind ward Zarathustra«. ¹⁵ Nun bedeutet *Kind* nicht bloß, Zarathustra sei unbeschwert, sondern es handelt sich hierbei auch um die dritte Verwandlung des Geistes, wie sich aus der ersten Rede Zarathustras, nämlich *Von den drei Verwandlungen*, ¹⁶ entnehmen lässt. Dort heißt es: »Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.« ¹⁷ Wobei jenes Kind sich im Nachlass noch als Mensch bezeichnet findet, hier ist zu lesen: »Das ist der Mensch: eine neue Kraft, eine erste Bewegung: ein aus sich rollendes Rad; wäre er stark genug, er würde die Sterne um sich herumrollen machen.« ¹⁸ Wenn Zarathustra zum Kinde wird, bleibt er natürlich weiterhin Mensch, obwohl das Kind in der Rede *Von den drei Verwandlungen* die Überwindung des Menschen markiert. Die Überwindung des Menschen ist allerdings nicht so gefasst, dass es diese körperlich-menschliche Existenz nicht mehr gibt: Der Mensch ist zunächst Ausgangspunkt der Überwindung, er verwandelt sich und das Kind, welches diesen Ausgangspunkt hinter sich gelassen hat, dabei dennoch menschlicher Natur bleibt, ist dann ein weiterer Ausgangspunkt. Die Bewegung startet jeweils in der gegenwärtigen Situation, aus welcher heraus individuelle Wege entspringen können.

Bereits aus dem Bereich des Heiligen, welcher in der Rede *Von den drei Verwandlungen* eröffnet ist, lässt sich die Erhabenheit des Kindes schließen, wobei das *heilige Ja-sagen* nicht verbunden ist mit dem religiös Heiligem im Wald. Das Kind ist der Aufbruch zu etwas Neuem; Zarathustra selbst ins ein Erwachter, weswegen der Heilige auch fragen muss, was er nun bei den Schlafenden wolle. Wird das Kind nun als Synonym für den *Übermenschen* verstanden, so könnte hier behauptet werden, Zarathustra sei schon auf dieser Stufe angelangt. Doch zum einen ist die Struktur des *Übermenschen* nicht dergestalt beschaffen, dass sie als feste Stufe zu erreichen wäre, zum anderen ist Zarathustra der Prophet des *Übermenschen*. Er ist durchaus in der Bewegung *Übermensch*, doch ist er nicht deren Vollendung. Zarathustra symbolisiert als Prophet den Anfang einer Bewegung. Der *Übermensch* ist ebenso ein Werden wie der Mensch, der als Brücke zum *Übermenschen* ¹⁹ bezeichnet wird. Der zum Kind gewordene Zarathustra steht somit für ein Alpha eines Prozesses, er leitet den Neuanfang ein, ist aber nicht der *Übermensch*, zumal dieser ohnehin nicht *an-sich-seiend* sein könnte. Zudem ist es der Heilige im Wald, der Zarathustra mit dem Kind gleichsetzt, d. h. auch wenn hier *Kind* und *Übermensch* gleichbedeutend sein sollten, wäre das Urteil, dass Zarathustra *Kind* und damit auch *Übermensch* sei, von einer Figur im Text gefällt. Durchaus könnte dem Heiligen der verwandelte Zarathustra als *Übermensch* erscheinen, dies bedeutet jedoch noch lange nicht, dass dieser individuelle Eindruck dieser Figur zutreffend sein muss.

15 Ebd., S. 12.

16 Vgl. ebd., S. 29–30.

17 Ebd., S. 31.

18 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883* 5 [1] 178 (KSA 10), S. 207.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 578 und das Quartheft Z I 2, S. 80.

19 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 16.

Zarathustra, den der Heilige zuvor nach einem Geschenk für sich selbst frage, will dem Heiligen nichts nehmen, weswegen er es auch vorzieht, von ihm zu gehen,²⁰ denn – und hierbei ist wieder der Andere als Leser angesprochen, der, insofern er Nietzsches Werk kennt, den intertextuellen Verweis erkennen kann – Zarathustra weiß etwas, wovon der Heilige in seinem Walde noch nichts gehört hat: Gott ist tot.²¹ Diese Behauptung wird zuvor in der *fröhlichen Wissenschaft vom tollen Menschen* auf dem Marktplatz aufgestellt.²² Wenn Gott also tot ist – und Zarathustra folgt offenbar dieser Setzung des *tollen Menschen* –, dann ist auch das Vollkommene eines göttlichen Wesens dahin. Zarathustra könnte dem Heiligen also seinen Halt nehmen, er könnte ihn in das ewige Werden des menschlichen Seins stürzen. Doch obwohl Zarathustra offenbar von seiner Setzung und Weisheit überzeugt ist, lässt er dem Heiligen im Wald seine Zufriedenheit. Er hat kein Interesse daran, den Anderen zu kränken oder gar in Verzweiflung zu katapultieren, worin durchaus auch wieder seine Liebe und Zuneigung zum Anderen deutlich wird. Zarathustra mag häufig als radikaler Prophet erscheinen, der wenig Mitleid zeigt, das Mitleid gar ablehnt, doch basieren seine Interaktionen mit den Anderen nicht auf einer bloßen Härte, sondern auf einer ehrlich empfundenen Zuneigung.

Zarathustra will nun also aus Liebe schenken, obwohl der Einsiedler bezweifelt, dass die Menschen seine Schätze werden annehmen können oder wollen.²³ Er will ihnen nicht bloß Almosen geben, denn hierfür sei er nicht arm genug.²⁴ Vielmehr will er seinen Reichtum teilen, er will seine gefundene Weisheit entäußern, auch auf die Gefahr hin, dass er, der Gebirgseinsiedler, als Dieb wahrgenommen wird, wie der Heilige orakelt.²⁵ Trotz des Misstrauens, dass die Menschen gegenüber den Einsiedlern empfinden – trotz all der Warnungen: Zarathustra *will* schenken. Ob die Annahme gelingt, liegt nicht nur in seiner Macht. Doch anders als der Heilige bleibt er eben nicht dauerhaft in einer Isolation, sondern sucht nach der Interaktion, nach dem Anderen, nach einer gelingenden Kommunikation und liefert sich damit auch dem Anderen aus.

In all den Begegnungen Zarathustras mit einem Anderen ist immer auch die Selbstbegegnung Zarathustras präsent. Allerdings kann der Heilige im Wald nicht wirklich Zarathustra sein, schließlich weiß Zarathustra um den Tod Gottes, der ältere Heilige hat davon noch nichts gehört. Allenfalls könnte der Heilige als eine Version Zarathustras begriffen werden; dann müsste es sich jedoch um eine jüngere handeln, da diesem Heiligen Wissen, das Zarathustra bereits erlangt hat, fehlt.

Die Selbstbegegnung ist auch deshalb immer zugegen, weil Zarathustras Forderungen, die er an den Anderen stellt, immer auch ihn selbst betreffen. Freund- und Feindschaft beispielsweise sind nicht bloß Konzepte für die Menschen untereinander, sondern berühren auch die interne Sphäre eines Individuums; hierbei muss auch immer an den Versuch der Idee vom Selbst als Vielheit bedacht werden. Den Zarathustra-Text deshalb jedoch als reine Identitätsfindung der Hauptfigur zu verstehen, scheint zu einseitig. Es

20 Vgl. ebd., S. 14–15.

21 Vgl. ebd., S. 14.

22 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3). Drittes Buch, Nummer 125.*, S. 480–482.

23 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 13.

24 Vgl. ebd., S. 13.

25 Vgl. ebd., S. 13.

spielt durchaus eine große Rolle, wie Zarathustra sich entwickelt und auf welche Weise er sich selbst findet. Auch ist die eigene Entwicklung relevant für die Begegnung mit dem externen Anderen, der externe Andere ist wiederum auch bedeutsam für die interne Entwicklung des Individuums; man bedenke hierbei Zarathustras Triebfeder, die in der Liebe zu den Menschen liegt und ihn überhaupt erst zu diesen untergehen lässt.

Insofern ist es zwar nicht falsch, bei den einzelnen Begegnungen im Text auch die Selbstbegegnung Zarathustras im Blick zu haben, dies darf die externen Begegnungen aber nicht als bloße Schein-Begegnungen qualifizieren. In dieser Interpretation wird außerdem primär die Begegnung mit dem externen Anderen zu erörtern sein, da es eben um die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Begegnung jenseits der *mauvaise foi* geht. Zarathustras Weg ist dabei ein entscheidender Faktor, seine Haltungen sowohl sich selbst als auch dem Anderen gegenüber ebenso. Da *Also sprach Zarathustra* hier als Kommunikationsversuch verstanden wird, kann sich nicht darauf beschränkt werden, den Zarathustra-Text als Selbstbegegnungs- und Identitätsfindungs-Text zu betrachten.

2.5 Dritter Teil: Der Andere im vielen Volke

2.5.1 Zarathustras erster Vermittlungsversuch: Vom Übermenschen

Vom Gebirge über den Wald führt Zarathustras Weg nun in die nächste Stadt. Dort findet er »daselbst viel Volk versammelt auf dem Markte«. ¹ Der Andere tritt in diesem Teil der Vorrede also nicht mehr als Einzelner auf, dem Zarathustra gegenübersteht, sondern es ist eine Masse, der Zarathustra hier begegnet. Der Ausdruck *viel Volk* sticht heraus, denn eigentlich ist das Wort *Volk* ausreichend, um auf mehrere Menschen schließen zu können. Mit dem Zusatz *viel* wird auch das Verständnis von *allerlei Volk* berührt, d. h. ein bunt zusammengewürfelter Haufen, der nicht *per se* homogen, wie dies bei *Volk* zunächst scheint, sein muss. Natürlich ist kein Volk in sich gänzlich homogen, doch der Ausdruck impliziert eine gewisse Identität der Volksangehörigen miteinander, d. h. dem keltischen Volk beispielsweise kommt zu, dass jeder Kelte seine Identität auch – nicht nur – darin wurzeln lässt, dass er Kelte ist. *Viel Volk* kann nun einerseits lediglich bedeuten, dass viele Angehörige eines Volkes auf diesem Markte versammelt sind, d.h. die Masse selbst wird betont, oder aber es wird darüber hinaus zusätzlich zur Anzahl die *heterogene* Masse angesprochen, es wären dann also unterschiedliche Völker versammelt. Zum bunten Allerlei an Volk passt die Szenerie insofern, da sie auf dem Markt stattfindet und der Markt in der Regel ein Ort der Begegnung, des Konsums, der Vielheit, der Farben und eben des bunten Treibens ist. In jenes Kunterbunt treten alsbald auch zwei Figuren ein, nämlich der Seiltänzer und der Possenreißer, die dieses Potpourri durchaus noch weiter unterstreichen.

Zunächst befindet sich Zarathustra nun, nachdem er die Einsamkeit seines Gebirges verlassen und den Heiligen im Walde passiert hat, inmitten einer bunten Marktatmosphäre, im Gemenge des Volkes oder gar der Völker. Hier mögen, da sich im Text häufiger auch biblische Anspielungen finden, auch Verbindungen zur Tempelszene mit Jesus liegen, ² diese sind hier aber nicht zu vertiefen. Auch der *verheißene Seiltänzer*, auf den das *viele Volk* wartet, reicht in den biblischen Sprachduktus hinein: Der Seiltänzer ist nämlich

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 14.

2 Vgl. Matthäus 21, 12–17.

nicht bloß angekündigt, sondern der Text lautet diesbezüglich eben: »[...] es war verheissen worden, dass man einen Seiltänzer sehen solle.«³

Zarathustras Verhalten ist ebenfalls eher ein unerwartetes: Während die versammelte Menge auf etwas völlig Anderes wartet, beginnt er unmittelbar zu der Menge zu sprechen, und zwar mit dem – nicht durch Anführungszeichen gekennzeichneten – gesperrt gedruckten Satz: »Ich lehre euch den Übermenschen.«⁴ Damit setzt er sich sowohl sprachlich als auch situativ in den Mittelpunkt: Seine ersten Worte, die er an das Volk richtet, gehen von *ich* aus, d. h. Zarathustras Handeln, Zarathustras Aktion (*ich lehre*) ist hier das, worum es geht, wovon alles ausgeht. Er gewinnt zunächst auch die Aufmerksamkeit. Nun ist der thematische Mittelpunkt des Satzes zwar der *Übermensch*, den Zarathustra lehren will, doch durch die Satzstruktur ist es das *Ich* Zarathustras, welches den Ausgangspunkt darstellt. Ohne den Verkünder Zarathustra, der diese Weisheit in der gebirgigen Einsamkeit gefunden hat, gäbe es auch die Lehre des *Übermenschen* nicht, die hier verkündet werden soll. Damit wird an dieser Stelle auch deutlich, wie wichtig das einzelne Individuum sein bzw. werden kann, und zwar genau dann, wenn es etwas gefunden respektive erlebt hat, das es dem Anderen mitteilen oder gar an diesen verschicken möchte. Eine Idee, deren Prophet nicht hinab zum Anderen steigt, wird nicht weitergetragen werden können. Ideen und Gedanken, die nicht kommuniziert sind, werden sich verlieren. Es darf hier gemutmaßt werden, dass diese Überlegungen auch den Autor selbst stets dazu angetrieben haben, zu schreiben. Wieso sonst sollte ein Text verfasst werden, in welchem die Vermittlung selbst als Problem dargestellt wird und die Möglichkeit der Vermittlung gar fragwürdig erscheint? Sollte die Vermittlung jedoch absolut nicht möglich sein, so wäre *Also sprach Zarathustra* als Text tatsächlich hinfällig; *ein Buch für Keinen*. Doch wenn es nicht um ein absolutes Gelingen oder Misslingen der Vermittlung geht, d. h. bereits der Versuch der Vermittlung zum Erhalt einer Idee als immanent betrachtet werden kann – selbst dann wenn er (zunächst) scheitert (oder gar scheitern muss, weil nie alles vermittelt werden kann, sondern stets etwas mehr und etwas weniger im Akt der Vermittlung an den Anderen getragen wird) –, dann enthält das Verfassen eines solchen Textes ebenso einen Sinn wie Zarathustras Versuch, seine Lehre zu verkünden.

Weiter sagt Zarathustra zu Beginn der eigentlichen Vorrede, wobei er nun erstmals das Wort als klassischer Redner ergreift: »Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?«⁵ Im Nachlass ist diese Stelle noch etwas länger: »Der M<ensch> ist eine Sache, die überwunden werden soll: was hast du dazu gethan? Was gehen mich eure guten bösen M<enschen> an?«⁶ Hier ist die erste Ansprache noch an ein einzelnes *Du* gerichtet, im zweiten Satz wandelt sich dieses *Du* erst in den Plural. Jener zweite Satz spielt allerdings in *Also sprach Zarathustra* zunächst keine

3 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 14.

4 Ebd., S. 14.

5 Ebd., S. 14.

6 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4 [165]* (KSA 10), S. 160. Bei den eingerahmten Stellen (◁) handelt es sich um Ergänzungen der Herausgeber Colli und Montinari.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 569 und das Oktavheft N VI 1, S. 6.

Rolle mehr; Zarathustra wird zwar auch feststellen, dass ihn die Menschen nichts mehr angehen, doch derlei Äußerungen finden sich noch nicht zu diesem Zeitpunkt in der *Vorrede*. Auch widmet er sich in *Also sprach Zarathustra* vielmehr dem Akt der Überwindung, weniger der Frage nach den guten bösen Menschen. Die Konzentration dieser Textstelle liegt also im Zarathustra-Text auf der Genese, der Entwicklung und der Überwindung.

Zentral in der Passage in *Also sprach Zarathustra* ist das Wort *Überwinden*, welches innerhalb zweier Sätze gleich zwei Mal erscheint und implizit auch im *Übermensch*, den Zarathustra im Satz zuvor zu lehren ankündigt, enthalten ist. Im Nachlass enthält die Passage zwar noch die Frage danach, was den Sprecher die guten bösen Menschen angingen, das Verb *überwinden* ist hier allerdings nur einmalig gesetzt. Zum Zarathustra-Text entwickelt Nietzsche hier also eine Steigerung. Innerhalb des gesamten Textabschnittes wird *Übermensch* insgesamt sieben Mal verwendet, *überwinden* erscheint drei Mal.⁷ Es kann also durchaus behauptet werden, dass sich hier eine bestimmte Häufung um den Vorgang der Überwindung des Menschen vorfindet.

Wir können bei *überwinden* den Aspekt des Kampfes feststellen, denn sich überwinden bedeutet, ›sich zu etwas entschließen, das einem schwerfällt‹;⁸ sofern die *Überwindung* gelingt, enthält sie sogar des Aspekt des Sieges. Zarathustra stellt also eine Forderung, denn er spricht vom Sollen, und fragt die Menge danach, welche Anstrengungen sie bereits hinsichtlich dieser Forderung unternommen hätten. Dass noch keine ausreichenden Anstrengungen erfolgt sind, ist daran ersichtlich, dass der Mensch eben gerade noch nicht überwunden worden ist; wäre dies bereits gelungen, bedürfte es der Forderung Zarathustras nicht mehr.

Interessant bzgl. der Interaktion mit dem Anderen ist an dieser Stelle, dass Zarathustra die Menschen zwar fragt, was sie getan hätten, um den Menschen zu überwinden, doch jene Frage bleibt ein rhetorisches Element. Er erwartet überhaupt keine Antwort, sondern fährt unbeirrt mit seinen Überlegungen fort: »Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?«⁹ Zarathustra trifft hier eine drastische Feststellung, nämlich jene, die besagt, der Mensch höre auf, eine Flut des Werdens, der Entwicklung, zu sein, wenn er sich nicht anstrengt, etwas über sich selbst hinaus zu schaffen und damit die Überwindung des Menschen voranzutreiben. Jene Starre bedeutet allerdings nicht nur, einen Status aufrecht zu erhalten, sondern zudem, einen Rückschritt zu erlauben. Statt sich über sich hinaus zu entwickeln, den Menschen zu nichten, um schöpferisch tätig zu sein, wird in der konservativen Bewahrung des *Ist*-Zustandes letztlich auch eine Flucht in das *An-sich-sein* der Vergangenheit, also in das, was eigentlich bereits überwunden worden ist – hin zum Tier – gesehen.¹⁰ Insofern wird auch eine De-

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 14–16.

8 Vgl. hierzu und zu weiteren Wortbedeutungen *überwinden* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1046.

9 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 14.

10 Hinsichtlich der hieran anschließenden von Zarathustra vorgestellten Genealogie sei auf Piepers Ausführungen verwiesen, die zu dieser Genealogie auch nachvollziehbar darlegt, dass sich hieraus nicht grundsätzlich die Schlussfolgerung ergeben muss, Nietzsche selbst habe Darwins Evolutionstheorie vertreten, sondern diese Genealogie auch als Parodie auf Darwin verstanden werden kann: Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 45–63; insbeson-

kadenz innerhalb der menschlichen Sphäre verortet; der Mensch glaubt, sich nicht länger überwinden zu müssen, wähnt sich nicht mehr in einer Phase der Entwicklung, sondern begreift sich als Ziel, als festen Endpunkt. Ein solches ›Selbst-Verständnis‹ enthält eine Überheblichkeit, die kaum übersehen werden kann. Das eigene Werden nicht mehr als notwendig zu erachten, widerspricht außerdem dem Leben selbst: Denn Leben, unabhängig von Zarathustras Standpunkt, bedeutet, sich zu wandeln. Dies zeigt sich bereits auf zellulärer Ebene: Kein Mensch, kein Wesen bleibt gleich. Der Mensch, der geboren wurde, ist nicht mehr der Mensch, der einst sterben wird. Nur im Tod selbst, wie Sartre bereits konstatiert, liegt die Starre selbst, das Ende meiner Möglichkeiten.¹¹ Der Tod enthält kein Werden mehr, kein Überwinden; der Tod ist ein festes Faktum, während sich das Leben stets in Bewegung befindet. Wer also lebt, *wird* ohnehin; die entscheidende Frage ist, ob sich der Mensch aktiv zum Werden und zum Überwinden, d. h. also für die Entwicklung, entscheidet, oder ob er sich passivisch, weil er sich dem Trugschluss unterwirft, er sei bereits Ziel und Endpunkt, verhält und das *für-sich-seiende* Werden somit verleugnet.

In diesem Textzusammenhang sind zwei weitere Aspekte interessant; zum einen Zarathustras Wahrnehmung des Anderen in dieser Situation, zum anderen der verdinglichte Mensch. Zarathustra wählt hier nämlich das Wort *etwas* in Bezug auf den Menschen. *Etwas* ist jedoch nicht *jemand*, der Mensch wird in diesem Satz folglich als Sache wahrgenommen, nicht als Person bzw. Individuum. Dies soll nun nicht den Schluss nach sich ziehen, Zarathustra begreife seine Zuhörer grundsätzlich als Sachen, doch durchaus erlaubt eine solche Äußerung die Vermutung, dass der Status ›Mensch‹ hier nicht als Beschreibung für die individuelle Persönlichkeit gebraucht wird. Das Individuum ist also nicht schon dadurch gegeben, dass es sich um einen Menschen handelt, es ist zudem eine Tätigkeit des Menschen notwendig, die ihn erst zum Individuum werden lässt. Erst dieses Individuum kann somit Abgrenzungen zum Anderen schaffen sowie die Überwindung des Ist-Zustandes ›Mensch‹ zumindest anstreben. Möglicherweise erklärt auch gerade jene ›menschliche‹ Betrachtung des Anderen, der nicht bereit ist, sich als Mensch zu überwinden, Zarathustras Haltung gegenüber jenen Zuhörern, an die er sich in dieser Situation wendet. Denn Zarathustra erwartet hier keine Antwort auf seine rhetorische Frage nach den Anstrengungen, die zur Überwindung des Menschen bislang unternommen worden sind. Er spricht einfach weiter; zu Beginn seiner Ausführungen setzt er sich selbst – darauf wurde bereits verwiesen – mit dem Ausdruck *ich* ins Zentrum seiner Rede; zu diesem Vorgehen gesellt sich nun das Desinteresse an möglichen Erwidern seitens derer, die er anspricht. Die auf den Seiltänzer wartende Menge wird demnach von Zarathustra gerade nicht als eine Ansammlung von Individuen, die bemüht sind – auf ihre ganz eigene und unverwechselbare Weise –, über sich hinaus zu werden, wahrgenommen. Zwar spricht er zu ihnen, doch *spricht* das nicht Abwarten einer möglichen Antwort auf die gestellte Frage eben dafür, dass er jene Menschen, die vor ihm stehen, nicht als solche ansieht, die ihm eine Antwort geben könnten. Zarathustra selbst ist nicht der vollendete *Übermensch* – zumal *Übermensch* ohnehin nicht als statisches Pro-

dere S. 48–53.

¹¹ Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 530.

dukt zu begreifen ist, sondern vielmehr als Prozess. Wie auch der Mensch eben nur eine Brücke hin zum *Übermenschen*, also ein Übergang, ein Werden, darstellt, kann auch der *Übermensch* selbst wiederum nur eine Bewegung sein und kein festes Sein –, dennoch ist Zarathustra als Verkünder des *Übermenschen*, der die Weisheit in der Einsamkeit des Gebirges angesammelt hat, bis der Becher übergewollt geworden ist und überlief, einen reflexiven Schritt weiter als jene, die nun als Volk vor ihm versammelt sind. Zarathustra ist somit zwar noch immer Mensch, jedoch kein Gleicher. Unabhängig von der Überlegung, ob es sich hierbei auch um ein hierarchisches Denken handelt bzgl. höheren Menschen in Zusammenhang mit Nietzsches Ausführungen zur Moralentwicklung, wird hier zumindest die Distanz und die Abgrenzung des Einzelnen, hier in der Figur Zarathustras, zum Anderen deutlich.¹²

Nachdem der Redner Zarathustra seine Haltung zum Anderen, jene Grenzziehung zwischen *Ich* und *Du*, also vollzogen hat, indem er keine Antwort bzw. Rechtfertigung seitens der Menge abwartet, stellt er seine – bei Pieper als Parodie auf Darwin verstandene – evolutionstheoretischen Überlegungen dar und verspricht innerhalb dieser Rede seine Handlungen immer wieder. So beginnt die Rede bereits damit, dass er sein Tun ausspricht: Er sagt, dass er etwas, nämlich den *Übermenschen*, lehrt. Bald schon greift er diese Tätigkeit erneut innerhalb der Sprache auf: »Seht, ich lehre euch den Übermenschen!«¹³ Hierauf folgt auch erstmalig – denn bislang ging es lediglich um die Frage, was getan wurde, den Menschen zu überwinden und welche Stufen bislang bereits überwunden worden sind (Wurm zum Affen und Affe zum Menschen) – eine Beschreibung dieses *Übermenschen*, die dessen Bedeutung skizziert, nämlich: »Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!«¹⁴ Nachfolgend wird deutlich, indem Zarathustra fordert – vielmehr seine Zuhörer beschwört –, der Erde treu zu bleiben und nicht von überirdischen Hoffnungen zu reden,¹⁵ dass es sich bei dem Sinn der Erde um eine Diesseitigkeit handelt. Der *Übermensch* ist damit kein transzendentes Ziel, sondern etwas, das inmitten der Lebendigkeit vollzogen werden muss und jene, die sich hiervon abwenden, seien Verächter des Lebens.¹⁶ Zudem wird durch die Verwendung des Konjunktivs bei *Euer Wille sage* erneut

12 Nietzsches Moralüberlegungen zu *Herren-* und *Sklavenmenschen* sowie der *blonden Bestie* mögen zunächst bestimmte hierarchische Strukturen fernab der Gleichheitsforderungen, welche in den gegenwärtigen Menschenrechten der westlichen Zivilisation enthalten sind, implizieren; doch scheint diese pauschalisierende Betrachtungsweise zu kurz zu greifen. Eine detaillierte Analyse der Moralvorstellungen in Nietzsches Werk wäre notwendig, wobei auch beachtet werden müsste, dass die Grausamkeiten, welche Nietzsche zufolge aus der Sklavenmoral entspringen, nicht ungenannt bleiben dürften. Denn es stellt sich hier nicht dergestalt dar, dass die Herrenmenschen die faktischen Herrscher in der Gesellschaft wären; die Herrschaft haben letztlich die *Sklaven* samt ihrer Religionen übernommen. Jener *Sklavenmoral*, die Gleichheit fordert, entstammt nicht nur die Verleugnung des individuellen Schöpferturns, sondern auch die ganze Foltertechnik, welche in der Geschichte zugegen war. Hierin ist nun kein Plädoyer für Nietzsches Moralentwicklung und -bewertung zu sehen, doch ein einseitiges Urteil dahingehend, Nietzsche vertrete hier einen eigentlich unmoralischen Standpunkt, der lediglich das Recht der stärkeren *Bestie* proklamiere, verkennt die Facetten seiner Überlegungen. Jene herauszuarbeiten ist jedoch als Gegenstand einer gesonderten Interpretation anzusehen.

13 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 14, Z. 28.

14 Ebd., S. 14.

15 Vgl. ebd., S. 15.

16 Vgl. ebd., S. 15.

deutlich, dass Zarathustra den Anderen bzw. die Anderen zu etwas auffordert, und zwar i. S. v. »euer Wille soll sagen«, während die Formulierung *der Übermensch sei der Sinn der Erde* außerdem aufzeigt, dass es sich um eine Setzung handelt. Wenn Zarathustra selbst zunächst indikativ jenen Sinn der Erde im *Übermenschen* behauptet, so hängt dies damit zusammen, dass er seine eigene Setzung auch durchsetzen will, sie deshalb als real im Indikativ ausdrückt. Davon ausgehend, jede Sichtweise auf die Wirklichkeit sowie jedwede Aussage über deren Beschaffenheit stelle eine Interpretation dar – wobei auch diese Behauptung hierbei zur Disposition steht, konsequenterweise gar zur Disposition stehen muss –, impliziert der Indikativ also nicht zugleich eine Wirklichkeit *an sich*, sondern im Rahmen einer Setzung wird damit das *Ist* proklamiert. Zarathustra vertritt diese Setzung bzgl. des *Übermenschen*; er unterscheidet sich damit von jenen, die er den *Übermenschen* noch lehren will, weswegen hier (abgesehen davon, dass eine indirekte Äußerung seitens des Willens vorliegt, schließlich wird das wiedergegeben, was der *Wille sage*) mittels des Konjunktivs sowie der ansonsten wörtlichen Wiederholung des vorhergehenden Satzes eine Zäsur geschaffen wird.

2.5.2 Zwischen Distanzen und Nähe: Der Andere als Bruder

Damit ist die Trennung zwischen Zarathustra und den Zuhörern nicht nur darin gegeben, dass er selbst bereits begonnen hat, den Menschen zu überwinden, und zwar als Individuum, das sich von der Masse abhebt, sondern auch darin, dass er erkannt hat, bloß inmitten des Lebens, auf dieser Erde, werden zu können: Zarathustra ist des Lebens also nicht flüchtig, indem er ein transzendentes Reich nach dem Tode anstrebt. Und gerade weil er diese Weisheit für sich gefunden hat, fordert er nicht nur auf, sondern sagt explizit, dass er seine Zuhörer *beschwört*, der Erde treu zu bleiben. Erneut versprachlicht er hier sein Handeln.

Warum es ihm so am Herzen liegt, jene Anderen in der Menge zu erreichen, erscheint zunächst fragwürdig. Schließlich wurde hier doch bereits konstatiert, dass er, wenn er »Mensch« als Etwas bezeichnet, eine gewisse Degradierung dieses Status vornimmt, wenn nicht gar eine Verachtung in dieser Formulierung enthalten ist. Doch aus dem Gespräch mit dem Einsiedler ergab sich bereits, dass Zarathustra den Menschen liebt.¹ Eben weil er ein solches Gefühl für die menschlichen Wesen empfindet, ist es ihm ein Anliegen, seine eigene Weisheit weiterzugeben. Aus diesem Grunde *beschwört* er auch, deswegen spricht er seine Zuhörer mit »meine Brüder«² an. Durch diese Wendung wird eine Verbindung geschaffen: Einerseits ist Zarathustra bereits über jene Menschen hinaus, obwohl er den Menschen noch nicht insgesamt überwunden hat; er hat jedoch den Prozess schon eingeleitet. Wendet er sich jedoch an seine Brüder, ist eine gewisse Gleichheit zwischen Zarathustra und dem Anderen berührt, denn Geschwister sind zwar nicht identisch, dennoch gleichen sie sich bis zu einem bestimmten Grad. Möglicherweise ist es genau jener Punkt der Differenz, der das Bruderbild, welches regelmäßig (auch geprägt durch die Parole der französischen Revolution – *égalité, fraternité, liberté*) neben der *Freiheit* und dem Mitgefühl mit *Gleichheit* in Verbindung gebracht wird, hier entscheidend: Obwohl eine Gleichheit – oder, um es anders auszudrücken, eine partielle geneti-

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 13.

2 Vgl. hierzu ebd. S. 15, Z. 1 und Z. 16.

sche Identität – bei Geschwistern respektive Brüdern vorliegt, welche die Ansprache eines Anderen als Bruder, obschon dieser kein biologischer Bruder ist, symbolisch andeutet, darf die Differenz unter den Brüdern nicht unbeachtet bleiben. Jene Grenze zum Anderen, gar zum Bruder selbst, ist immanent: Niemand ist dem Anderen völlig gleich; dies hängt bereits unausweichlich damit zusammen, dass es nicht möglich ist, in die innere Gedanken- und Emotionssphäre des Anderen unmittelbar einzutauchen. Selbst die Spiegelneuronen, welche in diesem Zusammenhang häufig angeführt werden, bieten lediglich ein Abbild. Allerdings ist gerade bei jenen Neuronen zu beachten, dass ihr Nachweis bislang nur für körperliche Aktionsmuster erbracht worden ist, nicht für empathische Gefühlsmuster. Für Brüder bleibt daher zu konstatieren, dass selbst diese sich einander fremd sind; dies darf allerdings im Umkehrschluss nicht bedeuten, sie seien nicht miteinander verbunden. Auch für eineiige Zwillinge, die u. a. als sogenannte natürliche Klone bezeichnet werden und ebenso für einen hypothetisch künstlich erzeugten Klon gilt – trotz genetischer Identität –, dass Erfahrungen, Prägungen etc. differieren, wodurch die interne Sphäre eben nicht identisch, allenfalls sehr ähnlich ausfällt.³ Der Ausdruck *Bruder* vermag folglich zweierlei: Er konstatiert die Nähe zum Anderen, den gemeinsamen Ursprung, die Zusammengehörigkeit. Darüber hinaus bezeichnet er auch die Distanz, die Grenze, das trennende Element.

2.5.3 Das Überwinden-Wollen der Distanzen: Die Wiederholung in der Rede

»Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieses Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn.«¹

Bevor auf die wiederholende Redeweise Zarathustras eingegangen wird, sei hier eine entsprechende Stelle aus dem Nachlass im Oktavheft N V 8 herangezogen. Dort heißt es: »Ich lehre euch den Übermenschen: die große Verachtung müßt ihr euch selber lehren.«² Ein Blick in die *Kritische Studienausgabe* verrät, dass sich in der Zeit dieser Notiz eine weitere findet, die mit der eben zitierten in Verbindung steht, nämlich: »Ich lehre euch den Übermenschen: wo ist mein Bruder, der ihn die größte Verachtung lehrt?«³ Im Nachlass wird der Angesprochene noch dazu aufgefordert, selbst die große Verachtung für sich zu lehren; hier soll also nicht vorgesagt werden, wie diese große Verachtung auszufallen hat. In *Also sprach Zarathustra* ist von der großen Verachtung der Angepro-

3 Auch haben eineiige Zwillinge beispielsweise keinen identischen Fingerabdruck, insofern sind sie nicht bloß gedanklich als eigenständige und unterschiedliche Individuen zu betrachten, sondern weisen auch physische Differenzen zueinander auf.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 15.

2 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882 – Februar 1883 4 [208]* (KSA 10), S. 169.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 573 und das Oktavheft N V 8, S. 24 am Seitenanfang, wobei vor dieser Passage die gestrichenen Wörter *Da sagte* zu lesen sind.

3 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882 – Februar 1883 5 [8]* (KSA 10), S. 221.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 577 und das Quartheft Z I 2, S. 50.

chenen die Rede, welche im *Übermenschen*, den Zarathustra lehrt, untergehen kann. Hier haben die Angesprochenen bereits eine große Verachtung, es stellt sich allerdings die Frage, ob dies dieselbe ist, die sie im Nachlass noch sich selbst zu lehren haben. In *Also sprach Zarathustra* wird in der *Vorrede* der Versuch unternommen, den Menschen den *letzten Menschen* zu präsentieren, der wiederum in Zarathustras Augen das zu Verachtende darstellt. Die Menschen werden ihm jedoch nicht folgen; insofern offenbart sich, dass Zarathustra sie das zu Verachtende nicht lehren kann: Sie müssten dies selbst entdecken. Dann aber, wenn sie ihre große Verachtung gefunden hätten, könnte diese im Meer des *Übermenschen* untergehen. Der Nachlass kann an dieser Stelle also als Indiz dafür herangezogen werden, dass Zarathustra die große Verachtung seiner Zuhörer hier zwar anspricht, diese allerdings noch nicht in dem Sinne vorliegen muss, in welchem er sie im *übermenschlichen Meer* ertrinken zu sehen wünscht. Ohne eine gewisse Eigeninitiative seiner Zuhörer kann es folglich nicht zum Verständnis zwischen ihnen und Zarathustra kommen.

In diesem Abschnitt der *Vorrede* drückt Zarathustra sein Handeln erneut innerhalb der Sprache mit denselben Worten wie zuvor aus. Erneut bedient er sich der Wiederholung. Erneut setzt der Verfasser des Textes, also Nietzsche, das Bild des Meeres ein, welches bereits zuvor Einzug in den Text erhalten hat: Im ersten Teil ging die Sonne hinter das Meer,⁴ im zweiten Teil sprach der Einsiedler vom Meer, das dort analog zur Einsamkeit Zarathustras betrachtet wird, da jene Einsamkeit Zarathustra gleichsam eines solchen Meeres der Schwerkraft zu entziehen vermochte und trug.⁵ So ist das Bild des Meeres für den Leser kein unbekanntes mehr. Es ist nicht nur die Figur Zarathustra, die sich in der eigenen Rede vor dem Marktvolke der rhetorischen Wiederholung bedient; auch der Autor selbst lässt die Wiederholung bestimmter Aspekte bzw. Bilder im Text wirken. Wer Elemente wiederholt, will diese betonen. Diese Betonung wiederum bedeutet eine Wichtigkeit der betreffenden Aspekte für den Sprecher bzw. für den Schreiber, und zwar in Verbindung mit dem Wunsch, genau diese wiederholten Passagen, Wörter und Bilder auch vermittelt zu bekommen, d. h. die Interaktion ist hier immanent. Das Bedürfnis, das eigene Wissen mit dem Anderen zu teilen, ist Kern eines solch rhetorischen Vorgehens. Spielte der Andere keine Rolle, so wäre es völlig irrelevant, ob bestimmte Bilder dem Anderen durch die Rede präsent werden und bleiben oder ob nicht; die rhetorische Ausgestaltung der Rede wäre demnach obsolet. Natürlich wäre, sofern das Erreichen des Anderen für den Sprecher bzw. für den Schreiber bedeutungslos erschiene, eine sprachliche (Ent-)äußerung ohnehin überflüssig – abgesehen vielleicht davon, sie diene der Unterhaltung des eigenen Selbst. Doch zeigt insbesondere ein textueller Aufbau, der auf rhetorische Figuren zurückgreift, dass ein gesteigertes Interesse daran besteht, den Anderen als Hörer bzw. als Leser auch zu erreichen. Hier soll die sprachliche Verständigung, die Begegnung mit dem Anderen, nicht nur zufälligerweise geschehen und damit bloß eventuell gelingen, sondern es wird stilistische Mühe und Arbeit investiert, um die Verständigung zu gewährleisten; zumindest insoweit dies aus der Sphäre des Senders möglich ist, da das tatsächliche Gelingen auch von der Bereitschaft und dem Engagement des Empfängers abhängig ist.

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

5 Vgl. ebd., S. 12.

Nietzsche lässt nicht nur in seiner Figur und deren Reden diesen Willen zu einer gelingenden Vermittlung entstehen, indem er die Reden Zarathustras mit wiederholenden Elementen ausstattet (*Seht, ich lehre euch den Übermenschen*), sondern ist selbst bemüht mit demselben Mittel die Leser seines Textes zu erreichen. Zu jeder Zeit des Textes ist daher zu beachten, dass nicht nur der Andere innerhalb des Textes eine Rolle spielt, sondern auch der Andere als Leser in jedwede textliche Äußerung einbezogen und ebenso angesprochen wird.

Das erwähnte Meeresbild erscheint zum dritten Mal, und das nach gerade einmal fünf Seiten Text (in KSA 4 von Seite 11 bis 15). Folglich kann durchaus angenommen werden, genau dieses Bild solle vom Leser nicht überlesen werden. Was erscheint nun an diesem Bild so wichtig?

Zunächst stellt Zarathustra an dieser Stelle fest: »Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.«⁶ Es handelt sich also, ehe das Meeresbild aufgegriffen wird, um eine weitere Äußerung über den Anderen, denn der Mensch, welcher der Andere schließlich ist, wird hier als schmutziger Strom qualifiziert; wobei dieses Urteil auch Zarathustra selbst mit bezeichnen muss, denn Zarathustra ist keineswegs bereits der *Übermensch*. Zarathustra mag zwar, aufgrund seiner gefundenen Weisheit, bereits dabei sein, sich aus diesem schmutzigen Strom zu wandeln, doch ein Meer ist er noch nicht geworden. Denn erst der *Übermensch* selbst sei dieses Meer.

Dass Zarathustra gerade nicht das Meer ist, zeigt sich bereits in der Beschreibung des Einsiedlers, der Zarathustras Einsamkeit dem Meere gleichsetzt. Hier bewegt sich Zarathustra lediglich in der Einsamkeit, damit also auch im Meer. Insofern ist Zarathustra schon im Element des *Übermenschen* angekommen, aber selbst noch nicht zu diesem geworden. Der Mensch wiederum, jener schmutzige Strom, stellt – neben all den negativen Momenten, die Zarathustra in seiner Rede vor diesem Bild anspricht (nämlich der Verachtung des Lebens und des Sinns der Erde durch all jene, die noch immer den Frevel an Gott als höchsten Frevel betrachten und ihre Seele deshalb verächtlich auf den Leib blicken ließen, obwohl jener Gott gestorben sei sowie der Feststellung, dass eben diese Seele nun, nach dem Tod Gottes, *Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen* sei⁷) – allerdings auch eine Bewegung dar, d. h. es wird hier für den Status »Mensch« festgestellt, dass es sich hier um kein statisches Wesen handelt. Leben kann, wie bereits dargelegt worden ist, ohnehin nicht statisch sein. Wird es als starr betrachtet, so wird die Seinsstruktur des *Für-sich-seins* geleugnet. Der Mensch ist ein Streben; er *wird* permanent und fließt als Strom, der zwar schmutzig sein mag, aber dennoch in Bewegung zu etwas hin ist. Letztlich münden die Ströme in ein Meer. So scheint es also fast unausweichlich, dass der Mensch zum *Übermenschen* hinstrebt. Doch so logisch und natürlich dies auch dem Anschein nach sein mag, darf nicht unbeachtet bleiben, dass Flüsse versanden können. Oder sie werden gar hinter von Menschen errichteten Staumauern zurückgehalten, sodass möglicherweise nur ein Rinnsal das Meer zu erreichen vermag. Ohne sich nun in der Ausgestaltung weiterer Bilder zu verlieren, soll mit

6 Ebd., S. 15., Z. 19–20.

7 Vgl. hierzu ebd., S. 15, Z. 5–18.

der Versandung mancher Flüsse bzw. ihrer Stauung verdeutlicht werden, dass auch das Bild eines fließenden, schmutzigen Stromes nicht lediglich ein natürliches, inaktives Fließen-Lassen gen Meer bedeutet, sondern durchaus Hindernisse enthalten kann, die eine eigene Aktivität des Stromes erforderlich machen, um zu seinem »natürlichen Ziel« zu gelangen. Der *Übermensch* ergibt sich also auch für den sich bewegenden Strom nicht bloß, das Meer muss einerseits durch die Bewegung und das Streben erreicht werden, andererseits aber auch durch einen aktiven Antrieb dieser Bewegung, die sich nicht im Sande verliert oder in der Starre eines Stausees verharrt.

Die unterschiedlichen Kontexte, in denen das Meeresbild bislang erschien, verraten einen weiteren Aspekt über den *Übermenschen*: Ist das Meer zunächst die Einsamkeit, in der Zarathustra schwerelos weilte, wird es nun mit dem *Übermenschen* gleichgesetzt. Folglich wird auch eine Verbindung zwischen *Übermensch* und Einsamkeit geschaffen. Die Vermutung, die hier aufgestellt werden soll, ist folgende: Jeder Fluss, und zwar sowohl jeder lokale als auch jeder temporäre Fluss – denn Flüsse unterscheiden sich nicht nur darin, *wo* sie sind, sondern auch *wann* sie sind – fließt seinen eigenen, individuellen Weg zu Meer. Kein zweiter wird auf exakt diesem Wege folgen. Insofern ist auch der Weg des Menschen zum *Übermenschen* ein individualisierter Weg, der keinem anderen gleicht. Daher ist das Ergebnis eines solchen Weges durchaus auch die Einsamkeit, denn wer seinen ganz eigenen Weg begleitet, muss sich auf dieser Reise auch von noch so treuen Weggefährten trennen, da jeder seinen eigenen Weg finden muss.

Zugleich nimmt das Meer jedoch auch all die schmutzigen Ströme, also all die Menschen, in sich auf, ohne hierbei selbst unrein zu werden. Das einsame Meer ist zugleich ein Sammelsurium all der schmutzigen Ströme die durch alle Zeiten in es flossen. So ergibt sich auch hier wieder die Verbindung zweier Gegensätze: Einerseits bedarf es der Einsamkeit, wenn der Mensch überwunden werden soll, andererseits kommt es zu einer Verbindung der Einzelnen, wenn sie ins Meer strömen. Die Idee des *Übermenschen* ist kollektiv zu denken, das Erreichen dieses Ziels – das wiederum keinesfalls als statisches gedacht werden darf, denn auch der *Übermensch* ist eine Bewegung, wie auch das scheinbar ruhig wirkende Meer nie unbewegt ist – muss individuell, einzigartig bewältigt werden: Distanz und Nähe begegnen sich auch hier erneut und grenzen sich zugleich voneinander ab.

Wenn der schmutzige Strom im Meere untergehen kann, ohne dass dieses selbst unrein wird, so bedeutet dies nicht, der Strom sei zugleich verschwunden und vernichtet. Der Mensch ist noch immer im *Übermenschen* vorhanden: Wenn der Fluss ins Meer strömt, darin untergeht, dann wird er zugleich zum Meer, ohne dabei seine Identität zu verlieren. Es handelt sich hierbei wieder um den Vorgang der Verwandlung. Zwar ist der Mensch im Meer nun nicht mehr das, was er an Land war, dennoch liegt weiterhin die Identität mit sich selbst vor.

Auch im weiteren Verlauf der Rede arbeitet Zarathustra mit Wiederholungen, die zeigen, dass ein gesteigertes Interesse darin liegt, vom Anderen verstanden zu werden: »Die Stunde, wo ihr sagt: [...]«⁸ wird innerhalb von vierzehn Zeilen fünf Mal genannt. Hiermit wird jedoch nicht nur die Wichtigkeit des Inhaltes, der vermittelt werden soll, betont, son-

8 Ebd., S. 5, Z. 27, 30, 33 und S. 16, Z. 3, 6.

dem auch eine gewisse Dramatik kurz vor dem vorläufigen Ende dieser Rede aufgebaut. Zarathustra steigert sich sprachlich hin zu dem Zeitpunkt, der den *Übermenschen* möglich macht, zu der Stunde, in welcher sich notwendige Haltungen im Menschen etabliert haben, sodass sie nun fähig sind, sich selbst zu überwinden.

Doch in Zarathustras Rede an das Volk auf dem Markt findet sich nicht nur die wörtliche Wiederholung, auch die Themen verweisen aufeinander: So findet sich fast am Ende jener Rede die zweimalige wörtliche Nennung des Wortes *Sünde*: »Nicht eure Sünde — eure Genügsamkeit⁹ schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel!«¹⁰ Mit diesem Wort aus der religiösen Sphäre rekurriert Zarathustra auch auf den gestorbenen Gott, den er zuvor erwähnte. In der gerade zitierten Passage fällt natürlich auch die Wiederholung *schreit gen Himmel* auf, womit ebenfalls die göttliche Sphäre berührt und betont ist.

2.5.4 Der Andere und die Göttlichkeit

Durch die rhetorische Figur der Wiederholung wird die Aufmerksamkeit auch auf die göttliche Sphäre gelenkt, insofern sei hierauf ein kurzer Blick geworfen. Aus der *fröhlichen Wissenschaft* ist durch die Verkündung des *tollen Menschen* bereits bekannt, dass Gott vom Menschen ermordet worden ist.¹ *Gott* ist, völlig unabhängig von der Tatsache, ob der Einzelne an diesen glaubt oder ob nicht, der Andere. Ob er als real erachtet wird, oder ob er als nicht-existent verstanden wird: Er ist dann entweder für das einzelne Individuum ganz real ein göttliches *nicht-Ich* oder er ist zwar unreal, dennoch aber ein *nicht-Ich* des Vorstellungsvermögens. Zwar muss durchaus anerkannt werden, wie Sartre treffend ausführt, dass – angenommen es habe einen Akt der göttlichen Schöpfung gegeben – dieser Gott zunächst Teil des *Ichs* ist, denn im Augenblick der Schöpfung besteht eine interne Verbindung zwischen Schöpfer und dem gegenwärtig Geschaffenen, doch dies gilt nur, solange diese Tätigkeit auch besteht. Ist sie abgeschlossen, wird das Geschaffene auch für den Schöpfer ein externes Objekt, das der Schöpfer lediglich noch von außen betrachten kann.² Für denjenigen, der von der Existenz eines Gottes überzeugt ist, realisiert sich in diesem der vollkommene, unantastbare Andere, dem zu gefallen und zu dienen Sinn und Zweck des Gläubigen ist. Ein solches Verhalten zeigt auch der Heilige im Wald, der mit seinen Liedern Gott preisen will und sich gänzlich aus der menschlichen Sphäre zurückgezogen hat, da er überzeugt ist von dem göttlichen Anderen und insofern des irdischen Anderen nicht bedarf. Für denjenigen, der nicht dergestalt überzeugt ist, ist Gott ein Konstrukt des Menschen, das gesetzt worden ist, um sich selbst zu begründen. Sobald ein Wesen die eigene Sterblichkeit begreift und auf diese zu reflektieren beginnt, ist es schwierig, mit einem endlichen Leben umzugehen, wenn

9 Im Nachlass ist es noch die *Nüchternheit*, nicht die *Genügsamkeit*, welche gen Himmel schreit: Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente* November 1882–Februar 1883 5 [1] 125 (KSA 10), S. 201.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 578 und das Quartheft Z I 2, S. 92.

10 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 16.

1 Vgl. zum *tollen Menschen* abermals: Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch, Nummer 125* (KSA 3), S. 480–482.

2 Vgl. hierzu Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 423.

kein weiteres Ziel besteht. Der göttliche Andere in seiner Transzendenz bietet hier die Möglichkeit der Flucht an. Die Sinnlosigkeit eines bewussten Lebens, das zwar existiert, dies aber bloß temporär, scheint schwer zu ertragen. Diejenige Existenz, die sich bewusst wird, endlich zu sein, muss selbst einen Sinn für die Existenz setzen. Solange die Endlichkeit nicht bewusst wird, kann das Leben selbst ohne weiteres als erfüllender Sinn verstanden werden, sobald jedoch die Auslöschung des eigenen Selbst ins Spiel kommt, entstehen Fragen nach dem *Warum*, *Wozu* und *Wofür*. Das Vorstellen des eigenen *nicht-Seins* scheint unmöglich, denn sobald Bezug auf eine Zukunft ohne das eigene Bewusstsein genommen wird, ist es doch jenes Bewusstsein, das auf eine solche Zukunft reflektiert. Wohingegen die Bezüge in die Vergangenheit aus dieser Perspektive insofern leichter zu entfalten sind, da sich hier lediglich das *noch-nicht-Sein* des eigenen Bewusstseins findet, d. h. dem endlichen Bewusstsein bietet sich eine Vergangenheit dar, die es als faktisch begreift und aus deren Zeitlinie es selbst noch folgen wird. Der Blick in die Unendlichkeit der Zukunft hingegen ist für das endliche Bewusstsein nicht gleichermaßen zu denken. Wenn der Sinn des Lebens nun aufgrund der Endlichkeit desselben nicht mehr in jenem gesehen werden kann, so werden Fluchten interessant. Eine Flucht bietet das Jenseits mit einer Göttlichkeit an, die den vollkommenen Anderen enthält und dem im irdischen Leben endlichen Bewusstsein einen Ort bietet, in dem es nicht das Unmögliche denken muss, nämlich die *nicht-Existenz* des eigenen Bewusstseins. Ist dieser Gott nun also gesetzt, ist ein Anderer kriert worden, auf den nun wiederum auch reagiert wird. Obschon jener vollkommene, damit also perfekte und statische Gott keinen Anderen darstellt, wie dieser im Menschen verkörpert wird, ist er dennoch menschlichen Ursprungs. Die Behauptung der Gläubigen wird zwar sein, der Mensch sei göttlichen Ursprungs, dies ist im Ergebnis jedoch irrelevant: Hat Gott den Menschen erschaffen, so ist dieser nach der Schöpfung dennoch vom Menschen getrennt: Hat der Mensch hingegen Gott erschaffen, so verläuft auch jener Akt der Produktion einer geistigen Idee analog zum Falle der Menschenschaffung durch einen Gott: Sobald der Schöpfungsakt vorüber ist, ist die das Produkt außerhalb der inneren Sphäre des Schöpfers, d. h. sobald die Idee eines Gottes vom einzelnen Individuum versprachlicht und damit in die Welt entlassen worden ist, ist sie nicht mehr alleiniger Bestandteil des Bewusstseins, da nun auch der menschliche Andere Bezüge hierauf entfalten kann.³ Der Mensch, der an einen Gott glaubt, konfrontiert sich daher mit einem Anderen den er gesetzt hat. Sartre sieht diese Flucht in Verbindung mit dem Gefühl der Scham. Scham wiederum ist das Gefühl, welches das individuelle Bewusstsein den Anderen als existent empfinden lässt: Weil sich das Individuum erblickt fühlt, möglicherweise gar ertappt, schämt es sich

3 Vgl. hierzu auch die Argumentation Sartres in *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, dort schreibt er am Ende seiner Ausführungen: »Der Existentialismus ist nicht so sehr ein Atheismus in dem Sinn, daß er sich in dem Beweis erschöpfte, Gott existiere nicht. Er erklärt vielmehr: selbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern; das ist unser Standpunkt. Nicht, daß wir glauben, Gott existiere, doch wir meinen, das Problem ist nicht seine Existenz; der Mensch muß sich selbst wiederfinden und sich davon überzeugen, daß nichts ihn vor sich selbst retten kann, und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes. In diesem Sinn ist der Existentialismus ein Optimismus, eine Lehre der Tat, und nur aus Unaufrichtigkeit können die Christen, ihre eigene Verzweiflung mit unserer verwechselnd, uns Verzweifelte nennen.« Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 176.

vor einer Existenz außerhalb des eigenen Seins, und zwar über sich selbst.⁴ Gott, der vom Individuum nicht als *an-sich-seiend* erblickt werden kann, daher als ewiges und vollkommenes *Für-sich-sein* erscheint, ist nun jene Instanz, die das Individuum wiederum unentwegt als *an-sich-seiend*, also als Objekt, anblickt. Die Scham vor Gott etabliert also die Flucht aus der eigentlichen Seinsstruktur des Bewusstseins, nämlich der des *Für-sich-seins*, das sich permanent in Bewegung findet, nicht aufhört, sich zu nichten und auf etwas hin zu entwerfen, d. h. immer als werdend erscheint.⁵ Sartre geht diesbezüglich sogar noch weiter, wenn er behauptet: »[...] die Setzung Gottes ist von einer Verdinglichung meiner Objektheit begleitet; mehr noch, ich setze mein Für-Gott-Objekt-sein als realer als mein Für-sich. Ich existiere entfremdet, und ich lasse mich durch mein Draußen lehren, was ich sein soll.«⁶

Auch innerhalb Nietzsches Werk ist die Gottesgläubigkeit mit einer Flucht vor der eigenen Seinsweise verbunden. Nun mag Nietzsche zwar das *Für-sich-sein* begrifflich nicht etabliert haben, dennoch beschreibt er das Sein des Menschen eben gerade nicht als ein statisches. Im Jenseits hat sich der Mensch einen festen Bezugspunkt gesetzt, um mit dem Werden, welches letztlich zum eigenen Tode hinstrebt, umgehen zu können. Denn wenn es kein transzendentes Reich gibt, droht alsbald die Gefahr, einem gänzlichen Nihilismus zu verfallen, der die Frage aufwirft, weshalb es überhaupt sinnvoll erscheine, dieses Leben zu leben. Sowohl die Gottesgläubigkeit als auch der Nihilismus entfernen und entfremden den Menschen allerdings vom Lebensaugenblick. Es darf wohl an dieser Stelle auch behauptet werden, dass diese Fluchten weder der Figur Zarathustra noch dem Philosophen Nietzsche eigen sind.

Sartre wie auch Nietzsche sehen also im göttlichen Anderen den Versuch, dem eigenen, unsteten Sein zu entfliehen, wobei Sartre in dieser Setzung auch den Ursprung der Furcht vor Gott erkennt.⁷ Im Kontext von *Also sprach Zarathustra* wird diese Flucht wohl dergestalt zu kommentieren sein, dass jene Menschen, die den göttlichen Anderen noch immer proklamieren, obwohl sie mittlerweile vom Tode Gottes gehört haben müssten, keine ausreichenden Anstrengungen unternehmen, um sich selbst über sich hinaus zu entwerfen. Sie hier als nicht fähig zu qualifizieren, das Werden zu ertragen und sich selbst zu überwinden, scheint in diesem Zusammenhang wohl zutreffender, denn diese Strategie als den Versuch des Entkommens aus der Sartre'schen *primären Scham* zu bezeichnen. Denn diese primäre Scham thematisiert Nietzsche in seinen Texten zunächst nicht, durchaus aber den Versuch, sich dem irdischen Leben zu entziehen, um in einer Transzendenz einen Ausweg aus dem Bewusstsein der Endlichkeit der eigenen Existenz zu finden.

Der Andere als Gott ist damit Mittel zum Zweck. Er dient bei beiden Philosophen dazu, einer unerträglichen Situation zu entschwenden. Insofern kann der göttliche Andere innerhalb des Zarathustra-Textes nicht der Andere sein, den Zarathustra mit seinen Reden ansprechen und erreichen will. Dies wird natürlich bereits darin deutlich, dass Zarathustra um den Tod Gottes weiß. Schon im zweiten Teil gibt der Text dieses Wissen Zarathus-

4 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 518.

5 Vgl. ebd., S. 518.

6 Ebd., S. 518.

7 Vgl. ebd., S. 518.

tras preis, wenn dieser den Heiligen im Wald verlässt, ehe er ihm noch etwas nimmt – nämlich den Glauben an Gott. Anders als diejenigen, die zu Gott flüchten, schließt sich Zarathustra nicht wider seine gefundene Weisheit einer solchen Flucht an. Er konfrontiert sich stattdessen damit, dass nichts existiert, außer dem Leben selbst und dass genau in diesem Leben auch der Sinn der Erde liegt. Dass es nur dieses Leben gibt, impliziert nämlich nicht zugleich dessen Irrelevanz und Nichtigkeit. Die Feststellung der Endlichkeit nimmt noch lange nicht die Bedeutung dessen, was endlich ist. Dieser Rückschluss auf die Nichtigkeit scheint vielmehr mit der Unvorstellbarkeit der eigenen *nicht-Existenz* einher zu gehen als mit einer wirklichen Bedeutungslosigkeit eines endlichen Bewusstseins. Denn etwas, das nicht ewig existent sein kann und sein wird, ist in den Augenblicken, in denen es *ist* respektive *wird*, umso kostbarer. In diesem Zusammenhang scheint die Überlegung zur *ewigen Wiederkunft des Gleichen* auch insofern interessant, als es hierbei um die Gestaltung eines Lebens geht, das vom Individuum auf diese Weise immer wieder gelebt werden *will*. Es ist also zunächst einmal darauf abzustellen, dass dieses endliche Leben vom Einzelnen auch dem eigenen Willen entspricht und nicht einer externen Instanz gehorchend folgt. Allerdings darf dies nun auch nicht dahingehend ausgelegt werden, es bestünde ein Verbot, sich an allgemeine Moralvorschriften zu halten: Wenn es dem Willen des Individuums entspricht, die Unantastbarkeit der Würde aller Lebewesen zu gewähren, dann spricht auch jene Forderung, das Leben dergestalt zu leben, dass dieses mit dem individuellen Willen in Einklang steht, nicht gegen das Folgen einer entsprechenden Moralauffassung. Immanent ist jedoch die eigenständige Reflexion auf die aufgestellten Werte, die Durchforschung der Tiefen des eigenen Selbst und das Aufstellen eines eigenen, unabhängigen Lebensentwurfes, der immerwährend wiederholt werden könnte.

Der göttliche Andere fällt hier also als Kommunikationspartner aus. Zu ihm strebt Zarathustra nicht; ihm will er nicht gefallen. Im Gegenteil ordnet er diesen der Sphäre der Vergangenheit zu, indem er seinen Tod als Faktum setzt. Auch in den weiteren Reden⁸ des Textes wird das Thema der Lebensflüchtigen und Gottesfürchtigen wiederkehren und Zarathustras Ablehnung einer solchen Haltung wird sich diesbezüglich nicht verändern. Auch spricht er kaum *zu* den Menschen, die eine solche Ansicht vertreten, er spricht vielmehr *von* ihnen, um sie vor Anderen zu entlarven, nicht um diese selbst zu überzeugen, von ihrem Standpunkt abzurücken.

2.6 Der Andere als Seiltänzer: Vom Missverstehen – dritter bis sechster Teil der Vorrede

Zarathustra exponiert also dem vielen Volke seine Weisheit, die u. a. den *Übermenschen* und den Tod Gottes enthält. Nachdem er jenen *Übermenschen* nun mit dem *Blitz* und dem *Wahnsinn*, der notwendig ist, um den Mensch zu überwinden, verglichen hat, ergreift einer aus dem Volk das Wort:

8 Hier wäre u. a. Die Rede *Von den Hinterweltlern* (vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 35–38), *Von den Predigern des Todes* (vgl. *ebd.*, S. 55–57), *Von den Priestern* (vgl. *ebd.*, S. 117–119), aber auch *Von den Verächtern des Leibes* (vgl. *ebd.*, S. 39–41).

»Als Zarathustra so gesprochen hatte, schrie Einer aus dem Volke: ›Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!‹ Und alles Volk lachte über Zarathustra. Der Seiltänzer aber, welcher glaubte, dass das Wort ihm gälte, machte sich an sein Werk.«¹

In dieser kurzen Passage finden sich gleich mehrere Missverständnisse: Zunächst einmal impliziert die Äußerung des Einen – und zwar eine geschriene, laute Äußerung –, dass dieser Eine die Lehre vom *Übermenschen* überhaupt nicht als solche verstanden hat, sondern sie auf die konkrete Situation bezogen und in den eigenen Erwartungshorizont eingebettet hat: Er glaubt, eine Ankündigung des Seiltänzers gehört zu haben. Es kann nicht eindeutig entschieden werden, ob dies tatsächlich ein Missverstehen ist, welches darauf basiert, dass Zarathustra seine Rede in einer Situation hält, die in einem gänzlich anderen Kontext steht: Auf dem Marktplatz rechnet gerade niemand damit, die Weisheit des Gebirgsgängers Zarathustra zu hören, da die Vorführung des Seiltänzers unmittelbar bevorsteht und die Menge sich auch für diese Vorführung versammelt hat. Oder ob es sich hier vielmehr um ein absichtliches Missverstehen handelt – denn das Volk lacht nach der Äußerung des Einen über Zarathustra; es scheint jedoch unangebracht über jemanden zu lachen, der ein erwartetes Ereignis mit ausschmückenden Worten einfach nur ankündigt, daher deutet dieses Lachen über den Redner Zarathustra daraufhin, dass durchaus verstanden worden ist, dass Zarathustra hier nicht den Seiltänzer meinte. Was er jedoch meinte, wurde nicht verstanden. Und dieses nicht-Verstehen wiederum bedingt das Lachen, denn es scheint häufig einfacher, das nicht-Verstandene mit Spott und Hohn abzutun, um sich nicht selbst eine intellektuelle Blöße einzugestehen, als das nicht-Verstehen zuzugeben, um sich dann zu bemühen, das Unverstandene möglicherweise doch unter Anstrengungen verstehen zu können. Folglich ist zwar einerseits ein absichtliches Missverstehen zu konstatieren, da dies äußerst wahrscheinlich scheint. Doch hängt das Missverstehen andererseits auch damit zusammen, dass das Volk in dieser Situation und in dieser Gruppierung überhaupt nicht in der Lage ist, zum Kern der Rede Zarathustras vorzudringen.

Zarathustras Reaktion im vierten Teil der *Vorrede* wird zudem offenbaren, dass er sich aufgrund dieses Verhalten des Volkes zwar wundert, dennoch unbeirrt mit seiner Lehre fortfahren will. Zwar wird er das Bild des Seiltänzers nun integrieren, doch es zeigt sich deutlich, dass auch Zarathustra hier nicht konsequent am Gelingen dieses Vermittlungsaktes interessiert ist. Andernfalls käme es zu einer Entgegnung, einer Erklärung, einer Richtigstellung, die sich auf den Einwurf des Einen bezöge, um dem Volk darzulegen, dass es eben gerade nicht um den bald auftretenden Seiltänzer gehe. Zarathustra bleibt in seiner Rolle als Verkünder des *Übermenschen*, er nimmt sich der offenkundigen Verständigungsprobleme nicht an. Allerdings gesellt sich zu Zarathustras Figur diesbezüglich auch ein weiterer Aspekt: Zwar kann durchaus konstatiert werden, dass auch er an dieser Stelle nicht bemüht ist, das Gelingen der Kommunikation zu erreichen, doch hat Zarathustra innerhalb seiner Lehre auch genau diese Schwierigkeit zu bewältigen: Wie kann das nicht zu Vermittelnde vermittelt werden? Wie kann das Innerste, das Individuellste zum Anderen gebracht werden? Und wie bleibt es derart einzigartig und individuell, wenn ein Zweiter diese Lehre übernimmt, vollständig erfasst und somit eine Kopie einer

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 16.

Kopie einer Kopie² aus dieser Verständigung resultiert? So steht Zarathustra also permanent zwischen dem Versuch, seine Weisheit zu vermitteln und der zeitgleich notwendigen gegenläufigen Bewegung. Denn wenn die Vermittlung *en detail* gelänge, wäre sie gleichermaßen gescheitert.

Neben diesem Missverständnis zwischen Zarathustra und dem Volke spielt sich in der zitierten Passage allerdings noch ein zweites Missverständnis ab, nämlich jenes zwischen dem Seiltänzer, dem Volke und Zarathustra. Der Seiltänzer fasst die Szenerie dergestalt auf, dass die Worte ihm gegolten haben, daher setzt er nun an, mit seinem Auftritt zu beginnen. Er versteht also den Forderungsschrei nach dem Seiltänzer als an sich gerichtet, obwohl der Eine damit zunächst einmal Zarathustras Rede unterbrechen wollte und sich an Zarathustra gewandt hat. Darüber hinaus scheint der Seiltänzer nun auch die Worte Zarathustras als Einleitung seines Auftritts zu verstehen, denn er schließt sich weder dem Lachen der Menge an noch begreift er, dass Zarathustra nicht ihn ankündigen wollte, indem er vom *Übermenschen* sprach, sondern seine eigene Weisheit mitteilen wollte. Er nimmt Zarathustras Worte also ernst, allerdings im Sinne einer ernstgemeinten Ankündigung seines eigenen Auftritts. Der Seiltänzer scheint hier so sehr auf sich und sein baldiges Handeln konzentriert, dass ihm überhaupt nicht in den Sinn kommen kann, hier sei noch etwas Anderes außer seinem bevorstehenden Auftritt relevant.

Diese Passage stellt also das Scheitern einer Verständigung dar. Dennoch vollzieht sich ein auf den Anderen ausgerichtetes Handeln: Zarathustra spricht, der Eine spricht und fordert, das Volk lacht, der Seiltänzer macht sich ans Werk. Das Missverstehen führt also nicht zu einem Stillstand der Reaktionen und des Handelns oder gar der Interaktion, schließlich lacht das Volk *über* Zarathustra, der Eine spricht zu Zarathustra, erreicht aber den Seiltänzer und der Seiltänzer reagiert auf diese Forderung, während Zarathustra seine Worte weiterhin – zwar verwundert, aber dennoch unbeirrt – an das Volk richtet, das eine gänzlich andere Auslegung des Gesagten vollzieht. Dem Leser wird also ein Handeln, und zwar insbesondere ein sprachliches Handeln, vorgeführt, das zunächst durchaus eine gewollte Richtung enthält, den Empfänger aber nicht erreicht. Demzufolge sind die Begegnungen mit dem Anderen an dieser Stelle keine wirklichen Begegnungen. Keiner findet zum Anderen, wobei lediglich vom Volke ausgehend eine gewisse Gemeinsamkeit zu konstatieren ist: Das Volk lacht über Zarathustra, ist also in dieser – allerdings unreflektierten – Handlungsweise vereint. Jedoch ist hierin keine Innerlichkeit in der Haltung zu erkennen. Jene Gleichförmigkeit zeigt allenfalls die Sehnsucht der Einzelnen, mit dem Anderen verbunden zu sein; diese Verbindung findet sich allerdings lediglich in einer oberflächlichen Gruppenhandlung, die verhindern soll, dass man als Einzelner aus der Konformität der Gruppe herausfällt und damit – wie Zarathustra – alleine vor dem vielen Volke steht und gänzlich unverstanden bleibt. Letztlich bleiben hier dennoch *für-sich-seiende* Entitäten nebeneinanderstehen und verfehlen sich dabei, sowohl diejenigen in der Menge als auch jene, die hier als Einzelne hervortreten (Zarathustra, der schreiend fordernde Einzelne und der Seiltänzer).

2 Vgl. zu diesem Bild auch: Palahniuk, Chuck: *Fight Club*. Übersetzt von Kinzel, Fred. München 2004, S. 122: In *Fight Club* ist u. a. auch die Frage danach, wie das Leben als individuelles Leben zu gestalten ist, wenn doch alles als Kopie einer Kopie erscheint, Thema.

Obwohl sich das kommunikative Scheitern offenbart, ist in der Figur des Seiltänzers ein Anderer gegeben, der – zwar hier zunächst noch den Anschein erweckend, zu glauben, in Zarathustra einen Ansager gefunden zu haben und durch den Einzelnen in der Menge aufgefordert zu sein, sein Werk zu beginnen; d. h. jemand, der die Situation ebenfalls missversteht – sich von jenen in der Menge abhebt. Erst im sechsten Teil der *Vorrede* wird der Seiltänzer sein Werk dann im Text auch beginnen und die Mäuler damit stumm, die Augen starr werden lassen, obwohl es bereits am Ende des dritten Teils heißt, er mache sich ans Werk.³ Zum Thema wird er dadurch bereits zuvor, denn Zarathustra beginnt nun, den Seiltänzer in seine Lehre vom *Übermenschen* einzubetten. Zwar wurde zuvor behauptet, Zarathustra führe unbeirrt mit seiner Lehre fort, trage insofern in dieser Situation auch nicht zum Gelingen der Verständigung bei, doch dies gilt nicht absolut, d. h. Zarathustra ist einerseits nicht bemüht, zu erklären, dass er eben nicht den konkret erwarteten Artisten mit seiner Lehre bezeichnen wollte, trotzdem nutzt er nun den Erwartungshorizont der Menge. Somit könnte also durchaus behauptet werden, er möchte verstanden werden – nachdem seine Vorrede vom Erzähler als beendet bezeichnet wird (im fünften Teil der *Vorrede*), wird Zarathustras Wunsch, vom Anderen verstanden zu werden, deutlich, da er ob des Missverstehens durch das Volk traurig wird und dies gegenüber seinem Herzen zum Ausdruck bringt.⁴ – Doch hätte er bereits von diesem Volke gänzlich verstanden werden wollen, so hätte seine Gesprächsstrategie sogleich eine andere sein müssen: Er müsste zunächst das offenkundige Missverständnis ausräumen, damit der Menge klar wird, dass er nicht über den Seiltänzer, der bald aufzutreten gedenkt, sprechen möchte. Da dies nicht geschieht, obwohl er scheinbar bemüht ist, in die Sprache des Volkes vorzudringen und deren Bilder aufzugreifen, trägt auch Zarathustra hier zum Scheitern der Kommunikation bei. Trotzdem stellt er den Seiltänzer vor, und zwar ein Bild des Seiltänzers, auf das eine weitere Reflexion erfolgt ist, sodass dieses Bild mit Zarathustras Lehre vom *Übermenschen* verbunden werden kann:

»Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Ü b e r g a n g und ein U n t e r g a n g ist.«⁵

Der Seiltänzer wird von Zarathustra insofern integriert, als dieser bemüht ist, das Seil in seine Rede aufzunehmen. Somit scheint auch die Vorstellung des Seiltänzers berührt, doch der Text enthält hier lediglich das Seil, nicht den Tänzer darauf. Der Mensch wird hier nicht mit dem Wort *Seiltänzer* beschrieben, sondern als Seil gesetzt. Der Tänzer auf dem Seil ist zunächst also etwas Anderes: Der Seiltänzer tanzt auf dem Seil, d. h. auf dem Menschen. Der Mensch selbst bildet die Brücke, damit die Möglichkeit der Bewegung, ihn zu überwinden. Es handelt sich hierbei allerdings nicht um eine feste Steinbrücke.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 21.

4 Vgl. ebd., S. 20.

5 Ebd., S. 16–17.

cke, die einen sicheren und komfortablen Übergang gewährleistet, sondern um ein dünnes Seil, d. h. der Tanz auf diesem Seil ist gefahrvoll, erfordert Geschick, Anstrengung und die eigene Risikobereitschaft. Folglich ist auch der Mensch voller Gefahren; er birgt den Abgrund.

Doch können Seil und Seiltänzer tatsächlich voneinander getrennt betrachtet und analysiert werden? Wie Pieper darlegt, heißt es zwar ausdrücklich, der Mensch sei ein Seil, dennoch dürfe das Seil nicht verdinglicht aufgefasst werden:

»Somit steht auch das Bild des Seils für ein Tun, für eine Anspannung und eine Aktivität. Man könnte demzufolge sagen: Der Mensch ist Seil und Seiltänzer in einem. Das bedeutet, es gibt nicht auf der einen Seite einen als solchen vorhandenen Weg (Seil) und auf der anderen Seite jemanden, der diesen Weg geht (der Seiltänzer). Es ist vielmehr so, daß es den Weg ohne einen, der ihn geht, gar nicht gibt. Der Weg entsteht allererst mit dem, der geht, der auf dem Weg ist, sich ganz neu hervorzubringen, der er sein will.«⁶

Dem ist schon deshalb zu folgen, weil der Mensch, wenn er eine Bewegung hin zu etwas darstellen soll, kein statisches Objekt sein kann, d. h. das Seil, das er ist, kann sich nicht als starres Seil zwischen zwei Punkten darstellen, das allenfalls leichte Schwingungen nach oben und unten sowie zu den Seiten zulässt. Es muss sich eine Kombination aus Seil und Seiltänzer ergeben. Da es innerhalb der Lehre Zarathustras darum geht, dass der Mensch sich selbst überwindet, muss zum einen eine Tätigkeit vorliegen, also das Tanzen über das Seil, das zu überwinden ist, wie auch das Seil, also der Mensch selbst. Schließlich ist der Mensch zunächst auch als greifbare dingliche Entität vorhanden, zudem kann sich jedes Individuum im Sartre'schen Sinne als *für-sich-seiende* Wesenheit betrachten und ist damit als bewusstes Etwas bzw. Jemand in diese Existenz geworfen. Eine *für-sich-seiende* Wesenheit ist eben nicht bloß ein statisches Objekt, sondern ein Tun, ein Werden, ein Streben, ein Verändern – ein Fluss. Zwar sagt der Text explizit, der Mensch sei ein Seil, dennoch ist implizit enthalten, dass der Mensch Seil und zugleich Seiltänzer ist. Der Mensch stellt als Mensch das zu Überwindende dar und muss, um zum *Übermenschen* zu gelangen, selbst über sich hinweg tanzen. Er ist also zugleich die Gefahr, die das Seil in sich trägt als auch derjenige, der sich dieser Gefahr in sich selbst stellt. Ein Absturz vom Seil bedeutet daher auch, in die eigenen Tiefen zu stürzen, in den ureigensten Abgrund zu fallen.

Zarathustra stellt wirklich auch den Seiltänzer im Rahmen seiner Bewegung zum *Übermenschen* hin vor, nicht bloß den Menschen als Seil. Wobei es sich hierbei eben nicht um den vom Volk erwarteten, konkreten Seiltänzer handelt. Allerdings ist damit auch über jenen Seiltänzer, der sich alsbald auf das über den Köpfen der Volksmenschen gespannte Seil wagen wird, etwas ausgesagt. Denn dieser Artist wagt mehr, als jene, die ihn einerseits nur bewundernd beobachten werden, andererseits stets darauf hoffend, das Spektakel möge im Absturz des Waghalsigen gipfeln – was sonst triebe Menschen immer wieder dazu, derartige Vorführungen immer dann besonders spannend zu finden, wenn sie ohne Netz und doppelten Boden stattfinden? Das Können des Tänzers bleibt

6 Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 64.

dasselbe, ob nun Sicherungen vorliegen oder ob nicht. Die Spannung für den Zuschauer steigt jedoch erheblich, wenn die Tragödie zumindest im Bereich des Möglichen liegt. Dass der Seiltänzer im Text weder Netz noch doppelten Boden zur Verfügung stehen hat, liegt in diesem Text nun nicht primär im Nervenkitzel der Zuschauer begründet, sondern hängt vielmehr mit der *übermenschlichen* Bewegung zusammen. Diese ist nämlich mit einer tatsächlichen Gefahr verbunden. Wie auch Zarathustra bereits einige Gefahren überwinden musste, als er sich von der Heimat aus ins Gebirge wagte, so muss derjenige, der den Menschen hinter sich zurücklassen will, erst recht erhebliche Gefahren bewältigen.

Der Seiltänzer ist damit zwar ebenso wie Zarathustra und die Anderen im vielen Volke als Mensch und Seil zu qualifizieren, doch ist er dem Volke bereits enthoben, da er sich auf die gefährliche Reise begeben hat: Er will den Übergang vollziehen und wird dabei untergehen. Entweder, indem er sich überwinden können und damit auch den *Übermenschen* realisiert haben wird oder, indem er jene Verwandlung nicht bewältigt, d. h. sein Untergehen wird dann kein Aufgehen in etwas Neuem sein, sondern er wird im Sinne eines Vernichtet-Werdens untergehen: Der Absturz vom Seil in den Tod hinein. Dieser Absturz bedeutet innerhalb Zarathustras Setzung die radikale Vernichtung, da es kein Jenseits gibt in das eine Seele nach dem Ende des leiblichen Lebens fliehen könnte.

Zarathustras Rede gestaltet sich auch im weiteren Verlauf mit der rhetorischen Figur der Wiederholung. Vierzehn Mal wird er seine Sätze einleiten mit »Ich liebe Den, [...]«.⁷ Doch bereits zuvor findet sich hierzu die dreimalige Variante mit zweimaligem »Ich liebe Die, [...]«⁸ und »Ich liebe die grossen Verachtenden, [...]«.⁹ Ebenso finden sich nach den genannten vierzehn Wiederholungen erneut eine Variation, nämlich: »Ich liebe alle Die, welche wie schwere Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt: sie verkündigen, dass der Blitz kommt, und gehen als Verkündiger zu Grunde.«¹⁰ Auch ist *verkünden* hier wiederholend gesetzt; direkt anschließend an dieses Zitat finden sich weitere sich wiederholende Wörter: Erneut wird mit *Verkündiger* auf *verkünden* verwiesen, darüber hinaus sind folgende Nennungen zu lesen: zwei Mal *Blitz*, zudem erscheint abermals *schwerer Tropfen* und *Wolke*, welche letztlich zum *Übermenschen* hin führen: »Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch. —«¹¹

Doch darin erschöpfen sich die Duplikationen der Wörter noch nicht, *Übergang* und *Untergang* sind, auch in Variationen wie *zu Grunde gehen*, stetig präsent, der *Pfeil der Sehnsucht* findet sich ebenfalls mehrfach sowie auch das Bild der *Brücke*. In Zahlen kann hierzu festgehalten werden, dass in diesem Redeabschnitt *Brücke* dreimalig erwähnt wird,¹² *Übermensch* findet sich fünf Mal,¹³ *Untergang* in Variationen (*Untergehen*-

7 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 17, Z. 10–33 und S. 18, Z. 1–16.

8 Ebd., S. 17, Z. 3 und 7.

9 Ebd., S. 17, Z. 5.

10 Ebd., S. 18, Z. 17–20.

11 Ebd., S. 18, Z. 21–22.

12 Vgl. ebd., S. 16, Z. 30, S. 17, Z. 20 und S. 18, Z. 10.

13 Vgl. ebd., S. 16, Z. 26, S. 17, Z. 9, 11 und 13, S. 18, Z. 22.

de, zu Grunde gehen) sogar dreizehn Mal.¹⁴ Der *Pfeil der Sehnsucht* scheint dahingehend kaum wiederholt zu werden; dieses Bild findet sich lediglich zwei Mal in der Rede,¹⁵ während sich die Wörter um den *Übergang* bereits ein wenig häufiger zeigen (eingeschlossen werden hier Ausdrücke um das Wort *hinübergehen*), und zwar vier Mal.¹⁶ Auch die weiteren Wörter, welche im Text wiederholend verwendet werden, zeigen eine ähnliche Häufigkeit; der *Untergang* und die Aussage Zarathustras darüber, wen er liebt, sind jedoch im Gebrauch innerhalb dieser Passage führend. Dies wäre auch dann der Fall, fänden in der Zählung *zu Grunde gehen* und *Untergang* nur getrennt voneinander Beachtung; auch dann wäre das Bedeutungsfeld *der Liebe Zarathustras für jemanden* am häufigsten genannt, der *Untergang* käme dann an zweiter Stelle (wie es auch in der hier vollzogenen Zusammenfassung mit dreizehn- zu vierzehnmaliger Wiederholung der Fall ist).

Diese Wiederholungssetzung verdeutlicht einerseits natürlich die inhaltliche Gewichtung der Rede, andererseits zeigt sie, wie bereits zuvor dargelegt worden ist, jedoch auch den Versuch Zarathustras auf, den Anderen zu erreichen. Durch die Wiederholung ist Zarathustra bemüht, seinen Worten Gehör zu verschaffen, zum Anderen durchzudringen. So soll also auch dem Augenblickswesen ›Mensch‹ etwas im Gedächtnis bleiben.¹⁷ Der Leser sowie der Hörer innerhalb des Textes erfahren hier also sowohl etwas über die inhaltliche Gewichtung als auch über die Anstrengung, den Anderen als Leser außerhalb bzw. den Hörer innerhalb des Textes zu erreichen. Zudem ist der Andere auch auf der inhaltlichen Ebene das Thema, denn Zarathustra spricht von einem Gefühl der Liebe, das er auf den Anderen richtet, und zwar auf denjenigen Anderen, der dabei ist, unterzugehen. In diese Liebeserklärung eingeschlossen ist auch der Seiltänzer, der durch den Versuch, das Seil (also den Menschen) zu überwinden, dabei ist, selbst als handelnder Mensch (Seiltänzer) unterzugehen. Im vierten Teil der *Vorrede* erfährt der Leser noch nichts über den weiteren Verlauf des seiltanzenden Versuchs – Zarathustra wird zunächst im fünften Teil der *Vorrede* noch seine *Vorrede* beenden, in welcher er den *letzten Menschen* vorstellen wird. Erst im sechsten Teil der *Vorrede* wird das Schicksal des Seiltänzers erzählt. Zarathustra ist im fünften Teil der *Vorrede* also mit seiner ersten Rede am Ende: »Und hier endete die erste Rede Zarathustra's, welche man auch ‚die Vorrede‘ heisst [...]«. ¹⁸ Die schreiende Menge, welche die sogenannte *Vorrede* Zarathustras unterbrach, weil sie den letzten Menschen sehen wollte, wird, so ist zu lesen, stumm, denn etwas geschah:

14 Vgl. ebd., S. 17, Z. 2, 4 (*Untergehende*), 12, 15, 17, 32 (*zu Grunde gehen*), S. 18, Z. 2, 4–5. (*zu Grunde gehen*), 7 (*zu Grunde gehen*), 9 (*zu Grunde gehen*), 13, 16, 20 (*zu Grunde gehen*).

15 Vgl. ebd., S. 17, Z. 6 und 17.

16 Vgl. ebd., S. 16, Z. 27 (*gefährliches Hinüber*), S. 18, Z. 2, 4 (*Hinübergehende*), S. 18, Z. 10 (*geht gerne über [die Brücke]*).

17 Dass die Erinnerung und das Gedächtnis nicht selbstverständlich sind, zeigt Nietzsche auch in *Zur Genealogie der Moral*, indem er dort die grausamen Mnemotechniken der Sklavenmenschen aufführt. Wird berücksichtigt, dass der im Augenblick lebende Mensch nicht selbstverständlich zum Bilden eines Gedächtnisses fähig ist, so scheint es notwendig, will man den Anderen, der ursprünglich eben ganz im Augenblick verhaftet ist, nachhaltig erreichen, Strategien zu entwickeln, um die Aufmerksamkeit zu gewinnen. Dies könnten einerseits die grausamen Mnemotechniken aus *Zur Genealogie der Moral* sein; die von Nietzsche hier gewählte sprachliche Wiederholung bietet sich demgegenüber als deutlich harmloserer Methode an.

18 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 20.

»Da aber geschah Etwas, das jeden Mund stumm und jedes Auge starr machte.«¹⁹ So beginnt dann der sechste Teil der Vorrede, in welchem der Seiltänzer nun auch tatsächlich sein Werk begonnen hat.

Der Possenreißer, welcher hier seinen ersten Auftritt hat, soll gesondert betrachtet werden. Hier sei er allerdings deshalb bereits erwähnt, da sein Sprung über den Seiltänzer hinweg eben diesen zu Fall bringt: »Dieser aber, als er so seinen Nebenbuhler siegen sah, verlor dabei den Kopf und das Seil; er warf seine Stange weg und schoss schneller als diese, wie ein Wirbel von Armen und Beinen, in die Tiefe.«²⁰ Zu bemerken ist hier, dass nicht der Akt des Überspringens selbst den Seiltänzer aus dem Gleichgewicht bringt, sondern der Moment, in welchem er realisiert, dass sein Nebenbuhler ihn überspringt, ist entscheidend und lässt ihn in die Tiefe stürzen. Ihn verunsichert der Sprung des Anderen so sehr, dass er jegliche Konzentration verliert und damit auch den Boden unter den Füßen, also in diesem Falle das Seil, was ihn letztlich das Leben kostet. Der Vergleich mit dem Anderen, das Messen mit dem Nebenbuhler, so scheint es in einer ersten Betrachtung, hat tödliche Folgen für den Seiltänzer. Doch wird bei der Interpretation des Possenreißers noch zu eruieren sein, inwieweit der Possenreißer ein externer Anderer ist und inwiefern er nicht einen Anderen im Selbst darstellt. Dennoch kann festgehalten werden, dass derjenige, der sich an Urteile von und Vergleiche mit Anderen bindet – denn auch der Possenreißer als Anderer im Selbst, so wird sich zeigen, ist durch das Außen, das Andere, kreierte –, an sich selbst wird scheitern müssen. Folglich kann vermutet werden, dass es wichtig ist, eine emanzipierte, individuelle Unabhängigkeit zu etablieren.

2.7 Der Andere als Sterbender: Die Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit – sechster Teil der Vorrede

In dieser Szene zeigt sich nicht zuletzt auch die Einsamkeit des Sterbens, denn: »Der Markt und das Volk glich dem Meere, wenn der Sturm hineinfährt: Alles floh aus einander und übereinander, und am meisten dort, wo der Körper niederschlagen musste.«¹ Zwar ist das Bild des Meeres im Zarathustra-Text grundsätzlich ein positives Bild, dennoch ist es hier das stürmische Meer, welches durch den Sturm in seiner Oberflächenstruktur verändert wird. Somit ist das stürmische Meer nicht wie das Meer, welches dem *Übermenschen* gleicht, dazu fähig, den Stürzenden in sich aufzunehmen. Das stürmische Meer, das hier mit dem Volk und dem Markt verglichen wird, ist ein Meer, das vor dieser Aufnahme eines Anderen flieht. Nun ist es selbstverständlich fragwürdig, ob es der Menge überhaupt möglich wäre, einen Menschen, der aus einer solchen Höhe hinabstürzt, aufzufangen. Vielmehr scheint wahrscheinlich, dass dann auch derjenige, der sich als Fänger versuchen wollte, vom Stürzenden zu erschlagen werden drohte. Dennoch kann konstatiert werden, dass jenes stürmische Volksmeer noch nicht einmal den Versuch wagte, den Fallenden in sich aufzunehmen. Für ein *übermenschliches Meer* wäre dies unproblematisch möglich. Auch der gewählte Ausdruck *floh* weist in diesem Kontext darauf hin, dass für das Marktvolk Ängste bzgl. der Konfrontation mit dem Stürzenden be-

19 Ebd., S. 21.

20 Ebd., S. 21.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 21.

stehen. So bleibt dem gescheiterten Seiltänzer noch nicht einmal eine noch so unwahrscheinliche Chance, dass er durch jemanden, der seinen Fall zu bremsen versucht, gerettet werden könnte. Sein Tod ist gewiss, und zwar sein isolierter Tod, denn niemand steht ihm zur Seite – zumindest niemand aus dem Volksmeer. Einer jedoch sondert sich von dem Volksmeer ab: »Zarathustra aber blieb stehen, und gerade neben ihn fiel der Körper hin, übel zugerichtet und zerbrochen, aber noch nicht todt.«² Nun ist Zarathustra eben noch nicht der überwundene Mensch, sondern lediglich der Prophet des *Übermenschen*, folglich ist Zarathustra auch nicht das *übermenschliche Meer*, welches den Stürzenden hätte in sich aufnehmen können. Doch er gehört auch nicht mehr zu dem stürmischen Volksmeer, welches vor dieser Begegnung bzw. Konfrontation flieht. Zarathustra kann also den Stürzenden und dessen Leben zwar nicht retten, aber er scheut nicht die Begegnung mit jenem, der in den Tode fällt.

Der Tod eines Menschen ist – ähnlich wie die Geburt eines Menschen – die existenziellste Situation, in der ein Individuum sich befinden kann: Hier endet bzw. beginnt das Bewusstsein, das Leben, eben die Existenz. In einer solchen Situation befindet sich nun der zerschmetterte Seiltänzer. Als er wieder zu Bewusstsein kommt, kurz vor seinem letzten Atemzug, kniet Zarathustra neben ihm, wohl wissend, dass das Ende eines bewussten Lebens unmittelbar bevorsteht. Zarathustra bleibt also sogar in einem solchen Moment präsent: Das Volk floh nicht nur deshalb auseinander, weil es den Aufprall fürchtete, sondern es floh auch vor der hier zwangsläufig folgenden Konfrontation mit der Sterblichkeit. Das Sterben eines Anderen, das hier zunächst Thema ist, verweist nämlich stets auch auf die eigene Endlichkeit zurück. Wer den Sterbenden in seinen letzten Momenten begleitet, muss sich auch damit auseinandersetzen, dass er selbst endlich ist und diese Endlichkeit letztlich nicht denken kann.

Zarathustra erlebt folglich eine existenzielle Situation mit dem Seiltänzer. Zwar ist er nicht unmittelbar selbst vom Sterben betroffen, dennoch partizipiert er am Sterben des Seiltänzers, wenn auch lediglich als Begleitender, nicht als selbst akut Sterbender. Zunächst einmal befindet sich der Sterbende in einer radikalen Subjektivität, denn es ist nur seine Existenz, die hier und jetzt endet. Er ist auf sich selbst zurückgeworfen und tatsächlich allein. Wenn Zarathustra als Begleiter genannt ist, so jedoch nur als Begleiter bis zum letzten Atemzug. Zarathustra wird nach dem Tode des Seiltänzers noch als selbstbewusste Entität gegenwärtig sein, während der Seiltänzer nicht mehr denken, fühlen und handeln können wird. Er wird sich nicht weiter entwerfen und nichten können; sein Werden ist an dieser Stelle vorüber. Jene radikale Subjektivität des Erlebens beschreibt auch Jean Améry, wenn er über den Freitod spricht, wobei er hier bereits die Erlebnisse, die einem solchen Tode vorausgehen als subjektive und unvermittelbare beschreibt: »Den échec in dessen voller Unerbittlichkeit erfährt nur der Betroffene.«³ Mit *échec* ist hier vom Améry ein persönliches Scheitern, der Misserfolg, bezeichnet; Améry betrachtet die deutschen Ausdrücke hierfür jedoch als unzureichend, weshalb er sich für ein Wort aus dem Französischen entschieden hat. Es handelt sich beim *échec* um ein

2 Ebd., S. 22.

3 Améry, Jean: *Wie natürlich ist der Tod?* In: ders.: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod.* Stuttgart 2008, S. 41–69, hier S. 51.

solches Erleben, das den eigenen Lebenswillen einschränkt oder gar zunichtemacht. Und zwar auch deshalb, weil jenes Empfinden nicht vermittelt werden kann und all das Verständnis, welches der Andere (anscheinend oder gar nur scheinbar) aufweist, keinen Trost enthält, da das unmittelbare Erleben dieser Scham nicht vermittelt werden kann. Nun befindet sich Améry hiermit zwar zunächst noch einen Schritt vor dem Sterben – ihm geht es in diesem Zusammenhang auch darum, den Selbstmord oder Suizid als Freitod zu rechtfertigen und ihn als Ausdruck der Dignität zu begreifen –, die Radikalität der Subjektivität im Erleben bleibt jedoch auch in der Situation des Sterbens gegeben, zumal der *échec* eben gerade in der radikalen Einsamkeit des Freitodes gipfelt; sofern Amérys Ansicht gefolgt werden soll.

Auch Jean-Pierre Wils stellt fest: »Dem Lebenden sind Aussagen über den Tod nicht möglich. Die Innenperspektive des Tot-Seins muß uns total fremd bleiben. Wahrscheinlich gibt es nicht einmal eine solche ›interne Sicht‹.«⁴ Der sterbende Seiltänzer ist folglich zunächst einmal vollkommen isoliert. Zarathustra ist zwar bei ihm, kann jedoch nicht wirklich bei ihm sein. Bereits dadurch, dass der Weiterlebende und der Sterbende keine gemeinsamen Entwürfe mehr gestalten können, sind sie voneinander getrennt: Die Möglichkeiten des Sterbenden enden mit dem Tod, der Weiterlebende hat seine Möglichkeiten noch für eine Weile vor sich. Wird daher im Sterben und im Tod deutlich, dass es kein Kommen zum Anderen geben kann? Bedeutet dies, dass folglich auch keine Vermittlungsmöglichkeit der individuellen Gefühle und Empfindungen stattfinden kann? Gerade in diesem Zusammenhang ist beachtenswert, welche Äußerungen Wils zu *Schmerz und Sprache* niederschreibt. Wils stellt hierzu fest, dass wir zwar auf den Schmerz reduziert sein können, dabei die Sprache verlieren, aber »[a]uf der anderen Seite verfügt die Sprache, sobald sie wiedergefunden wird, jedoch über das Potential, den Schmerz aus der Sphäre reiner Gewalt gegen das Subjekt und aus der diffusen Formlosigkeit seiner pochenden und schneidenden Gegenwart herauszuheben und ihn wenigstens ansatzweise mitteilbar zu machen.«⁵ Zwar spricht er hier nicht über das Sterben, sondern zunächst einmal lediglich über den Schmerz, der nicht zwangsläufig den Tod nach sich ziehen muss, dennoch handelt es sich auch dabei um ein höchst subjektives Empfinden. Dem Schmerz kann allerdings noch Leben folgen, insofern kann sich eine Situation bilden, die die Erzählung möglich macht. Demgegenüber bedeutet das abgeschlossene Sterben den Tod, weshalb sich hieran keine Erzählmöglichkeit mehr anschließen kann.

Obwohl folglich zu konstatieren ist, dass das sterbende Individuum völlig alleine stirbt und auf sich selbst zurückgeworfen ist – es für die Vermittlung des Sterbens somit auch keine nachfolgenden narrativen Techniken nach Wils mehr geben –, kann damit nicht so gleich einhergehen, dass absolut keine Verbindung mehr zum Anderen hergestellt werden kann. Améry lehnt diese Verbindung bereits ab, ehe die Situation des akuten Sterbens vorliegt: Für ihn sind die Individuen derart voneinander separiert, dass eine wirkliche Anteilnahme nicht möglich ist. Es gibt bei Améry kein Erblicken des *Für-sich-sein* des Anderen, die innere Sphäre des Einzelnen kann nicht nachvollzogen werden. Damit mag er zwar nicht gänzlich fehlgehen, doch beachtet er die Versuche zwischen *Ich* und *nicht-*

4 Wils, Jean-Pierre: *ars moriendi. Über das Sterben*. Frankfurt am Main, Leipzig 2007, S. 181.

5 Ebd., S. 57.

Ich, einander zu begegnen, überhaupt nicht. Über den Zarathustra-Text kann sicherlich nicht behauptet werden, es handle sich hierbei um einen Text, der selbstverständlich von der Begegnung und Berührung der unterschiedlichen Entitäten ausgehe, dennoch entfernt sich Zarathustra eben gerade in einer solch radikal-subjektiven Situation nicht vom Sterbenden. Dieses Verhalten Zarathustras gegenüber einem Sterbenden ist für die Grundhaltung, die Zarathustra dem Anderen entgegenbringt, charakteristisch: Er versucht wider besseren Wissens – auch in einer aussichtslosen Situation – eine aufrichtige Berührung eines Anderen, welche die Innerlichkeit des Anderen versucht, zu erreichen. Es könnte hieraus folglich geschlossen werden, dass zwar bei nüchterner Betrachtung in einer solchen Situation kein Zueinanderkommen mehr möglich ist, da sich an das Sterben keine Kommunikationsmöglichkeit mehr anschließen wird, dennoch bemüht sich Zarathustra darum, den Sterbenden nicht alleine zu lassen. Angesichts der Unmöglichkeit des gemeinsamen Erlebens der individuellen Situation, strebt Zarathustra dennoch zum Anderen hin. Obwohl er sich damit selbst auch der eigenen Sterblichkeit, die wiederum unabhängig der konkreten Situation des gerade Sterbenden gegeben ist, stellen muss, d. h. er ist auch konfrontiert mit der Endlichkeit des eigenen Bewusstseins und der eigenen Individualität. Für Zarathustra birgt jene Situation also mehrere durchaus als unangenehm zu bezeichnende Aspekte: Er ist mit der eigenen Sterblichkeit, welche üblicherweise gerne verdrängt und in den Hintergrund geschoben wird, konfrontiert. Darüber hinaus weiß er, dass er dem Anderen nicht helfen können: Er wird dieses individuelle Ende eines Lebens allenfalls partiell begleiten können; er wird auch das Ende nicht verhindern können und er wird die radikal-subjektive Empfindung des Anderen nicht unmittelbar teilen können. Trotzdem bleibt Zarathustra bei dem sterbenden Anderen. Über dieses Verhalten ist offenbar auch der zu Bewusstsein kommende Sterbende irritiert, denn die ersten Worte, die er angesichts seines nahenden Todes spricht, lauten: »Was machst du da?«⁶ Zarathustras Verhalten ist auch für den Sterbenden ein unerwartetes. Wohl auch deshalb, weil die Nähe, die Zarathustra hier demonstriert, nichts am Akt des Sterbens ändern kann, denn so sagt der Zerschmetterte weiter: »ich wusste lange, dass mir der Teufel ein Bein stellen werde. Nun schleppt er mich zur Hölle: Willst du's ihm wehren?«⁷ Zunächst einmal ist hierin der Glaube an Gott und Teufel präsent, andernfalls könnte der Sterbende nicht davon sprechen, in die Hölle geschleppt zu werden. Darüber hinaus enthält diese Aussage aber auch den Augenblick des Sterbens, denn auch innerhalb der religiösen Gläubigkeit an ein Jenseits ist der Akt des Sterbens und das Ende des irdischen Lebens gegenwärtig. Zudem lässt die letzte Frage dieser Äußerung die Verwunderung des Sterbenden über Zarathustras Bleiben erkennen. Will er dem Teufel seine Beute verwehren? Was sonst sollte er noch bei einem Sterbenden suchen? Doch, so der Ton Äußerung des Seiltänzers, scheint es nicht möglich, dem Teufel den Preis zu verwehren, da es nicht möglich ist, das konkrete Sterben aufzuhalten. Tatsächlich gelingt es Zarathustra in diesem Moment jedoch, den Sterbenden nach dessen Worten zu trösten, denn er lässt ihn wissen: »es giebt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller todt sein als dein Leib: fürchte nun Nichts mehr!«⁸ Was

6 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 22.

7 Ebd., S. 22.

8 Ebd., S. 22.

zwar für den Lebenden letztlich undenkbar bleiben muss, weil wir nicht denken können, dass wir nicht denken, wird an dieser Stelle dennoch zum Trost: Die Furcht, die der Sterbende noch in sich trägt, ist die vor dem unbekanntem Danach, insbesondere vor der Hölle, in die er glaubt, vom Teufel getragen zu werden. Darin enthalten ist nicht zuletzt auch die Furcht vor dem göttlichen Anderen, der als Gott und Teufel erscheint und übermächtig – gar allmächtig – über die Seelen der Toten verfügen kann, womit er sie der eigenen Herrschaftsgewalt entzieht. Zarathustra entwirft für den Sterbenden eine andere Sicht, nämlich eine solche, die fernab jenseitiger Konstrukte im Leben verwurzelt ist und welche besagt, dass zwar nach dem Tode auch das Unvorstellbare für das Bewusstsein eintritt, nämlich die eigene nicht-Existenz, jedoch dadurch auch keine Ängste mehr notwendig sind: Was gibt es am Tode zu fürchten, wenn danach nichts ist? Weder Sorgen noch Schmerzen lauern dort. Es ginge fehl, spräche man hier von einer Ruhe für das Bewusstsein, denn wenn nichts mehr ist, ist auch keine Ruhe. Doch nur der Umstand, dass etwas nicht vorgestellt werden kann, bedeutet nicht zugleich auch, dass dieses Unvorstellbare keinen Trost bergen kann. Wenn das Nichts für die eigene individuelle Existenz auch undenkbar bleiben muss, so kann es dennoch beruhigen, wenn Himmel und Hölle als irrealer Fiktionen entlarvt sind. Allerdings nimmt der Sterbende diese Behauptung Zarathustras keineswegs sogleich vertrauensvoll auf, sondern zunächst einmal blickt er misstrauisch auf.⁹ Mit jenem misstrauischen Blick ist auch wieder eine Haltung gegenüber dem Anderen bezeichnet. Es wird hier keine vertraute Begegnung beschrieben, in der auf das Wort des Anderen grundsätzlich Verlass ist. Der Zweifel am Anderen scheint besonders dann vorzuliegen, wenn der Andere etwas aussagt, das nicht mit den ursprünglichen proklamierten Wahrheiten einhergeht. Aus jenem Misstrauen heraus äußert der Sterbende folgende Worte: »Wenn du die Wahrheit sprichst [...] so verliere ich Nichts, wenn ich das Leben verliere. Ich bin nicht viel mehr als ein Thier, das man tanzen gelehrt hat, durch Schläge und schmale Bissen.«¹⁰ Oder, um erneut auf *Monty Python* zurückzugreifen: »What have you got to lose? You come from nothing, you're going back to nothing, what have you lost?«¹¹ Dieser kurze, bewusste Augenblick, den wir als Leben bezeichnen, ist vergänglich, entspringt keinem höheren Bewusstsein und geht in kein höheres Bewusstsein über. Dies jedoch lässt jenes Leben eben gerade nicht nichtig werden, sondern das Gegenteil ist der Fall: Es ist, solange es währt, umso bedeutender, weil es vergänglich ist. Jene Sichtweise lässt Zarathustra in seiner Replik auf den Sterbenden erkennen, der zwar einerseits erkennt, dass er nichts verliert, andererseits aber in seinem Tun und Handeln keinen Sinn mehr zu erkennen vermag. Zarathustra entgegnet nämlich: »Nicht doch [...] du hast aus der Gefahr deinen Beruf gemacht, daran ist Nichts zu verachten. Nun gehst du an deinem Beruf zu Grunde: dafür will ich dich mit meinen Händen begraben.«¹² Diese Äußerung Zarathustras stellt nun gerade darauf ab, dass es entscheidend ist, wie der kurze, bewusste Augenblick des individuellen Lebens gestaltet wird. Der Seiltänzer mag zwar an dem Versuch, den Menschen und sich selbst zu überwinden, gescheitert sein, doch er hat es immerhin versucht. Es zählt also nicht lediglich

9 Vgl. ebd., S. 22.

10 Ebd., S. 22.

11 Monty Python: *Das Leben des Brian*, ab 1:28:20.

12 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 22.

das Ziel, es kommt darauf an, sich zu bemühen. Das »Ziel« ist der Tod und somit zwar unausweichlich, jedoch für eine bewusste Entität, sofern sie nicht selbstzerstörerisch angelegt ist, nicht erstrebenswert, obschon der Tod das Finale eines jeden Lebens darstellt. Im Unterschied zur Reinschrift spricht Zarathustra hier direkt mit dem sterbenden Seiltänzer, der Akt der Kommunikation zwischen den Beiden wird hier also betont; in der Vorstufe im Quartheft Z I 2 lautet die entsprechende Passage noch: »Es ist schade um ihn, er hat aus der Gefahr seinen Beruf gemacht, das liebe ich an einem Menschen.«¹³ Wohingegen im Kommentar der Kritischen Studienausgabe von Colli und Montinari für die Reinschrift »Es ist schade um ihn, er hat aus der Gefahr seinen Beruf gemacht, dies lernte ich an einem Menschen«¹⁴ angegeben ist; es ist hier also nicht mehr die Liebe erwähnt, sondern das Lernen. Sowohl für die Vorstufe als auch für die im Kommentar angegebene Stelle der Reinschrift kann konstatiert werden, dass Zarathustra zwar noch über den Menschen spricht, aber nicht mehr mit ihm; in *Also sprach Zarathustra* erfährt der Sterbende hingegen den Trost Zarathustras, die beiden Figuren sind dadurch enger miteinander verbunden, sie sprechen im Augenblick des Sterbens miteinander und sind nicht voneinander isoliert. Zwar ergibt sich eine solche Isolation nicht zwangsläufig aus den vorherigen Stellen, doch zeigt die Änderung auf, dass es im Text darum geht, die direkte Interaktion der Figuren darzustellen und nicht bloß die Liebe, die Zarathustra an einem Menschen fand bzw. die Lehre, die er von dem Menschen lernte.

Der Gedanke hinsichtlich der bewussten Gestaltung des Augenblicks lässt sich auch auf das Verhältnis zum Anderen übertragen: Obschon sich durchaus – wie Améry dies auch darlegt – behaupten ließe, es sei nicht möglich aus der eigenen, subjektiven Sphäre hinaus einen Weg der Vermittlung zum Anderen zu finden, ist es entscheidend, trotzdem darum bemüht zu sein. Es kann nicht das Ergebnis als maßgeblich betrachtet werden, sondern die Bewegung zu einem Ziel ist als ausschlaggebendes Kriterium zu betrachten. Schließlich kann der Tod auch nicht als das erstrebenswerte Ziel des Lebens gewertet werden, obwohl jedes Leben in den Tod mündet. Wäre der Tod jedoch das erstrebenswerte Ziel, so wäre es vollkommen widersinnig, das Leben zu erhalten, sich um den Nachwuchs etc. zu kümmern. Wobei der Tod – anders als das Erreichen des Anderen in seiner inneren Sphäre sowie das Überwinden des Menschen hin zum *Übermensch* – kein Ziel ist, an dem der Mensch bzw. das Leben scheitern wird: Der Tod bleibt gewiss, während die übrigen Ziele, für die ein Wille in Nietzsches Sinne sich entscheidet oder – anders ausgedrückt – auf die sich ein *für-sich-seiendes* Wesen hin entwirft, nicht mit dieser Gewissheit verknüpft sind, sondern vielmehr dem Scheitern unterworfen sein können: Sie müssen in ihrem Gelingen unsicher bleiben, während auf den eigenen Tod Verlass ist.

Hieraus lässt sich außerdem eine Maxime ableiten, die allerdings nicht den Anspruch erheben soll, absolute Gültigkeit zu entfalten: Wer eine utopische Welt ersehnt – völlig gleich, wie jene Utopie sich darstellt – weiß zwar um die Unmöglichkeit, der Realisierung dieser Vorstellung, ist jedoch dennoch dazu angehalten, obwohl das Scheitern implizit

13 Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 28 und das Quartheft Z I 2, S. 43.

14 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 285.

gegeben ist, auf jene Utopie hin zu arbeiten. Dabei erscheint es durchaus möglich, einzelne Aspekte, Details, zu verwirklichen und mit dieser Realisierung sukzessive eine Annäherung an jene Utopie zu erreichen.

Dies scheint auch viel eher mit der Vorstellung zur Überwindung des Menschen einherzugehen, denn der Possenreißer, der den Menschen in Gestalt des Seiltänzers einfach überspringt, überwindet den Menschen mit diesem Sprung keineswegs. Es geht also nicht um ein hastiges, erfolgsorientiertes Handeln, sondern um die Anstrengung und Mühe – also um *arebeit* im mittelhochdeutschen Wortsinne –, die notwendig ist, um den Menschen hinter sich zu lassen bzw. um den stetigen und geduldigen Versuch, den Anderen zu erreichen, obwohl das zu vermitteln Intendierte kaum mittelbar erscheint.¹⁵ Was der Sterbende von Zarathustras Äußerungen hält, kann nicht vollständig rekonstruiert werden, denn der Sterbende ist nach diesen Worten nicht mehr fähig, zu sprechen. Der Erzähler lässt lediglich eine Vermutung hinsichtlich der Intention der letzten Bewegungen des Sterbenden zu: »Als Zarathustra diess gesagt hatte, antwortete der Sterbende nicht mehr; aber er bewegte die Hand, wie als ob er die Hand Zarathustra's zum Danke suche. —«¹⁶ Wenn die vom Erzähler dargestellte Intention zutreffend ist, dann hat Zarathustra im Augenblick des Sterbens eines Anderen also tatsächlich die Distanz zwischen *Ich* und *nicht-Ich* wenigstens im Ansatz überbrückt: Wenn der Sterbende danken wollte, so hat Zarathustra ihm in den letzten Augenblicken seines Lebens noch etwas geben können, und zwar etwas, das angesichts des drohenden Nichts, dem Ende der eigenen Möglichkeiten, Trost gewährte. Wer stirbt, kann auf nichts mehr hoffen, braucht jedoch auch nichts mehr zu fürchten: Es gibt kein Später, kein Danach; nur noch dieses letzte, kurze Hier und Jetzt, das in einem Atemzug vorüber ist. In jener Trennung und Spaltung von all jenen, die weiterleben, ist Zarathustra dennoch beim Sterbenden. Damit erreicht er zwar noch nicht die Kommunikationsebene, die er gerne erreichen möchte – schließlich ist es nicht das Ziel Zarathustras, erst am Lebensende eines Individuums eine Begegnung mit dem Individuum jenseits der *mauvaise foi* zu finden – doch es zeigt sich in dieser Szene, dass Berührungspunkte nicht grundsätzlich und generell als unmöglich betrachtet werden können: Vorausgesetzt, der Sterbende wollte danken, wurde in diesem Augenblick Nähe, Verbundenheit und Trost über das Handeln und nicht zuletzt auch über die Sprache vermittelt. Und dies, obwohl hier ein Leben endet, während das andere Leben sich weiterhin im Rahmen seiner Möglichkeiten wird entwerfen und richten können.

Allerdings muss auch konstatiert werden, dass die *mauvaise foi* natürlich insbesondere in der Sterbesituation abwesend oder zumindest weniger präsent sein kann oder gar muss: Hier trennt sich ein Leben von einem Anderen. Wenn es für den Sterbenden kein Jenseits der Existenz mehr gibt, so muss jenes sterbende *Für-sich-sein* des Anderen des *Für-sich-seins* des Weiterlebenden nicht mehr mittels der *mauvaise foi* habhaft werden. Für den Sterbenden spielt nichts mehr eine Rolle, zumindest nichts in Bezug auf die ei-

15 Hierbei geht es einerseits um die Frage, ob zwei Individuen, die eine interne Sphäre des *Für-sich-seins* aufweisen, überhaupt zueinander finden können und andererseits um die inhaltliche Komponente der Lehre Zarathustras: Wie ist Individualität zu vermitteln, ohne dass diese zum Allgemeinut wird und damit entindividualisiert ist.

16 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 22.

gene Existenz. Derjenige, der noch im Leben verbleibt, kann ebenfalls nur wenig vom Sterbenden, dessen Lebenszeit abgelaufen ist, erwarten.¹⁷

2.8 Der Andere als der *letzte Mensch*: Das Missverstehen setzt sich fort – der fünfte Teil der *Vorrede*

Im fünften Teil der *Vorrede* hält Zarathustra seine Rede vom *letzten Menschen*, und zwar bevor der Seiltänzer sein Werk beginnt und seinen Tod stirbt. Gehen wir also nochmals zurück in den fünften Teil der *Vorrede*. Zu Beginn dieses fünften Teils hält Zarathustra einen Moment inne: »Als Zarathustra diese Worte gesprochen hatte, sahe er wieder das Volk an und schwieg.«¹ Statt sich sogleich wieder an das Volk zu wenden, richtet er seine Rede zunächst nach innen, indem er sein Herz anspricht. Wie bereits erwähnt worden ist, wird hier das Bedauern Zarathustras über das Misslingen des Vermittlungsaktes deutlich.

Zarathustra stellt fest, er sei nicht der Mund für deren Ohren.² Die Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit des Vermittlungsaktes zeigt sich in den weiteren Worten, die Zarathustra zu seinem Herzen spricht: »Muss man ihnen erst die Ohren zerschlagen, dass sie lernen, mit den Augen hören? Muss man rasseln gleich Pauken und Busspredigern? Oder glauben sie nur dem Stammelnden?«³ Im Nachlass findet sich hierzu eine Variante, in welcher Zarathustra nach seiner Beschaffenheit fragt: »Bin ich gemacht, Bußprediger zu sein? Bin ich gemacht zu rasseln gleich einem Priester und einer Pauke?«⁴ Durch die Verwendung des Wortes *man* anonymisiert Nietzsche diese Textpassage ein wenig, es steht nicht mehr die Frage nach Zarathustras Beschaffenheit, um zu einem Anderen zu sprechen, im Vordergrund, sondern die Frage bezieht sich nun auf die allgemeinen Voraussetzungen, welche vorliegen müssen, um die Zuhörer auch zum Zuhören zu bewegen.

Wenn Ohren, die eigentlich das Sinnesorgan sind, welches Hören und somit auch Verstehen ermöglicht, zerschlagen werden müssen, um mit den Augen, denen die Sinneswahrnehmung des Sehens zuzuweisen ist, zu hören, dann wird hier etwas gesetzt, das biologisch nicht möglich ist. Zwar herrscht durchaus die Vorstellung unter den Sehenden, Blinde könnten mit den Händen sehen, doch stehen dem gegenüber die Aussagen von Blinden, die im Laufe ihres Lebens erblindet sind: Sie können sich durchaus mit den

17 Wir könnten zwar Situationen heranziehen, in denen der Weiterlebende noch nach einer letzten Bestätigung durch den Anderen bzw. der Sterbende am Ende des Lebens noch nach dem Besitz des fremden Blickes trachtet, doch sei von solchen Konstruktionen an dieser Stelle abgesehen.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 18.

2 Vgl. ebd., S. 18.

3 Ebd., S. 18.

4 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4* [207] (KSA 10), S. 169.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 573 und das Oktavheft N V 8, S. 13 am Ende; wobei es mir scheint, als sei das erste Fragezeichen nicht in der Handschrift enthalten, sondern in der *Kritischen Studienausgabe* ergänzt, da die folgende Zeile mit einer Majuskel beginnt, insofern viel für einen zuvor mittels eines Satzzeichens abgeschlossenen Satz spricht. Aufgrund der Wortstellung muss es sich hierbei dann um einen Fragesatz handeln; allerdings sei auch darauf verwiesen, dass meine Entzifferungskünste der Handschrift Nietzsches nicht gerade die besten sind. Es wäre also auch durchaus möglich, dass mir ein nur angedeutetes Fragezeichen, welches sich an das Wort *sein* knüpft, entgangen ist.

Händen zurechtfinden und nehmen durch den geschulten Tastsinn damit mehr wahr, als ein durchschnittlich Sehender, es ist jedoch nicht äquivalent zu dem Sehen mit den Augen. Während Blinde, die niemals sehen konnten, das Sehen mit den Augen überhaupt nicht als Referenz zur Verfügung haben. Insofern kann also konstatiert werden, dass es nicht möglich ist, einen Sinn mittels eines anderen Sinnesorgans gleichwertig zu ersetzen. Zwar können andere Sinne durchaus wieder andere Sinne ausgleichen und eine ähnlich gute Orientierung im empirischen Leben bieten, dennoch wird ein gehörloser Mensch nicht mittels seiner Augen hören. Die Aussage Zarathustras enthält hier also einen utopischen Vorschlag, dem unterstellt wird, gegebenenfalls das Verstehen zu ermöglichen. Wir müssten unsere Sinnesqualitäten gänzlich auf den Kopf stellen, um Zarathustras Worte zu verstehen: Unser üblicher Zugang zum Anderen scheint unzureichend; vielleicht ist hierin bereits das empathische Vermögen berührt, welches im Menschen ruht.

Die Lesart dieser Passage erschöpft sich nicht in der Feststellung, Zarathustra illustriert hier das Scheitern des Vermittlungsaktes, da die Voraussetzungen, die zum Verständnis nötig wären, nie erfüllt sein können. Einen Schritt weiter bedeutet diese Aussage nämlich auch, dass *mehr* erforderlich ist als schlichtes Hören. Das von Zarathustra zu Vermittelnde geht augenscheinlich über die bloße passive Aufnahme des Gesagten hinaus. Es ist nicht ausreichend, Wort und Sinn zu begreifen; das Verständnis von Zarathustras Lehre verlangt mehr von demjenigen, der es verstehen will. Hier ist nicht zuletzt auch wieder der Widerspruch des Untertitels in *für Alle und Keinen* ersichtlich. Zarathustras Lehre darf nicht einfach reproduziert werden, sie sucht nicht nach Herdentieren, die zu eifrigen Kopierern werden. Der Kern in ihr, der Gedanke der radikalen Individualität sowie der des Widerstreits der Individuen, ist es, der verstanden werden soll. Wer lediglich die *ewige Wiederkunft des Gleichen* oder den *Willen zur Macht* rezitiert, hat nicht mit den Augen gehört. Letztlich ist Zarathustras Lehre, eine Lehre, die auch intuitiv erspürt, erfasst und erweitert werden will und muss, um verstanden zu werden: Sie bedarf einer individuell-ästhetischen Haltung seitens des Hörers bzw. seitens des Lesers.

In diesem Moment, in welchem Zarathustra begreift, dass seine Zuhörer ihn überhaupt nicht hören, womöglich gar nicht hören können, beginnt er, diese zu analysieren: Er stellt fest, dass sie etwas haben, worauf sie stolz seien, nämlich Bildung.⁵ Daraus wiederum schließt Zarathustra für sich, sie hörten deshalb ungern von sich das Wort *Verachtung*, weshalb er wiederum ihren Stolz⁶ ansprechen möchte.⁷ Folglich beschließt Zarathustra: »So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der letzte Mensch.«⁸ Was nun anschließt, wenn Zarathustra wieder zum Volke spricht, ist eine Illustration des Missverstehens. Zarathustra spricht von den Gefahren, die drohen, sobald der Mensch

5 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 19.

6 *Stolz* stellt zusammen mit *Scham* bei Sartre ein wichtiges Gefühl dar, da es unmittelbar mit dem Anderen zusammenhängt. In der Scham realisiert sich für das Individuum der Andere in der Welt, doch auch der Stolz ist ein Gefühl, welches nur im Bezug auf den Anderen besteht, an späterer Stelle hierzu mehr. Vgl. hierzu zunächst Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, u. a. S. 471.

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 19.

8 Ebd., S. 19.

nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über sich selbst hinaus werfe.⁹ Er spricht vom Chaos, das im Inneren notwendig sei, um noch einen tanzenden Stern zu gebären; wobei er seinen Zuhörern zugleich unterstellt, dieses Chaos noch in sich zu tragen.¹⁰ Und er hofft, indem er seinen Zuhörern beschreibt, wie sie selbst zu werden drohen bzw. schon sind, einen Aufschrei von ihnen zu ernten: Mittels gezielter Provokation will er sie dazu bewegen, sich nicht einlullen zu lassen vom verführerisch-harmlosen Sein des *letzten Menschen*. Wenn er ihnen das darlegt, was ihm am verächtlichsten scheint, so müssten diese sich doch eigentlich, da ihr Stolz nicht zulassen kann, sich dem Verächtlichsten anzuschließen, vom *letzten Menschen* lossagen. Er will ihr Potential, das in ihnen schlummert und gar Sterne ins Leben rufen könnte, erreichen, um ihnen den Weg zu eröffnen, nicht im Verächtlichen zu erstarren.

Zum *letzten Menschen* selbst lassen sich im Nachlass einige Anmerkungen finden; u. a. »(der letzte Mensch: eine Art Chinese)«¹¹ und »Der letzte Mensch — er hüstelt und genießt sein Glück.«¹² Darüber hinaus auch: »Der Mensch bestimmt stehen zu bleiben, als der Überaffe, Bild des letzten Menschen, der der ewige ist.«¹³ Etwas länger fällt folgende Passage aus: »Der Gegensatz des Übermenschen ist der letzte Mensch: ich schuf ihn zugleich mit jenem. // Alles Übermenschliche erscheint am Menschen als Krankheit. // Man muß schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom in sich aufzunehmen ohne schmutzig zu werden.«¹⁴ Die Gegensätzlichkeit von *Übermenschen* und *letztem Menschen* ist auch in den hier zitierten nachgelassenen Fragmenten angelegt. Wie Nietzsches Verständnis eines chinesischen Menschen ausfällt, sei an dieser Stelle dahingestellt, doch um nicht Tür und Tor für all jene zu öffnen, die in Nietzsches Werk immer wieder rassistische und antisemitische Züge zu erkennen glauben, sei darauf verwiesen, dass beispielsweise in *Zur Genealogie der Moral* nicht von einem rein germanisch-geartetem Adel gesprochen wird. Stattdessen heißt es dort: »[...] römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger [...]«¹⁵ Zwar kann gemutmaßt werden, ob die körperlichen Unterschiede, welche sich zwischen verschiedenen Ethnien feststellen lassen, hier eine Rolle spielen, und

9 Vgl. ebd., S. 19.

10 Vgl. ebd., S. 19.

11 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4* [204] (KSA 10), S. 168.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 569 und das Oktavheft N VI 1, S. 1.

12 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4* [162], S. 160.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 569 und das Oktavheft N VI 1, S. 5.

13 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4* [163], S. 160.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 569 und das Oktavheft N VI 1, S. 5.

14 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4* [171], S. 162.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 569 und das Oktavheft N VI 1, S. 16.

15 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 275.

zwar konkret die Größe der Augen, schließlich ist es eine Eigenschaft des *letzten Menschen*, zu blinzeln. Auch mag die kulturelle Differenz, welche im asiatischen Raum eine andere Mimik als im europäischen bedingt, in diese Aussage einfließen: Während in Europa missmutige und ernste Gesichter eher dem Standardausdruck entsprechen, ist im asiatischen Raum häufig das Lächeln die dominante Mimik. Allerdings sagt dieses Lächeln nichts über die innere Befindlichkeit des Menschen aus. Doch auch wenn diese Differenzen für diese Beschreibung des *letzten Menschen* als eine Art Chinese zutreffend sein sollten, so spricht Nietzsche eben auch vom *japanesischen Adel*, der den Aristokraten zuzuordnen ist und damit nicht äquivalent zum *letzten Menschen* gesetzt werden kann. Zutreffender als eine rassistische Gesinnung Nietzsches scheint wohl zu sein, dass Nietzsche bestimmte Gruppen zwar einem bestimmten Menschenschlag zuordnet, dies jedoch nicht bedeutet, jeder Chinese sei ein *letzter Mensch*. Die *letzten Menschen* sind zufriedene Herdentiere, die glauben, die höchste Stufe erreicht zu haben und sich deshalb nicht mehr anstrengen, sich selbst zu überwinden. Insofern kann jeder Mensch auf dieser Erde zu diesen *letzten Menschen* zählen und sowohl aus Nietzsches als auch aus Zarathustras Perspektive wird das Gros der Menschen genau hier eingeordnet sein. Doch ebenso kann ein lächelnder Chinese den Weg zur Selbstüberwindung einschlagen. Nietzsche verwendet Gruppen, um mittels einer gewissen Symbolik seine eigenen Bilder zu erklären, dabei läuft er natürlich Gefahr, dass er in einem rassistischen Sinne verstanden wird, doch darf hierbei auch nicht vergessen werden, dass Nietzsche sich beispielsweise von den Antisemiten seiner Zeit deutlich distanzierte. Ihm gilt nicht das Judentum als verachtenswert, weil es das Judentum ist, sondern er lehnt Religionen ab: Das Christentum ebenso wie das Judentum. Den Wert eines Menschen würde er, so ist zu vermuten, jedoch nie aufgrund einer solchen Zugehörigkeit grundsätzlich festlegen: Zarathustra lässt schließlich auch dem Heiligen im Wald seinen Glauben an Gott. Ohnehin ist der Wert eines Menschen etwas, das von jedem Individuum in eigener Verantwortung geschaffen werden muss: Wer sich hier von einem Urteil Zarathustras oder seines Autors abhängig machen ließe, der beginge genau in diesem Moment einen entscheidenden Fehler. Der eigene Weg muss selbst gefunden, selbst bereist und selbst erobert werden, unabhängig davon, welche Urteile eine Anderer über einen fällt.

Die weiteren genannten Fragmente zum *letzten Menschen* zeigen das von Zarathustra auch in der *Vorrede* Dargestellte auf: Der *letzte Mensch* verharrt erstarrt in seinem beschaulich-behaglichen Glück; er trachtet nach keinen großen Ereignissen mehr, er will zufrieden in seinem Idyll hüstelnd und blinzeln das Leben verleben. Allerdings bedeutet dieser gewählte Zustand auch, dass das Leben hierbei gerade nicht gelebt wird, sondern verstreicht, da der *letzte Mensch* sich in seiner Existenz, in welcher er nach nichts mehr strebt, in eine Situation geworfen hat, die nahezu dem Tode selbst entspricht.

In der *Vorrede* in *Also sprach Zarathustra* wartet Zarathustra nun nicht die Reaktion des Volkes ab, durch welche das Missverständnis allzu deutlich werden wird, sondern fährt zunächst fort mit einer Zukunftsversion, vor der er seine Zuhörer warnen möchte:

»Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. / Seht! Ich zeige euch den Letzten Menschen.«¹⁶ Im Nachlass fällt die War-

16 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 19.

nung noch eher als Aufforderung aus: »Ihr sollt Chaos in euch bewahren: alle Kommen- den müssen Stoff haben, um sich daraus zu formen.«¹⁷ Es ist also nicht die aufgeräumte, idyllische Gemütlichkeit der Kaminöfen und warmen Stuben, welche das Leben als Le- ben speist: Das Chaos des Werdens, die Ungewissheit, die unbändigen Kräfte des Au- genblicks lassen den Menschen erst lebendig werden. Hieraus entspringt das Schöpfer- tum, die Kreativität und Spontaneität, die als sinngebend erachtet werden kann, während im Stubenglück nur die Zeit verstreicht.

Einerseits kann *letzter Mensch* somit verstanden werden als Mensch, der sich vollendet hat, also abgeschlossen und statisch ist, andererseits schwingt in diesem Ausdruck im- mer auch das negativ konnotierte *allerletzte* mit, d. h. der *letzte Mensch* wäre dann ab- wertend gemeint. Doch aus Zarathustras Perspektive genügt wohl schon die erstere, dem Anschein nach neutralere Verstehensweise, denn wer sich als abgeschlossen be- trachtet und meint ein Höchstes, ein Letztes, erreicht zu haben, begibt sich in ein schein- bar statisches Sein. Dieses Sein kann deshalb nur scheinbar statisch sein, da in Nietz- sches Konzeption, die auch Zarathustra im Text vertritt, das Sein niemals starr und fest ist, sondern sich stets in Bewegung befindet. Insofern ist für Zarathustra also bereits die Sichtweise, man habe einen Endpunkt erreicht, als negativ zu bewerten. Schließlich ist auch der *Übermensch* nur solange Ziel, bis er erreicht worden ist. Zumal in dem Aus- druck *Übermensch* nun auch nicht ein Endpunkt des menschlichen Seins zu skizzieren ist, sondern eine Bewegung, die über den Menschen hinausführt.

Der *letzte Mensch*, der statisch geworden ist, ist auch im Sinne Sartres tot, obwohl er na- türlich als biologische Entität aus medizinischer Sicht als lebend einzustufen wäre. Denn zum Leben gehört das unaufhörliche Werden, das Nichten und Entwerfen des *Für-sich- seins*. Nur die Toten können *an-sich-sein*, sind dann jedoch nicht mehr zu den Entitäten zu zählen, die (mehr oder weniger) bewusst leben.

Pieper schreibt zum *letzten Menschen*:

»Der vieldeutige Ausdruck ›der letzte Mensch‹ bezieht sich auf den Menschen, der die Stufe des Menschen als Endstufe in der Genealogie des Menschen versteht, der also sich selbst als Endzweck begreift, über den hinaus nichts höheres vorstellbar ist. Der letzte Mensch ist der, der sich nicht mehr zu entwickeln vermag, da er an sich nichts mehr findet, das noch zu verachten und als Verächtliches zu überwinden wäre. Der letzte Mensch ist endgültig bei sich angekommen und richtet sich auf Dauer mit sich und bei sich selbst ein.«¹⁸

Wenn der *letzte Mensch* an sich selbst nichts Verächtliches mehr findet, wie sollte es Za- rathustra dann überhaupt gelingen, seine Zuhörer beim Stolz zu packen? Er müsste ih- nen wohl doch die Ohren zerschlagen, damit sie ihn mit ihren Augen hören und verste- hen könnten. – Zarathustras Versuch, dem Volke hier darzulegen, dass der *letzte Mensch* zu verachten sei, muss schon deshalb scheitern, weil der *letzte Mensch* über-

17 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883* 5 [1] 128 (KSA 10), S. 201.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachge- lassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 578 und das Quartheft Z I 2, S. 92.

18 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 70.

haupt nicht einzusehen vermag, weshalb er nicht selbst als Höchstes und Bestes zu betrachten sei.

Gekennzeichnet ist der *letzte Mensch* durch sein Blinzeln, welches Zarathustra in seiner Rede beschreibt.¹⁹ Pieper sieht in diesem Blinzeln zwei Aspekte verborgen: Zum einen blinzele der *letzte Mensch* aus Behaglichkeit, d. h. das Blinzeln wird hier Ausdruck seines Verständnisses von Glück, zum anderen weise es aber auch darauf hin, dass der *letzte Mensch* überhaupt nicht mehr in der Lage sei, die Welt gänzlich wahrzunehmen; ihm fehle sogar die Kraft, die Augen richtig zu öffnen. Er vertrage das Licht nicht mehr, müsse seine Augen schützen und habe so im Schutze seiner Wimpern einen Bereich des Hell-Dunklen,²⁰ der für seine gesamte Lebensform charakteristisch sei.²¹ Im Wörterbuch Pauls wird gerade zu diesem Wort auf jene Stelle in *Also sprach Zarathustra* verwiesen, wenn es um *blinzeln* als Zeichen geheimen Einverständnisses geht: »Wir haben das Glück erfunden« – sagen die letzten Menschen und b.«²² Die letzten Menschen kommunizieren also mittels des Blinzeln untereinander, sie zwinkern sich zu und wissen um ihre behagliche Gemütlichkeit, aus der Zarathustra jedoch – entflohen ist.

Zarathustras Beschreibung der Lebenswelt der *letzten Menschen* ist eine beschaulich-idyllische. Ihre Erde sei klein geworden, auf dieser hüpfte der *letzte Mensch*, der Alles klein mache.²³ Er springt eben gerade nicht, sondern er hüpfte: Kleine seichte Hüpfen. Passend hierzu zieht Zarathustra auch den Vergleich zum Erdfloh, der unaustilgbar sei.²⁴ Allerdings ist es nicht nur jenes Hüpfen, welches Assoziationen zum Erdfloh bietet, sondern auch der Aspekt des parasitären Lebens, welcher nicht unbeachtet bleiben sollte: Ein Floh bedarf eines Wirtes. Er ernährt sich von dessen Blut ohne dabei – wie in einer symbiotischen Beziehung üblich – dem Wirt etwas zurückzugeben. Im Gegenteil: Der Parasit schadet seinem Wirt eher noch, indem er ihn mit Krankheiten ansteckt oder zumindest einen unangenehmen Juckreiz hinterlässt. Der *letzte Mensch* ist daher in die unmittelbare Nähe mit einem parasitären Organismus gesetzt; mehr noch: Er *ist* selbst dieser parasitäre Organismus, denn er macht alles klein, er verhindert die Überwindung des Menschen, indem er sich selbst als Endprodukt begreift und seine beschaulich verkleinerte Welt ins Tümelnde abgleiten lässt.

Jene *letzten Menschen*, so weiter in Zarathustras Beschreibung, behaupten nun blinzeln-derweise, das Glück erfunden zu haben und seien fort gegangen aus Gegenden, in welchen es hart gewesen sei, zu leben: Schließlich bräuchten sie Wärme und so werde auch noch der Nachbar geliebt, sich an ihm gerieben – denn man brauche Wärme.²⁵ Die Wärme der sogenannten Nächstenliebe, die Wärme am Kaminofen im trauten Heim, im kleinen Glück der gedankenlosen Existenz. Achtsamkeit beherrscht den Umgang unter-

19 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 19, Z. 26, 31; S. 20, Z. 13, 21.

20 Pieper zieht hierzu eine Parallele zu Platons Höhlengleichnis und den Menschen, die sich damit begnügen, die Schatten an der Wand zu betrachten; nachzulesen ebenfalls in Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 72.

21 Vgl. hierzu Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 71–72.

22 *Blinzeln* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 178–179.

23 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 19.

24 Vgl. ebd., S. 19.

25 Vgl. ebd., S. 19.

einander, Krankwerden und Misstrauen in sich tragen gelte hier als sündhaft.²⁶ »Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!«²⁷

Ab und an, so erfahren die Hörer, gönne man sich noch ein wenig Gift für angenehme Träume und am Ende etwas mehr, damit auch das Sterben angenehm sei. Als Unterhaltung gelte hier Arbeit, es führe hier nichts mehr zu Armut, nichts zu Reichtum; beides sei zu beschwerlich. Dies sei auch für das Herrschen und das Gehorchen zu konstatieren.²⁸

Zarathustra bemerkt: »Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.«²⁹

Der Leser erfährt, dass die *letzten Menschen* sich in der Mittelmäßigkeit niedergelassen haben. Sie meiden, wie Pieper richtig bemerkt, jegliches Extrem: »Der Mensch hat sich im Mittelmaß eingerichtet, das keine Höhen und Tiefen mehr kennt.«³⁰ Zu Beginn der *Vorrede* waren die Gegensätze, das Wechselspiel der Extreme noch von Belang: Beim *letzten Menschen* sind diese obsolet geworden – sie interessieren ihn nicht. Zarathustra hingegen will unter die Menschen gehen und »verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind.«³¹ Für ihn ist also gerade das Spiel mit den Gegensätzen von Bedeutung, die Vereinigung der Widersprüche, ohne jedoch die Widersprüche als solche harmonisch aufzulösen.

Zarathustra müsste folglich eher zu jenen gehören, die ins Irrenhaus gingen; nur dass Zarathustra einen solchen Schritt nicht in höriger Freiwilligkeit ginge. Vielmehr schreit er fast schon gegen diese gleichförmige Existenz der *letzten Menschen* an. Pieper bemerkt zur Glücksbeschreibung der *letzten Menschen*: »Nietzsche hat hier unverkennbar eine Parodie auf alle utilitaristischen und sozialistischen Slogans Zarathustra in den Mund gelegt. Das größte Glück der größten Zahl, Brüderlichkeit und Gleichheit für alle – das waren Schlagwörter der ethischen und politischen Theorien seiner Zeit.«³² Dass Nietzsches Moral nun nicht einer jenen entspricht, die Gleichheit propagiert, ist recht schnell ersichtlich. Allerdings bedeutet dies wiederum nicht sogleich, Nietzsches Moral fordere eine ungerechte Ungleichbehandlung. Vielmehr ist hier auch der Gedanke enthalten, dass dem Individuum nur eine individuelle und keine allgemeine Behandlung gerecht werden kann. »Wertigkeit« eines Menschen selbst wiederum wäre mit Nietzsche wohl an dessen jeweiliger Bereitschaft und an dessen individuellem Vermögen, als schaffendes Wesen das Leben zu bereichern, zu messen. Wodurch die Einheitsmaschinerie der Gleichheitsgesellschaft nach diesen Kriterien nicht besonders hoch zu »werten« wäre. Insofern können in diesem Moralkonstrukt natürlich auch nicht – wie in den utilitaristischen Strömungen üblich – Moralmaßstäbe erstellt werden, die darauf ausgelegt sind, nach den Bedingungen für das Glück der Meisten zu fragen bzw. die sich an der größten Summe des Glücks orientieren. Denn in der Moralkonzeption Nietzsches ist es durchaus möglich, dass ein einziges Individuum in seinem »Wert« wesentlich mehr dazu beiträgt, den Men-

26 Vgl. ebd., S. 20.

27 Ebd., S. 20.

28 Vgl. ebd., S. 20.

29 Ebd., S. 20.

30 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 71.

31 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 11.

32 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 71.

schen zu überwinden als eine große Gruppe anderer Menschen, sodass insbesondere auf diesen Menschen und dessen Glück abzustellen wäre. Wobei ein solcher Mensch wohl kaum mit dem heimeligen Glück der *letzten Menschen* zusammenfällt. Folglich ist Piepers Beobachtung bzgl. der »unverkennbaren Parodie« an dieser Stelle zuzustimmen.

Zufrieden, so scheint es, lässt Zarathustra die Feinsten unter den Blinzelnden sagen: »Ehemals war alle Welt irre.«³³ Zufrieden sind sie deshalb, weil sie auf die *irre Welt* – jene Welt, in welcher noch Konflikte und Gegensätze, Disharmonien und Widerstreite herrschen – als Vergangenes zurückblicken respektive -blinzeln können. In ihrer Selbstzufriedenheit sind sie erstarrt, in sich selbst ruhend und an keinerlei Bewegung, an keinem größerem Streben mehr interessiert: »Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen.«³⁴ Seichtigkeit ist alles, was den *letzten Menschen* noch etwas bedeutet. Man will nicht mehr als das bereits Erreichte. Genügsamkeit prägt die *letzten Menschen* und selbst wenn es eine Illusion ist, dass sie alles wissen – ja, sogar eine Illusion sein muss –, wer wäre in dieser Gesellschaft der Gleichen noch fähig, dies anzuprangern? Schließlich müsste dies zwangsläufig die traute Harmonie zerstören; eine solche Feststellung hätte ärgere Konsequenzen als einen seichten, oberflächlichen Zank. Daher wird diese Illusion im *common sense* Wahrheit, erlangt damit Gültigkeit und verhindert so ernsthafte Disharmonien.

Man ist weiterhin zufrieden mit der geschrumpften Welt: »Man hat sein Lüstchen für den Tag und ein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.«³⁵ Diese große, sehnsüchtige Lust, die in jenen pocht, die unter die oberflächliche Seichtigkeit tauchen, gibt es nicht mehr, keine Leidenschaft, keine großen Gefühle. Es gibt auch hier nur kleine, homöopathische Dosen, abgeschwächte, harmlose Lüstchen. Hier droht keine Gefahr; hier wächst eine ganz eigene Gesundheit, die nicht mit der *großen Gesundheit* äquivalent zu setzen ist, die in der *Fröhlichen Wissenschaft* angestrebt und vom Gesehenden nahezu erreicht wird.

Es könnte auch ausgesagt werden, Zarathustra stellt, wenn er das Glück und das Leben *der letzten Menschen* schildert, die Langeweile dar: Denn ohne Spannung, ohne Lust, ohne Gefahren und ohne die fruchtbare Auseinandersetzung – den Streit –, die auch einmal zerstörerisch wirken kann, birgt dieses Leben nicht viel mehr als einen sterilen, flauen Ort am heimeligen Herd.

Diese Beschreibung schließt Zarathustra mit demselben Satz, der diese auch eröffnete: »Wir haben das Glück erfunden« — sagen die letzten Menschen und blinzeln. —«³⁶ Unterbrochen wird die Rede Zarathustras dann im Text durch den Erzähler, der die Leser genau hier wissen lässt: »Und hier endete die erste Rede Zarathustra's, welche man auch »die Vorrede« heisst: denn an dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge.«³⁷ Tatsächlich ist es Zarathustra nämlich gelungen, die Menge zu begeistern: Sie fordern den *letzten Menschen*, sie wollen selbst zu diesem *letzten Men-*

33 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 20.

34 Ebd., S. 20.

35 Ebd., S. 20.

36 Ebd., S. 20.

37 Ebd., S. 20.

schen gemacht werden. Sie behaupten gar, Zarathustra den *Übermenschen* zu schenken, sofern er sie zu dem werden ließe, was Zarathustra selbst als das Verächtlichste gilt: Den *letzten Menschen*.³⁸ Das Missverständnis wird hier also offenkundig: Zarathustras erste Rede, seine Vorrede, ist gescheitert; zumindest in Bezug auf das Volke, welches im Text als Zuhörer fungiert. Ob der Andere in seiner Rolle als Leser ebenfalls zu diesem Missverstehen beiträgt, liegt am jeweiligen individuellen Leser selbst. Die Figur Zarathustra jedoch erlebt in diesem Augenblick das Scheitern angesichts der Zuhörer; im Jubel der Menge wird er traurig und kehrt sich nach innen:

»Zarathustra aber wurde traurig und sagte zu seinem Herzen:
Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren.«³⁹

Mit einer gewissen Selbstkritik vermutet er, zu lange im Gebirge gelebt zu haben, den Bächen und Bäumen gehorcht zu haben und ihnen nun gleich den Ziegenhirten zu reden.⁴⁰ An diesem Punkt scheint es fast, als resigniere Zarathustra, doch immerhin lässt er in seiner Rede zu seinem Herzen wissen, seine Seele sei unbewegt, hell wie das Gebirge am Vormittag.⁴¹ Auch hier offenbart sich wieder ein Missverstehen, denn im Gegensatz zu seiner Selbstwahrnehmung sieht das Volk ihn ganz anders: »Aber sie meinen, ich sei kalt und ein Spötter in furchtbaren Spässen.«⁴² Wird aber Zarathustras Motivation für seine Rede beachtet, nämlich der Versuch, an ihren Stolz zu appellieren, sodass sie ihn verstehen können und eine wirkliche Begegnung erfolgen kann, ist Spott nicht das, was ihm naheliegt. Stattdessen jedoch erntet er ein Missverständnis, Lachen und Hass: »Und nun blicken sie mich an und lachen: und indem sie lachen, hassen sie mich noch. Es ist Eis in ihrem Lachen.«⁴³

Pieper erkennt hierin erneut eine Analogie zu Platons Höhlengleichnis, da auch Sokrates eisiges und hasserfülltes Lachen bei seiner Rückkehr in die Höhle geerntet habe, weil er das Blinzeln und die Ruhe der Höhlenbewohner gestört habe.⁴⁴ Unabhängig davon, ob es dem Autor Nietzsche an dieser Stelle nun daran gelegen war, seine Figur des Zarathustras in die Nähe der Sokrates-Figur zu setzen, ist eisiges Lachen und Hass sicherlich nicht das, was ein Redner erhofft, zu erhalten. Insbesondere dann nicht, wenn er sich danach sehnt, seine Weisheit zu verschenken und auszuteilen, wie es bei Zarathustra der Fall ist.

Zarathustra steht jedoch, konfrontiert mit dem Anderen als *letztem Menschen*, nach seinem Abstieg aus dem Gebirge alleine vor einem Publikum, das ihn nicht verstehen will oder vielmehr nicht verstehen kann. Er ist ausgezogen aus der heimeligen, sicheren Lebenswelt, hinauf in das Gebirge, die klare Luft, voller Gefahren: Eine unbekannte, fremde Sphäre. Dort hat er sich mit sich selbst auseinandergesetzt, sich selbst überwunden, ohne jedoch bereits den Schritt zum *Übermenschen* gegangen zu sein. Dort in der Höhe hat er seine Weisheit gefunden und jetzt, da er sie austeilen und verschenken will, ist

38 Vgl. ebd., S. 20.

39 Ebd., S. 20.

40 Vgl. ebd., S. 20.

41 Vgl. ebd., S. 21.

42 Ebd., S. 21.

43 Ebd., S. 21.

44 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 73.

niemand im vielen Volke, der dieses Geschenk auch annehmen könnte. Genau in diesem Zusammenhang wird deutlich, dass es sich bei *schenken* eben nicht nur um eine Entscheidung des Schenkers handelt, sondern um einen reziproken Akt, der die Anerkennung, d. h. die Annahme durch denjenigen, der beschenkt werden soll, bedarf. Zarathustra, der in der Einsamkeit seine Weisheit gefunden hat, der aus dem Überfluss kam, offenbart in diesem Moment seine Bedürftigkeit: Er braucht den Anderen. Er braucht ihn, um seine Weisheit kommunizieren zu können. Sein eigenes Glück hat er zu Beginn des Textes in Abhängigkeit zur Weitergabe seiner Weisheit an einen Anderen gesetzt. Folglich muss ihm, sofern er sein Glück anstrebt, die Vermittlung gelingen. Zu diesem frühen Zeitpunkt von *Also sprach Zarathustra* jedoch sieht er sich zunächst mit dem Misslingen seines Vorhabens konfrontiert.

2.9 Der Andere als Possenreißer: Der Andere im Selbst – siebter und achter Teil der Vorrede

Nach all diesen unterschiedlichen Begegnungen mit dem Anderen gilt es, die Interaktion mit einem weiteren Anderen zu betrachten, nämlich die mit dem Possenreißer. Der Possenreißer tritt erstmals, allerdings ohne eine direkte Interaktion mit Zarathustra, im sechsten Teil der *Vorrede* auf. Der Seiltänzer hat sich gerade ans Werk gemacht, das Volk blickt zu ihm auf und es ist dem Tänzer auf dem Seil bis zum Erscheinen des Possenreißers gelungen, die Hälfte des Weges zu bewältigen.¹ Dann jedoch öffnet sich die Tür, durch die der Seiltänzer ebenfalls hinausgetreten war, um auf das Seil zu gelangen, abermals »[...] und ein bunter Gesell, einem Possenreißer gleich, sprang heraus und gieng mit schnellen Schritten dem Ersten nach.«² Dieser bunte Gesell, der an dieser Stelle noch nicht als Possenreißer bezeichnet, sondern nur mit diesem gleichgesetzt wird, treibt den Seiltänzer zur Eile an. Er bezeichnet ihn als *Lahmfuss*, *Faulthier*, *Schleichhändler* und *Bleichgesicht*; wobei er dies mit fürchterlicher Stimme ruft.³ Er nähert sich ihm immer weiter an: »Und mit jedem Worte kam er ihm näher und näher.«⁴ Während er sich dem Seiltänzer also annähert, behauptet er außerdem, dieser stehe einem Besseren, als es der Seiltänzer sei, im Wege: Er sperre die freie Bahn.⁵ Der Bessere, so lässt es sich aus dem Text schließen, ist hier – zumindest in den Augen des Possenreißers – der Possenreißer selbst. Denn dieser geht schneller über das Seil, benötigt folglich weniger Zeit für den Balanceakt. Wird *Zeit* als Qualitätsmerkmal betrachtet, so könnte dies durchaus dazu führen, den Possenreißer, der die – scheinbar gleiche – Aufgabe wie der Seiltänzer erledigt, als Besseren zu qualifizieren. Schließlich gelingt es ihm nicht nur, den Seiltänzer einzuholen, er überspringt ihn sogar: »als er aber nur noch einen Schritt hinter ihm war, da geschah das Erschreckliche, das jeden Mund stumm und jedes Auge starr machte: — er stiess ein Geschrei aus wie ein Teufel und sprang über Den hinweg, der ihm im Wege war.«⁶ Der Possenreißer überholt den Seiltänzer, der gerade dabei ist, sich selbst und seine Angst als Tänzer auf dem Seil zu überwinden. Die

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 21.

2 Ebd., S. 21.

3 Vgl. ebd., S. 21.

4 Ebd., S. 21.

5 Vgl. ebd., S. 21.

6 Ebd., S. 21.

Folge des Überspringens ist für den Seiltänzer eine dramatische, gar eine existenzielle. Das Sterben des Seiltänzers ist die Konsequenz, wie die bereits angesprochene Passage zum Sturz des Seiltänzers darlegt: »Dieser aber, als er so seinen Nebenbuhler siegen sah, verlor dabei den Kopf und das Seil; er warf die Stange weg und schoss schneller als diese, wie ein Wirbel von Armen und Beinen, in die Tiefe.«⁷ So kostet der Sprung des Possenreißers den Seiltänzer das Leben: Er verliert die Balance, wird kopflos, verliert den Boden unter seinen Füßen, der hier lediglich als schmales Seil vorhanden ist und muss in den eigenen Tod hinab stürzen.

Pieper überlegt, da der Possenreißer sich hier eines Geschreis wie ein Teufel bedient, ob es sich hierbei um den Teufel handle; schließlich sei der Teufel, bedenkt man die Worte, die der Possenreißer für den Seiltänzer fand, im Vergleich zum Menschen eben gerade kein Bleichgesicht.⁸ Sie schreibt zu dieser Szene über den Possenreißer Folgendes:

»Jedenfalls verübelt er es dem Seiltänzer, daß er sich *zwischen* die Türme auf das Seil gewagt hat, das Seil, das geknüpft ist zwischen Tier und Übermensch. Der Possenreißer will, daß der Mensch im Turm eingesperrt wird, also auf der Tierstufe verharret, ein gefügiges Herdentier bleibt, so wie Zarathustra es kurz zuvor im Bild des letzten Menschen entworfen hat.«⁹

Pieper schließt hieraus logisch, dass der Possenreißer demnach den Menschen daran hindern wolle, sich selbst zum *Übermenschen* hin zu überschreiten.¹⁰

Zarathustra stellt im anschließenden Gespräch mit dem sterbenden Seiltänzer fest, es gebe keinen Teufel, obschon der Seiltänzer zunächst meint, der Teufel habe ihm soeben ein Bein gestellt.¹¹ Zudem heißt es im Text nicht, es sei der Teufel, sondern lediglich, der Possenreißer habe ein Geschrei *wie* ein Teufel ausgestoßen.¹² Demnach kann nicht behauptet werden, der Possenreißer *ist* ein Teufel. Allenfalls benimmt er sich *wie* ein Teufel; er spielt möglicherweise gar die Rolle eines Teufels. Da der Text jedoch nicht explizit aussagt, er sei der Teufel und Zarathustra zudem behauptet, einen solchen gebe es nicht, kann dem Possenreißer also auch nicht der Status eines Teufels zuerkannt werden.¹³ Dies wiederum führt den Possenreißer selbst zurück in die menschliche Sphäre. Zwar hat er den Seiltänzer zu Fall gebracht, jedoch nicht als wahrhaftiger Teufel.

Die Bezeichnung *bunter Gesell* für den Possenreißer scheint auch beim Blick auf die Wortbedeutungen passend, ist doch eine *Posse* sowie das *Possenreißen* auch mit ›komisches Bildwerk‹ sowie ›komischen Gebärden‹ verknüpft.¹⁴ Es kann daher über den Possenreißer im Text daher zumindest behauptet werden, dass es sich hierbei nicht um eine natürlich wirkende Figur handelt, sondern um eine tendenziell grelle Gestalt, eine außergewöhnliche, eine kreischende, blendende. Durch den textlichen Vergleich wird er

7 Ebd., S. 21.

8 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 73.

9 Pieper, S. 73–74.

10 Vgl. ebd., S. 74.

11 Vgl. ebd., S. 22.

12 Vgl. ebd. S. 21.

13 Anders ist dies beim Possenreißer. Dieser wird zwar eingeführt als *bunter Gesell*, einem *Possenreißer* gleich, doch wird er nachfolgend explizit als *Possenreißer* bezeichnet.

14 Vgl. zu diesen und weiteren Wortbedeutungen *Posse*, *Possen* (*Possenreißer*) in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 758 sowie *bosseln* in ebd., S. 185.

zudem in den teuflischen Bedeutungskreis manövriert; auch wenn er selbst nicht der Teufel ist, da es diesen nicht gibt, ist er mit der Vorstellung des Teufels verknüpft worden. *Teufel* wiederum (althochdeutsch *tiuval*, mittelhochdeutsch *tiuvel*) sei möglicherweise aus dem griechisch-lateinischen *diabolus* unter Anlehnung an *tief* entstanden; so eine etymologische Theorie, die im Wörterbuch Pauls dargelegt wird.¹⁵ Es handele sich hierbei – mal in nur einem, mal in vielen Exemplaren existierend gedacht – um das religiöse und mythologische Symbol des Bösen.¹⁶ Folglich ist nun *Teufel* nicht primär als existierende, figürliche Entität zu verstehen, sondern als Symbol für das Böse. Zarathustra negiert im Gespräch nun insbesondere, dass es einen Teufel im figürlichen Sinne gibt, der die Menschen zu sich hinab in die Hölle zieht, indem er sie zu Fall bringt. Das Böse hingegen, für das der Teufel als Symbol fungiert, wird nicht im selben Maße verneint. Jedoch ist anzunehmen, dass das Böse als personifiziertes Etwas oder als realer Ort wohl ebenfalls abzulehnen ist. Vielmehr scheint das Böse dem Menschen inhärent zu sein. Außerdem ist bei den Begriffen *Gut* und *Böse* im Kontext Nietzsches zu bedenken, dass er auch diese Begriffe als gemacht betrachtet (dies betrifft, wie bzgl. Sprache bereits angemerkt worden ist, jedweden Begriff), und zwar als sekundäre, von den Herdenmenschen aufgestellte. Primär sind hier nämlich die Ausdrücke *gut* und *schlecht*, welche unter den Aristokraten eine Rolle spielen.¹⁷ Es ist also schwierig, festzuhalten, für welches Böse der Teufel steht, ist doch das Böse der Herdenmenschen (damit also auch das Böse der Christen) das den Aristokraten als *gut* Geltende. Dieses *Gut* der Aristokraten verkehren die Herdenmenschen in *böse*: Sie selbst können an diesem aristokratischen *Gut* nicht teilhaben; sie sind mehr oder weniger Opfer der Aristokraten, können nicht wie die Aristokraten aus sich heraus schöpfen und schaffen. Daher müssen sie in einem nachgelagerten Schritt die bereits bestehenden Werte verändern, sodass sie ihr eigenes *Gut* und *Böse* bilden. Wenn also der Teufel für das Böse aus christlicher Sicht steht, muss dieser dann *gut* im Sinne der Aristokraten sein? Einerseits könnte dies angenommen werden, doch die Handlungsweise des Possenreißers, der – dies darf nun auch nicht übergangen werden – selbst wiederum nicht der Teufel ist, sondern nur mit diesem verglichen wird, passt nicht zu einem Aristokraten. Nietzsches Texte beschreiben die Aristokraten nicht als Wesen, die ein Interesse daran haben, den Anderen klein zu halten und zu unterdrücken. Sie reißen als Adler zwar die Lämmer, sie wüten als berühmt-berühmte *blonde Bestie*, sie begegnen sich untereinander mit Neid, der jedoch auch wieder eine gewisse Wertschätzung für den Anderen und dessen Schöpfertum enthält,¹⁸ doch sie haben nicht das Bedürfnis, ihre Stärke dadurch zu demonstrieren, dass sie Andere an der eigenen Entwicklung hindern. Ein Aristokrat würde nicht fordern, der Mensch müsse im Turme eingesperrt werden und dürfe sich somit nicht zum *Übermenschen* hin überwinden. Schließlich ist der Aristokrat selbst damit beschäftigt, sich stetig zu überwinden, sofern unterstellt wird, die Aristokraten folgen den Reden Zarathustras. Der Possenreißer ist somit also nicht *gut* in einem primären, aristokratischen Sinne.

15 Vgl. *Teufel* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1001.

16 Vgl. ebd., S. 1001.

17 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral (KSA 5)*, S. 261–262 und S. 274–275.

18 Vgl. ebd., S. 275 und S. 278–279.

Doch ist der Possenreißer auch kein klassischer Herdenmensch, denn anders als die gaffende Menge wagt er sich auf das Seil und überspringt gar den Tänzer auf dem Seil. Aber der Weg des Possenreißers ist nicht der Weg, der zum *Übermenschen* hinführt: Denn *Übermensch* impliziert die menschliche Bewegung der Selbstüberwindung. Dieser Schritt kann nicht einfach übersprungen werden; denn *überspringen* bedeutet anders als *überwinden* immer auch ein Auslassen. Da jedoch *Übermensch* ein aktives Tun voraussetzt, kann für hierfür eben gerade nicht diese notwendige Bewegung ausgelassen werden.

Der Possenreißer ließe sich hier angelehnt an das Gesprächsverständnis zwischen sterbendem Seiltänzer und Zarathustra bei Pieper folgendermaßen begreifen:

»Der Possenreißer hält den Menschen zum Narren. Aber letzten Endes liegt es an dem Menschen, ob sie sich zum Narren halten *lassen*. So hat auch der Seiltänzer sich im Grunde selbst zu Fall gebracht, insofern er das, was er überwinden wollte, die Oberhand über sich gewinnen ließ. Zarathustra versucht ihm klarzumachen, daß er eigentlich die christlichen Vorstellung von Teufel und Hölle längst hinter sich gelassen hat. Nur hat er die Konsequenz daraus, nämlich daß es keine dem Leib überlegene, unsterbliche Seele mehr gibt, noch nicht gezogen. Leib und Seele sind polare Gegensätze, die nur miteinander existieren. Geht der Leib zugrunde, so stirbt auch die Seele, so wie es ohne Unten kein Oben, ohne Rückwärts kein Vorwärts gibt.«¹⁹

In der Psychologie existiert der Begriff des *inneren Kritikers*. Es geht an dieser Stelle nun nicht darum, diesen Begriff in seiner Genese und wissenschaftlichen Verwendung zu analysieren, sondern lediglich um einen interessanten Aspekt hinsichtlich des Anderen im Selbst, welcher sich eben auch in dieser Form des Kritikers finden lässt. Mit dem *inneren Kritiker* ist ein Teil der Psyche, der beharrlich dafür sorgt, dass das Individuum sich selbst mehr als in einem gesunden Rahmen infrage stellt und mit permanenten Selbstzweifeln belastet, bezeichnet. Entstanden in den Untiefen der kindlichen Psyche gewinnt der *innere Kritiker* nicht selten die Herrschaft über ein Individuum und stellt ihm stets ein Bein nach dem anderen: Es ist hier kein Teufel am Werk, es sind die Menschen selbst, die sich klein halten, die ihre Zweifel mit jener Stimme des *inneren Kritikers* aufbauschen und dadurch unsicher geworden und voller Angst seiend sich nicht mehr in der Lage befinden, die angestrebten Aufgaben und Tätigkeiten zu bewältigen. Dieser *innere Kritiker* hängt auch zusammen mit den *Ich-Zuständen* bei Berne oder dem *Eltern-Ich* der Transaktionsanalyse. Es ist etwas, das von außen in uns eingepflanzt wird; insofern ist es ein Teil von uns selbst, obwohl es etwas Externes darstellt. So laufen wir also Gefahr, wenn wir jenen *inneren Kritiker* schalten und walten lassen, wie es diesem beliebt, ohne auf ihn mittels des *Erwachsenen-Ichs* zu reflektieren, uns fremdbestimmen zu lassen. Diese Fremdbestimmung bietet allerdings, dieser Faktor darf auch nicht unterschätzt werden, die Möglichkeit, die Verantwortung, der wir nach Sartre radikal ausgeliefert sind, auf etwas außerhalb unseres Selbstes, das wir lediglich in uns integriert haben, abzuwälzen. Indem wir es zulassen, dass der äußere Zweifel an uns zu unserem Selbstzweifel wird, versuchen wir uns, unserer eigenen Verantwortung für unser Leben und unserer Existenz zu entziehen. Der Ausdruck des *inneren Kritikers* passt in diesem Zusammenhang auch deshalb recht gut, wird damit doch die Innerlichkeit der Kritik bedeutet, zugleich al-

19 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 76.

lerdings mit der figürlichen Vorstellung eines *inneren Kritikers* bemerkt, dass der Ursprung jener Kritik nicht unbedingt im Inneren liegen muss, obwohl das betroffene Individuum zugelassen hat, dass jene Kritik zu einem Teil im Selbst geworden ist. Und der Possenreißer ist es hier nun, der wie ein Teufel in der christlichen Mythologie das Individuum davon abhält, den gewählten Weg zu gehen, indem er dieses mit den eigenen Ängsten und Unsicherheiten konfrontiert.

2.10 Der Possenreißer und der Seiltänzer – sechster Teil der Vorrede

Im Falle des Seiltänzers zeigt der Possenreißer seine scheinbare Überlegenheit, indem er den voranschreitenden Seiltänzer überspringt. Er bezeichnet sich selbst als Besseren, somit kommt dem Seiltänzer die Rolle des Schlechteren zu. Allerdings handelt es sich hier weniger um ein tatsächliches Schauspiel auf dem Markte, das sich in seiner Äußerlichkeit darbietet. Natürlich ist die Darstellung im Text so, dass sich hier äußerliche Handlungen offenbaren, die von Zarathustra und er Menge beobachtet werden. Doch kann angenommen werden, dass hier eine innere Sphäre anschaulich in der Marktszenarie skizziert ist. Der innere Kritiker, der das Selbst des Seiltänzers determiniert und dominiert, ist aus der inneren Sphäre herausgezogen, um diesen Anderen im Selbst bildhaft darstellen zu können. Im Text zeigt sich also ein äußeres Bild, das eigentlich eine innere Diskrepanz im Selbst bedeutet. Insofern ist Zarathustra, wenn er mit dem sterbenden Seiltänzer über den Possenreißer spricht, dem Sterbenden nicht nur deshalb nah, weil er nicht vor der Konfrontation mit der Endlichkeit flieht, sondern auch, weil hier über Innerlichkeit gesprochen wird: Der Seiltänzer scheitert an sich selbst, da er den inneren Kritiker, ein hartnäckiges, nörgelndes und durchaus mächtiges Element seines eigenen Selbst, hat erstarken lassen. Es ist also kein Anderer, der den Seiltänzer daran hindert, sich selbst zu überwinden; allenfalls ist es der Andere in uns selbst. Denn der innere Kritiker hat seinen Ursprung nicht primär in uns, sondern in unseren Erfahrungen mit Anderen, den Meinungen und Reaktionen auf uns. Der innere Kritiker, damit also auch der Possenreißer, der hier in dessen Nähe gesetzt ist, muss somit zwar als Teil des eigenen Selbst betrachtet werden, aber als Teil, der durch ein Außen, durch Andere, generiert worden ist und von uns fälschlicherweise als unveräußerlicher Teil unseres Selbst angesehen wird, denn es wäre möglich, sich gegen diese Kritik zu behaupten.

2.11 Der Possenreißer und Zarathustra – achter Teil der Vorrede

Im Falle Zarathustras wählt der Possenreißer eine andere Strategie, um den Redner, der aus dem Gebirge herunter stieg, zum Stürzen zu bringen: Im achten Teil der *Vorrede* – Zarathustra hat gerade die Rede zu seinem Herzen beendet und den Leichnam des Seiltänzers auf seinen Rücken gehoben, um sich auf seinen Weg zu machen – treffen Zarathustra und der Possenreißer aufeinander.¹ Denn just in diesem Moment – Zarathustra sei noch keine hundert Schritte gegangen² – schleicht ein Mensch an ihn heran und flüstert ihm ins Ohr.³ Jener Mensch – es fällt hier auch auf, dass der Possenreißer explizit als *Mensch* tituliert wird, folglich also durch das vorangegangene Überspringen des

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 23.

2 Vgl. ebd., S. 23.

3 Vgl. ebd., S. 23.

Seiltänzers nicht dem Menschsein entkommen ist – ist der Possenreißer, der folgende Worte flüstert:

»Geh weg von dieser Stadt, oh Zarathustra, sprach er; es hassen dich hier zu Viele. Es hassen dich die Guten und Gerechten und sie nennen dich ihren Feind und Verächter; es hassen dich die Gläubigen des rechten Glaubens, und sie nennen dich die Gefahr der Menge. Dein Glück war es, dass man über dich lachte: und wahrlich, du redest gleich einem Possenreisser. Dein Glück war es, dass du dich dem todten Hunde geselltest; als du dich so erniedrigtest, hast du dich selber für heute errettet. Geh aber fort aus der Stadt — oder morgen springe ich über dich hinweg, ein Lebendiger über einen Todten.«⁴

Zunächst einmal hat dieses Gespräch den Anschein, als wolle der Possenreißer Zarathustra vor einer Gefahr warnen. Man könnte fast unterstellen, der Possenreißer meine es gut mit Zarathustra, sei in Sorge um dessen Wohlbefinden. Doch bereits in den Worten des Possenreißers wird deutlich, dass er selbst Teil der Gefahr ist, schließlich lässt er Zarathustra wissen, wenn er diese Warnung ignoriere, springe er selbst ebenfalls über ihn hinweg.

Wie Pieper festhält, ist der Possenreißer auch bei Zarathustra bemüht, diesen zu versuchen.⁵ Insbesondere entlarvt sie die Worte des Possenreißers als das, was sie sind:

»Diese Warnung ist schon mehr; sie ist eine versteckte Drohung, daß Zarathustra das gleiche Schicksal zuteil werden wird wie dem Seiltänzer, wenn er die Stadt nicht auf der Stelle verläßt.«⁶ Zarathustra sieht sich also mit einer Todesdrohung konfrontiert.⁷

Schließlich hat der Sprung des Possenreißers den Seiltänzer das Leben, die Existenz, gekostet.

Doch ist es nicht nur das Bedrohen der Existenz Zarathustras, welches hier durch die Worte des Possenreißers illustriert wird; an diese Worte knüpft der Erzähler einen Satz, der einer gewissen Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise nicht zu entbehren vermag. Es heißt nämlich: »Und als er diess gesagt hatte, verschwand der Mensch; Zarathustra aber gieng weiter durch die dunklen Gassen.«⁸ Pieper betont hierzu insbesondere, dass es nicht heißt, der Possenreißer sei verschwunden, sondern der Mensch als Mensch bezeichnet wird.⁹ Damit wird einerseits angezeigt, dass der Possenreißer keine teuflische Entität darstellt, sondern wie Zarathustra und Seiltänzer zur menschlichen Spezies gehört. Andererseits wird hierdurch auch deutlich, dass der Possenreißer durch das Überspringen keine Überwindung des Menschen hatte einleiten können. Zarathustras Blick für den Possenreißer bleibt ungetrübt, d. h. er lässt sich nicht von mystisch-religiösen Vorstellungen täuschen und sich somit vom Possenreißer einschüchtern. Er nimmt ihn als das wahr, was er ist: als Menschen. So sagt Pieper folglich: »Zarathustra sieht einen Menschen weggehen, einen Repräsentanten der Stufe Mensch also, der diese Stufe um jeden Preis erhalten will und deshalb jeden zu vernichten droht, der es wagt, seine

4 Ebd., S. 23.

5 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 82.

6 Ebd., S. 81.

7 Zur weiteren Interpretation hinsichtlich des *Leib-Seele-Dualismus*, der hier ebenfalls Thema ist, vgl. ebd., S. 81–88.

8 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 23.

9 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 82.

Selbstgewißheit zu untergraben um einer ungewissen, zweifelhaften Zukunft willen.«¹⁰ Dass der Possenreißer weiter annimmt, er sei ein Lebendiger, der über Zarathustra wie einen Toten springen könne, weise daraufhin, dass die Tradition des Christentums sowie dessen Menschenbild im Bewusstsein der Menschen noch so tief verankert sei, dass es dieser ein Leichtes sei, den Sieg über Zarathustras Lehre vom *Übermenschen* davonzutragen, da diese Lehre sich wiederum noch nicht bewährt habe: Ohne Anhänger sei Zarathustras Lehre vom *Übermenschen* tot und habe keine Chance, das Selbstverständnis der Menschen zu verändern.¹¹

Trifft Piepers Verständnis der Äußerungen und des Verhaltens des Possenreißers zu, so bedeutet dies auch, dass der Possenreißer den Anderen als Voraussetzung behauptet, um einer Lehre Gültigkeit zu verleihen. Auch die etablierten Religionen beruhen genau auf diesem Aspekt: Dadurch dass nicht nur ein Individuum einen Gott als real betrachtet, sondern viele diese Ansicht vertreten, wird aus einer solchen Idee eine gesetzte Realität. Der Mensch schafft auf diese Weise Wirklichkeiten und je mehr Menschen diese Wirklichkeiten akzeptieren und als real begreifen, umso unumstößlicher scheinen sie zu sein. In diesem Verständnis bildet also letztlich Mehrheit auch Wahrheit aus.

Nietzsches Philosophie aber bewegt sich mit der Konzeption des *Willens zur Macht* in einem Widerstreit, in welchem die unterschiedlichen Setzungen bemüht sind, die Oberhand zu gewinnen. Dies ist jedoch nicht gleichzusetzen zu der Mehrheitsmacht, die der Possenreißer hier demonstriert: Nietzsche geht es um individuelle Interpretationen, d. h. um Interpretationen, die nicht von einer (scheinbar) homogenen Gruppe aufgestellt werden, sondern um die Setzung eines Individuums als Unikat. Mit dieser Ansicht ginge es eben gerade nicht konform, wenn eine Gruppe eine einheitliche Setzung aufstellt und diese gemeinsam postuliert. Was wiederum nicht bedeutet, dass dies in der menschlichen Lebenswelt, gerade in Bezug auf religiöse Gemeinschaften, aber auch hinsichtlich der Staaten etc., nicht dennoch stattfindet. Das philosophische Ideal Nietzsches findet sich allerdings eher nicht in jenen gemeinschaftlichen Setzungen, sondern vielmehr in den Einzelinterpretationen, wie auch in jener, die Zarathustra innerhalb von *Also sprach Zarathustra* vertritt. In diesem Zusammenhang wird erneut der widersprüchliche Adressatenkreis bedeutsam: Zarathustras Reden können nicht ausschließlich für Alle sein, sie müssen ebenso für Keinen sein, denn schließlich fordert Zarathustra keine folgsamen Jünger, die seine Ansicht nicht mehr in Frage stellen und lediglich als Imitatoren Zarathustras Kopien seiner Lehre weitertragen. Zarathustra sucht im Gegenteil *andere Andere*, die ihm zwar folgen, aber nicht in einem kopierenden Sinne folgsam sind.

Die Eigentümlichkeit des Satzes, den der Erzähler nach den Worten des Possenreißers spricht, erschöpft sich jedoch nicht darin, dass er das Wort *Mensch* anstelle des Wortes *Possenreißer* verwendet. Auch die Aussage *verschwand der Mensch* weist eine gewisse Ungewöhnlichkeit auf. Zwar finden sich durchaus Äußerungen, die besagen, dass Menschen verschwinden oder jemand verschwindet, doch haftet dem Verschwinden von Menschen nicht selten etwas Unnatürliches bzw. etwas Unheimliches an. Meist bedeutet

10 Ebd., S. 82.

11 Vgl. ebd., S. 82–83.

das Verschwinden von jemandem oder etwas auch, dass er oder es überhaupt nicht mehr aufzufinden ist. Es bedeutet daher nicht lediglich, jemand verlässt einen bestimmten Ort, um an einen anderen zu gelangen. *Verschwinden* impliziert durchaus eine Ungewissheit über den Verbleib des Verschwundenen.

Dem Verschwinden haftet ein gewisses Mysterium an. Das Wort selbst geht zurück auf das Verb *schwinden* und enthält in seinen Wortbedeutungen auch den Aspekt eines Wenigerwerdens.¹² Der Mensch, der verschwindet, befindet sich also nicht bloß an einem anderen Ort, sondern seine Form der Existenz gleicht einem Verblässen oder neigt sich gar einem Ende zu, sie schwindet. Er verschwindet aus dem lebendigen Bild der Arten und so ist es, obwohl der Possenreißer dies in seiner Wahrnehmung nicht zu sehen vermag, nicht der lebendige Possenreißer, der über Zarathustra wie über einen Toten zu springen gedenkt, sondern das Gegenteil ist der Fall: Zarathustra ist der Lebendige, während die Ära des Menschen dabei ist, zu vergehen.

Über die Begegnung zwischen dem Possenreißer und Zarathustra ist zu vermerken, dass es sich hierbei um keine aufrichtige Begegnung mit dem Anderen handelt: Der Possenreißer ist nicht daran interessiert, Zarathustra ernsthaft zu erreichen. Ihm ist daran gelegen, dass Zarathustra das Menschenbild des Possenreißers unangetastet bestehen lässt, sodass die Statik des menschlichen Selbstverständnisses weiter existieren kann. Zarathustra wiederum hätte überhaupt keine Chance, den Possenreißer zu erreichen, da dieser keine Bereitschaft erkennen lässt, die darauf hindeutet, er ließe eine ehrliche Kommunikation zu. Schließlich müsste er dann auch in Betracht ziehen, das eigene Selbstverständnis des Menschen in Frage zu stellen, auf die eigene Setzung zu reflektieren: Dies jedoch möchte der Possenreißer gerade verhindern; so sorgt er dafür, dass der Seiltänzer in den Tod stürzt und bedroht auch Zarathustra, der aus Sicht des Possenreißers nichts weiter darstellt, außer einer Gefahr für die eigene Selbstwahrnehmung. Folglich bleiben die beiden hier auftretenden menschlichen Entitäten, der Possenreißer und Zarathustra, jeder für sich; sie können nicht zueinanderkommen, sondern sind voneinander getrennt. Allerdings darf auch angenommen werden, dass nicht nur der Possenreißer kein Interesse an einer wirklichen Begegnung mit Zarathustra hat, sondern auch Zarathustra mit einer Figur wie dem Possenreißer nicht in einen Diskurs eintreten möchte. Zwar muss davon ausgegangen werden, dass Zarathustra sich des Scheiterns seines Unterfangens insgesamt bewusst ist, dennoch ist es hier aufgrund der anzunehmenden Weigerung seitens des Possenreißers gar offensichtlich. Das Scheitern jedoch, das Zarathustra bereits zu Beginn seines Untergangs zu ahnen scheint, ist von anderer Qualität: Hierbei geht es um die Frage, ob das Erreichen des Anderen dann möglich ist, wenn beide Kommunikationspartner auch ein ehrliches Interesse an einer solchen Begegnung aufweisen bzw. ob es ein solch ehrliches Interesse überhaupt geben kann und ob es mit diesem möglich ist, dem Anderen zu begegnen, ohne dass Manipulationen, Funktionen und Missverständnisse zwischen den Individuen stehen müssen. D. h. das Scheitern des Zum-Anderen-Kommens zwischen Zarathustra und dem Possenreißer ist folglich nicht das Scheitern, das Zarathustra bei der Vermittlung seiner individuellen Lehre vor Augen

12 Vgl. hierzu *verschwinden* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1101 und *schwinden* in ebd., S. 892.

hat. Insofern ist das Desinteresse Zarathustras an einer Begegnung mit dem Anderen als Possenreißer jenseits der *mauvaise foi* nicht gleichbedeutend einem Desinteresse an einer aufrichtigen Begegnung mit einem *anderen Anderen*.

2.12 Der Andere als toter Gefährte: Zarathustras Mitleid – siebter und achter Teil der *Vorrede*

»Inzwischen kam der Abend, und der Markt barg sich in Dunkelheit: da verlief sich das Volk, denn selbst Neugierde und Schrecken werden müde.«¹ – Mit diesen Worten beginnt der siebte Teil der *Vorrede*, der sich an die Sterbeszene des Seiltänzers anschließt. Und mit diesen Worten ist auch die Dunkelheit berührt, in welche sich der Schauplatz der Szenerie nach dem tödlichen Sturz hüllt.

2.12.1 Licht und Schatten

Bevor der Blick auf Zarathustra und den Toten zu richten ist, sei allerdings das Volk nochmals betrachtet. Nachdem die abendliche Dunkelheit den Markt *einhüllt*, verläuft sich das Volk. Es geht nicht einfach nur auseinander, sodass die Menge sich trennt und jeder seinen eigenen Weg geht, sondern es *verläuft* sich. Damit ist einerseits natürlich schlicht das Verlassen des Marktes durch die einzelnen Menschen, die in ihrer Gesamtheit die Menge bilden, bezeichnet, und zwar entsprechend der veralteten Bedeutung von *verlaufen* ›laufend sich entfernen, verschwinden‹.¹ Allerdings ist *verlaufen* hier in reflexiver Verwendung: *die Menge verlief sich*. Daher greift hier also andererseits die Wortbedeutung, die im Wörterbuch Pauls unter der Ziffer 3 aufgeführt ist, nämlich ›sich im Gehen verirren‹.² Für die veraltete Wortbedeutung ist jedoch gerade ein Textbeispiel im Wörterbuch aufgezählt, welches die *verlaufende Menge* enthält; auch – doch nicht nur deswegen – aus diesem Grunde kann die Bedeutungsentfaltung von *verlaufen* nicht auf den Aspekt des Verirrrens beschränkt werden. Es liegt auf einer Ebene also durchaus zunächst die neutrale Beschreibung vor, dass das Volk den Markt nun verlässt. Darüber hinaus verirrt sich das Volk aber weiterhin, denn es hat aus all dem Missverstehen und Erleben des Tages keine neue Einsicht gewonnen: Die Menschen des Volkes sind weiterhin der Überzeugung, dass der Mensch das Höchste von ihm zu Erreichende ist. Sie forderten den *letzten Menschen*, der ihnen als Idol erschien, obwohl Zarathustra ihn als verachtenswert zeichnen wollte. Wenn sie den *Übermensch* überhaupt als mögliches Ziel anerkannt habe, dann jedoch nicht in dem Sinne, den Zarathustra zu vermitteln suchte. Für die Menschen des Volkes stellt auch der *Übermensch* wiederum etwas Statisches dar. Dass es sich stattdessen auch hier um eine werdende Bewegung handelt, die keinen starren Endpunkt haben kann, ist dem Volk nicht bewusst. Folglich geht es an diesem Abend nicht nur auseinander, es verirrt sich zudem weiterhin im Leben und folgt Idealen, Vorstellungen und Konventionen, die aus Zarathustras Perspektive unzutreffend sind.

Ein weiteres Verb, nämlich *bergen*, verrät in diesem ersten Satz der Textpassage etwas über die Szenerie. Zu *bergen* werden im Wörterbuch Pauls zwei Wortbedeutungen ge-

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 22.

1 Vgl. *Verlaufen* in Paul, Hermann: *Deutschen Wörterbuch*, S. 1091.

2 Vgl. ebd., S. 1091.

nannt: 1 ›an einen sicheren, geschützten Ort (Berg) bringen‹ und 2 ›der Öffentlichkeit entziehen, verstecken‹.³ Wenn der Markt sich in Dunkelheit birgt, so ist er es selbst, der sich in einen schützenden Bereich begibt, der hier in der Dunkelheit liegt. *Dunkelheit* wiederum ist gemeinhin eher nicht ohne Weiteres mit Sicherheit verbunden. In der Dunkelheit ist es dem menschlichen Wesen nicht möglich, die Umgebung zu sehen. Dies wiederum liefert den Menschen, der als visuelles Wesen die Welt primär mittels der Augen erfährt, jener Umgebung aus, weswegen Licht dasjenige ist, welches im Gegensatz zur Dunkelheit positiv besetzt ist. Man denke auch an die Symbolik des Entzündens einer Kerze beispielsweise in der christlichen Adventszeit. Dass diese Behauptung, Licht sei grundsätzlich positiv für den Menschen, jedoch nicht einfach so stehen bleiben kann, offenbart u. a. auch manches Werk des Horrorfilmgenres: Was im Dunkeln versteckt ist, mag die eigene Phantasie zwar anregen und somit schlimmere Monster schaffen, als sie im Film auftreten; ein ausgeleuchteter Horrorfilm kann jedoch mittels seiner Helligkeit und Deutlichkeit einen weitaus grausigeren Schrecken entfalten, als dies derselben Geschichte möglich wäre, wenn sie in Dunkelheit gelegt ist. Als Beispiel sei hier das Remake von Wes Cravens *The Hills have Eyes* (1977) aus dem Jahre 2006 von Alexandre Aja angeführt.⁴ Im Jahr 2007 wurde hierzu von Martin Weisz mit *The Hills have Eyes 2* eine Fortsetzung in die Kinos gebracht.⁵ Während die Neuverfilmung aus dem Jahre 2006 größtenteils in der Helligkeit des Wüstentages spielt, u. a. auch kannibalistische Szenen gänzlich ausgeleuchtet dargestellt werden, verschwindet der Schrecken in der Fortsetzung wieder in der Dunkelheit. Damit wird die Brutalität an sich zwar nicht geringer, die Dunkelheit ermöglicht es dem Zuschauer jedoch, den Blick abzuwenden. Somit liegt es am Betrachter selbst, wie bestialisch der Schrecken, über den der Film erzählt, in seiner Wahrnehmung werden kann. Hier kann die Dunkelheit durchaus als schützender Filter betrachtet werden; andererseits gibt es wiederum Formen der Darstellung, die nur dadurch, dass sie im Dunkeln Fürchterliches vermuten lassen – d. h. nur aufgrund eines angenommenen verborgenen Ungeheuren – erst einen Schrecken generieren. Somit lässt sich weder dem Licht noch dem Dunkel grundsätzlich eine schützende oder bedrohliche Tendenz unterstellen, allerdings ist insbesondere in der christlich-religiösen Welt das Licht ein Symbol für positive Attribute. Gerade der mit seiner dunklen Fortsetzung genannte Film zeigt jedoch, dass eine ausgeleuchtete Szene nicht gleichbedeutend sein muss mit einem reinen, guten und schützenden Licht. Andererseits mag dies wiederum die Vermutung stützen, wer das Licht ausschalten will, um den Schrecken nicht in aller Deutlichkeit erblicken zu müssen, der verschließt seinen Blick vor dem, was vor ihm liegt. Es muss erneut innegehalten werden, um zu fragen, ob das Dunkel hier möglicherweise eine Flucht in die Dunkelheit bezeichnet.

Die vorliegende Textpassage enthält wohl eher eine Dunkelheit, die einen schützenden Bereich markieren soll und keinen, in den eine Flucht vor etwas angetreten wird, schließlich handelt es sich hierbei um eine Dunkelheit, die mit dem Abend einhergeht. Die nächtliche Dunkelheit ist zunächst einmal eine neutrale Dunkelheit; sie ist nicht sogleich

3 Vgl. *Bergen* ebd., S. 157.

4 Vgl. *The Hills have Eyes (Hügel der blutigen Augen)*. Aja, Alexandre. DVD. Twentieth Century Fox, 2006.

5 Vgl. *The Hills have Eyes 2*. Weisz, Martin. DVD. Twentieth Century Fox, 2007.

besetzt mit teuflischen Dämonen oder anderen Ängsten, obwohl es wiederum die Nacht war und ist, in welcher die meisten Geschichten und Mähen von üblen und bösen Gestalten ihren Ursprung haben. Andererseits ist umgangssprachlich *im Dunkeln gut munkeln*, d. h. »Heimlichkeiten tut man lieber, wenn es dunkel ist und man dabei nicht beobachtet wird.«⁶ – Hier weist sich die Dunkelheit also wieder als Schutzgarant auf.

Da die Menschen sich am Abend verlaufen, d. h. die Menge sich vom Markt als Menge entfernt, dieser sich selbst in Dunkelheit birgt, sich also vor dem Zugriff der Menge schützt, kann konstatiert werden, dass die Dunkelheit hier keine ist, die mit einem düsteren Schrecken besetzt wäre und auch keine, die dazu dient, den Blick vor etwas zu verschließen. Vielmehr geht es hier darum, selbst dem Zugriff der Anderen, insbesondere der Menge, entzogen zu bleiben. Grundsätzlich bleibt für Licht und Dunkel dennoch zu sagen, dass sich weder das eine noch das andere als positiv oder als negativ bezeichnen lässt. Beide Sichtverhältnisse können bedrohlich sein, beide können schützend sein, beide können den Blick auf etwas unmöglich werden lassen: Denn nicht nur die Dunkelheit verhindert das uneingeschränkte Sehen; auch ein Licht kann so hell scheinen, dass es dem menschlichen Auge nicht mehr möglich ist, etwas zu erblicken.

Für die sich verlaufende Menge ist der Abend jedoch das Zeichen, sich zurückzuziehen. Die aus dem christlichen Kontext entstammende Menge hat Licht und Dunkel entsprechend besetzt und so werden selbst Neugierde und Schrecken müde: Die Lust am Entsetzlichen – der Schrecken des abstürzenden und sterbenden Seiltänzers – verflüchtigt sich. Die zunächst noch gegebene Neugierde, eine Gier auf das Neue, verliert sich dann auch am Abend und so ist selbst das oberflächliche Interesse an den Worten Zarathustras, dem Possenreißer sowie dem so tragisch Gestorbenen verfliegen. Durch diese Müdigkeit, die letztlich ein Desinteresse am Anderen ausdrückt, ist auch skizziert, wie die Menge auf einen Anderen reagiert, der tatsächlich von ihrer Konformität abweicht und sich nicht von der Masse assimilieren lässt: Sie wendet sich ab. Sie wird des Anderen müde – oder gar überdrüssig – und die Menge verläuft sich. Zudem scheut sie eine Begegnung, die fernab des bekannten Tageslichtes stattfindet; sie zieht sich mit dem Abend zurück. Eine Konfrontation mit dem abweichenden Anderen hat bereits am Tage nicht stattgefunden, noch weniger ergibt sich eine Begegnung, die in der Dunkelheit liegt. Schließlich wäre bei einer solchen Begegnung nicht nur erforderlich, sich auf den abweichenden Anderen, d. h. eine unbekannte Komponente, einzulassen. Es gesellt sich zudem eine weitere unbekannte Komponente hinzu, denn in der Dunkelheit ist es notwendig, sich auf Wahrnehmungsmöglichkeiten jenseits der visuellen einzulassen. Somit ist es nicht bloß der einigermaßen bekannte Andere – denn jedweder Andere markiert eine fremde Sphäre –, sondern ein Anderer, der von den üblichen Anderen abweicht, folglich also umso fremder erscheinen muss. Außerdem ist auch die Situation, nämlich die Dunkelheit, in welcher der Andere nun auftritt, eine fremde und unvertraute.⁷

6 *Dunkel (im Dunkeln ist gut munkeln)* in Duden: *Redewendungen*, S. 178.

7 Mit der Aussage, dass auch Neugierde und Schrecken am eintretenden Abend müde werden, ist auch der Tod und das Sterben thematisiert. Denn der Abend selbst kann als Symbol eines sich zum Ende neigenden Leben betrachtet werden; ebenso ist der Tod als Schlafes Bruder mit einer Müdigkeit, gar einer Lebensmüdigkeit, verbunden. In diesem Kontext, in welchem zuvor der Seiltänzer verstorben ist, sollten diese Bezüge nicht unter den Tisch fallen und werden daher an dieser Stelle erwähnt, obwohl sie für die Haltung dem Anderen gegenüber weniger relevant sind. Aller-

Die konforme Menge ist nichts weiter als ein seichtes, oberflächliches Gewässer. In ihr gibt es keine Tiefen. Nachdem die Schaulust befriedigt, der Schrecken als Unterhaltungsmoment erlebt und die Neugierde auf einer ganz flachen Ebene gestillt werden konnte, besteht kein Interesse mehr, sich weiterhin mit der Situation auseinanderzusetzen. Folglich kann Zarathustra, zu dieser Einsicht wird er auch innerhalb der *Vorrede* noch gelangen, in den konformen Anderen nichts erwarten: Sie werden ihm keine ehrliche Begegnung ermöglichen; dafür ist bereits ihr Interesse an einer solchen Begegnung zu gering.

2.12.2 Zarathustras toter Gefährte

So ist es auch nicht verwunderlich, dass Zarathustra sich im Folgenden an sein Inneres richtet. Im Text heißt es weiter: »Zarathustra aber sass neben dem Todten auf der Erde und war in Gedanken versunken: so vergass er die Zeit. Endlich aber wurde es Nacht, und ein kalter Wind blies über den Einsamen.«¹ Zarathustra entzieht sich so also auch den konformen Anderen, er bleibt nahe bei dem Leichnam, vergisst darüber gar die Zeit. Wichtig an dieser Stelle ist auch, dass Zarathustra auf *der Erde sitzt*, denn der Erde – man denke hierbei an den *Sinn der Erde*, den Zarathustra vermitteln will – kommt innerhalb des Zarathustra-Textes eine besondere Bedeutung zu: Die Erde ist das Diesseits, die Erde bedeutet das Leben im Hier und Jetzt, und zwar ohne eine Jenseitigkeitsflucht. Dass Zarathustra gerade mit einem Toten auf der Erde sitzt, betont diese Diesseitigkeit umso mehr.

Nachdem Zarathustra eine weniger erfolgreiche Konfrontation mit dem Anderen erlebt hat und der Einzige, der vielleicht für seine Lehre empfänglich gewesen wäre, nicht mehr existiert, versinkt er in seinen Gedanken, taucht ab in die interne Sphäre, wird gar als Einsamer bezeichnet, über den ein kalter Wind bläst. Doch anders als die Menge, die müde geworden ist, ist Zarathustra auch hier noch immer wach. Zudem ist es die Nacht, die *endlich* eintritt, die ihn aus dieser Versunkenheit zurückholt, ihn in eine Bewegung versetzt: Zu einer Zeit, zu der andere sich üblicherweise zum Schlafen hinlegen, erhebt Zarathustra sich und spricht zu seinem Herzen, d. h. er wendet sich damit auch rückbezüglich an sich selbst. So stellt er in der Rede zu seinem Herzen fest, er habe heute wahrlich einen schönen Fischfang getan, allerdings habe er keinen Menschen gefangen, sondern einen Leichnam. Darüber hinaus sei das menschliche Dasein unheimlich und ohne Sinn, da ihm ein Possenreißer zum Verhängnis werden könne.² Zarathustra drückt hier jedoch auch explizit sein Wollen aus, nämlich: »Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.«³

dings wird dadurch auch illustriert, dass es nicht Zarathustra ist, dem der Possenreißer zuvor noch einen baldigen Niedergang prophezeit hat, da er Zarathustra nicht imstande sieht, sich gegen das christliche Menschenbild zu behaupten, der müde geworden ist, sondern diejenigen, die der Tradition treu zu bleiben gedenken. Insofern setzt der Text hier eine Prognose gegen die Behauptung und Unkenrufe des Possenreißers: Hier ist es Zarathustra, der im Leben steht, der die Nacht über wacht, der mit dem Toten auf dem Markt verweilt, während die konforme Masse sich in ihrer Müdigkeit verläuft und möglicherweise sich gar auf das eigene Ende zu bewegt. Somit könnte hier auch das eingeleitete Sterben der letzten Menschen angesprochen sein.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 22.

2 Vgl. ebd., S. 23.

3 Ebd., S. 23.

Jedoch ist Zarathustra, wie er selbstkritisch feststellt, den Menschen noch fern, sein Sinn rede nicht zu ihren Sinnen: »Eine Mitte bin ich noch den Menschen zwischen einem Narren und einem Leichnam.«⁴ Zarathustra nimmt also wahr, welches Missverstehen sich zwischen ihm und die Menge stellte. Er realisiert, dass er nicht zum Anderen kommen konnte, weil er ihnen fern und damit auch fremd ist.

Auch in dieser Textpassage spielt die Dunkelheit wieder eine Rolle, und zwar bei der *dunklen Wolke Mensch*. Erneut ist *dunkel* nicht nur auf eine Weise besetzt: Zwar ist der Mensch in den Augen Zarathustras etwas, das es zu überwinden gilt. Somit wäre wohl anzunehmen, dass die *Wolke Mensch* tendenziell negativ zu besetzen wäre. Doch ist es der Mensch, der den *Übermenschen* überhaupt erst ermöglicht, insofern kann der Mensch nicht bloß negativ zu betrachten sein; lediglich der Mensch, der nicht bemüht ist, über sich selbst hinaus zu schaffen, dürfte aus Zarathustras Perspektive analog des letzten Menschen, der sich für das Höchste hält, verachtenswert sein. Der Mensch hingegen, der sich bemüht, zu werden und zu schaffen, muss anders beurteilt werden. Die *dunkle Wolke Mensch* ist damit also nicht eine *per se* negative Wolke, sondern eine, die durchaus etwas über sich hinaus hervorbringen kann – den Blitz, der einer brodelnden Gewitterwolke entweicht.

Auch im letzten Abschnitt des siebten Teils der *Vorrede*, Zarathustra spricht noch immer zu seinem Herzen, bleibt die Dunkelheit präsent: »Dunkel ist die Nacht, dunkel sind die Wege Zarathustra's.«⁵ Dann wendet er sich wieder an den toten Seiltänzer: »Komm du kalter und steifer Gefährte! Ich trage dich dorthin, wo ich dich mit meinen Händen begrabe.«⁶

Zarathustra bewegt sich zu einer ungewöhnlichen Zeit, nämlich in der Nacht. Und seine Wege sind ebenso dunkel wie die Nacht; sie sind jenen, die das Licht als Begleiter wählen, die den Tag auserkoren haben, fremd. Auf jenen Pfaden wandelt er nun mit einem Toten, der nur noch *an-sich-seiend* existiert, dessen Bewusstsein eliminiert worden ist. Diesem wiederum verspricht er, ohne es noch einer bewussten Entität versprechen zu können, ihn an einem noch nicht näher definierten Ort (*dorthin*) mit den eigenen Händen zu begraben. Jemanden mit den eigenen Händen zu begraben enthält wiederum eine sehr lebendige Komponente des Umgangs mit Tod. Wer passiv an einem Begräbnis teilnimmt, beobachtet, lässt geschehen, greift selbst nicht ein und erstarrt – zumindest in gewisser Weise. Wer hingegen selbst gräbt, gar mit den Händen die Erde berührt, der nimmt wesentlich aktiver an diesem Tod teil und ist damit auch lebendiger: Der Tod des Anderen wird hierdurch aktiv gelebt bzw. die Verarbeitung des Todes ist hier eine andere, als die Verarbeitung desjenigen, der lediglich als Zuschauer fungiert. Wohl spielen hier auch Rituale am frischen Grab eine Rolle, die im christlichen Kulturkreis das symbolische Schaufeln von Erde auf einen Sarg oder eine Urne enthalten. In diesen Ritualen werden die Trauernden zumindest für den Augenblick aus der passiven Zuschauerrolle bei einem Begräbnis herausgeholt: Sie können als Lebende aktiv eine Handlung vollziehen, die auf den Toten ausgerichtet ist. Wenn Zarathustra nun davon spricht, den Toten mit den eigenen Händen begraben zu wollen und er den Toten zunächst einmal auf seinen Rücken

4 Ebd., S. 23.

5 Ebd., S. 23.

6 Ebd., S. 23.

lädt, wie es zu Beginn des achten Teils der *Vorrede* heißt, nachdem er die Rede an sein Herz beendet hat, ist diese übliche Aktivität auf Beerdigungen deutlich verstärkt.⁷

Die Interaktion mit dem toten Seiltänzer, die eine einseitige sein muss, da von einem Toten keine Reaktion eines *Für-sich-seins* mehr zu erwarten ist, setzt sich im achten Teil der *Vorrede* also fort. Am Ende des achten Teils wird Zarathustra den leblosen Leib des Seiltänzers begraben haben. Zarathustra macht sich zu Beginn mit dem Seiltänzer auf dem Rücken auf seinen Weg⁸ und begegnet kurz darauf dem Possenreißer, der die bereits erörterte Drohung an Zarathustra ausspricht. Nach dessen Worten und dem Verschwinden dieses Menschen, geht Zarathustra weiter durch die dunklen Gassen.⁹ An dieser Stelle wird die dunkle Atmosphäre abermals betont, sodass sich der Leser der herrschenden Dunkelheit kaum entziehen kann.

Am Tor der Stadt, d. h. an der Grenze von erbauter Zivilisation und Wildnis – denn es folgen, so lässt sich kurz darauf dem Text entnehmen, Wälder und Sümpfe, die vom Geheul der hungrigen Wölfe erfüllt sind¹⁰ – begegnet Zarathustra weiteren Anderen, nämlich den Totengräbern.¹¹ In den Wäldern und Sümpfen, selbst hungrig geworden vom Geheul der Wölfe, gelangt er dann erneut zu einer weiteren Figur eines Anderen, einem alten Mann; einem mürrischen, alten Einsiedler, der ihn jedoch nicht weiter hungern lässt.¹²

Zarathustra trägt den toten Seiltänzer durch all die Begegnungen mit sich, da er einen Ort für diesen sucht, an welchem er den Toten begraben kann. Die Fürsorge Zarathustras überschreitet eine Grenze zwischen Leben und Tod, obwohl Zarathustra selbst das radikale Ende der Existenz im Tod begreift; für den Toten selbst sind diese Handlungen folglich gänzlich irrelevant. Wie die *an-sich-seiende* Sonne kann auch der Tote keine Bezüge mehr auf das Leben entfalten: Er ist erstarrt. Nur die Lebenden wiederum können weiterhin Bezüge auf den Toten herstellen, diese betreffen jetzt aber nicht länger eine *für-sich-seiende* Entität. Dennoch investiert Zarathustra Anstrengungen in die Beerdigung des toten Seiltänzers. Dies wiederum deutet daraufhin, dass Zarathustra und der Sterbende sich im Moment des Sterbens recht nahe waren, weswegen Zarathustra einer Verpflichtung gegenüber eines ehemals *für-sich-seienden* Wesens nachkommt, obwohl dessen Tod die nicht-Existenz dieser Entität bedingt, wodurch die Verpflichtung auch als obsolet betrachtet werden könnte.

Pieper, die den toten Seiltänzer mit Christus vergleicht,¹³ sieht zweierlei Bedeutung in der Grabstätte des hohlen Baumes, die Zarathustra dann für den Toten auswählt. Zunächst erinnere dieser Baum an das Kreuz, an dem Christus gestorben sei. Zweitens könne sich ein Grab in einem Baum auch derart vorgestellt werden, dass der Tote darin aufrecht stehe, womit die Tendenz nach oben und einer Auferstehung im Sinne der Dialektik

7 Vgl. ebd., S. 23.

8 Vgl. ebd., S. 23.

9 Vgl. ebd., S. 23.

10 Vgl. ebd., S. 24.

11 Vgl. hierzu: IV.2.13 *Der Andere als Totengräber: Der Spott – achter Teil der Vorrede.*

12 Vgl. hierzu: IV.2.14 *Der Andere als weiterer Einsiedler: Die Speisung des Lebenden und des Toten – achter Teil der Vorrede)*

13 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 81–94.

von Auf- und Untergang gegeben sei.¹⁴ Für Zarathustras Zuneigung, die er Christus und dem toten Seiltänzer entgegenbringt, sieht Pieper folgenden Grund: »In Christus (dem Seiltänzer) hat der bereits überwundene Gott wieder die Oberhand bekommen; so ist er in den Dualismus von Leib und Geist, den er doch gerade hinter sich lassen wollte, zurückgefallen und daran zugrunde gegangen.«¹⁵ Es ist zwar nicht der Rückfall der eigentliche Grund für Zarathustras Zuneigung, doch liebt er eben jene, die untergehen und diese Liebe gilt auch für jene, die an ihrem Versuch, sich selbst zu überwinden, scheitern. Pieper sagt weiter: »Da Zarathustra in Christus die Idee des Übermenschen ehrt, trägt er nun die Last des toten Gottes, so wie einst Christus sein Kreuz getragen hat.«¹⁶ In dieser Interpretation kommt es darauf an, dass Zarathustra in seinen Handlungen – sowohl dem sterbenden als auch dem toten Seiltänzer gegenüber – offenbart, dass er eine Verbindung zu einem Anderen sucht und sich überdies auch auf einen Anderen einlässt.¹⁷ Dieses Einlassen auf einen Anderen erfolgt, obwohl – da eines der beiden Individuen noch im Leben verbleibt, während das andere als *Für-sich-sein* erloschen ist – beide ganz radikal in ihre individuelle Sphäre zurückgeworfen sind. Schließlich sind sie nicht nur dadurch voneinander getrennt, weil sie als zwei *für-sich-seiende* Entitäten existieren, die sich dem Einblick des Anderen entziehen, sondern hinzutritt, spätestens mit dem Tod des einen, die zeitliche Zäsur: Der Seiltänzer ist nicht mehr gegenwärtig. Zarathustras Verhalten einem Toten gegenüber illustriert seine Sehnsucht nach einem Anderen. Sie weist darüber hinaus sein Mitgefühl aus, denn anders als die Anderen im vielen Volke spendet Zarathustra dem Sterbenden noch Trost. Dies scheint widersprüchlich zu sein, wenn berücksichtigt wird, dass Zarathustra in seiner Rede *Von den Mitleidigen* das Mitleid ablehnen wird. Dieses gilt es, zu überwinden. Hier muss – in der entsprechenden Rede – daher betrachtet werden, ob es einen Unterschied zwischen *Mitleid* und *Mitgefühl* geben kann bzw. ob es unterschiedliche Formen und Arten dieses Empfindens gibt, sodass es nicht absolut abzulehnen wäre. Jedoch wird Zarathustra in seiner letzten Rede des gesamten Textes zudem feststellen, dass das Mitleiden seine letzte Sünde sei, zu der ihn die *höheren Menschen* haben verführen wollen.¹⁸ Es sei hier vorgreifend die These aufgestellt, dass das Mitgefühl auch mit Zarathustra nicht generell abzulehnen ist, jedoch ist es zuvor notwendig, sich in der radikalen Einsamkeit bewusst darüber zu sein, dass die eigene *für-sich-seiende* Existenz losgelöst vom Anderen besteht. Wer in dieser Sphäre besteht, ohne des Anderen mittels der *mauvaise foi* habhaft werden zu wollen, kann eine andere Form der Begegnung versuchen. Die individuelle Isolation ermöglicht, den Anderen, der trotzdem, da er als andere *für-sich-seiende* Entität im Leben – zumindest wahrscheinlich – existiert, stets anwesend ist, und zwar auch an die eigene, individuelle Existenz geknüpft, auf einer anderen Ebene wahrzunehmen. Diese ehrliche Begegnung, die keinerlei Funktionalisierung mehr enthält, ist jedoch nicht fernab eines Mitgefühls; allerdings ist sie möglicherweise weit entfernt von einem Gefühl des klassischen Mitleidens. Doch diese Überlegungen seien an späterer Stelle weiter erörtert.

14 Vgl. ebd., S. 87.

15 Ebd., S. 87.

16 Ebd., S. 87.

17 Für den weiteren Vergleich des toten Seiltänzers mit Christus sei ebenfalls auf Piepers Ausführungen verwiesen.

18 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 408.

Neben dieser Sehnsucht seitens Zarathustras nach einem Anderen zeigt diese Szene der *Vorrede* auch, dass eine ehrliche Begegnung nicht unmöglich sein muss. Der Seiltänzer und Zarathustra berühren sich auf einer emotionalen Ebene, bleiben jedoch jeder *für-sich*. Trotzdem kann hier nicht von einem Erfolg des Versuches, zum Anderen zu gelangen, gesprochen werden, schließlich ist die Interaktion der beiden Individuen spätestens mit dem vollendeten Tod des Seiltänzers vorüber. Auch können beide nicht auf eine längere Phase der ehrlichen Begegnung vor dem Tode zurückblicken. Insofern hat Zarathustra noch nicht den Anderen in der Form erreicht, wie er ihn erreichen möchte. Allerdings muss für das Augenblickswesen *Mensch* auch gelten, dass eine ehrliche Begegnung bereits dann gewichtig ist, wenn sie nur für einen flüchtigen Moment hat stattfinden können. Die Endlichkeit des Menschen bedeutet für diesen ohnehin, dass die Individuen sich früher oder später voneinander separieren, da sie durch das Todesereignis geschieden werden. Nach dem Tod eines Interaktionspartners ist es letztlich nicht von Belang, ob die Begegnung mit diesem jenseits der *mauvaise foi* über Jahre hinweg im Rahmen einer Freundschaft, die in Zarathustras Sinne geführt worden ist oder nur wenige Minuten lang währte. Für den noch-Lebenden heißt dies jedoch, dass er sich, solange er noch in der Seinsstruktur des *Für-sich-seins* befindet, angehalten ist, sich um Interaktionspartner zu bemühen, die noch nicht im toten *An-sich-sein* erstarrt sind. Dies mindert die ehrliche Begegnung zwischen Zarathustra und dem sterbenden Seiltänzer jedoch nicht. Der letzte Dienst, den er ihm nun noch erweisen kann, ist, ihn vor den Wölfen zu schützen.¹⁹ Pieper liest dies in ihrer Interpretation dergestalt, dass Zarathustra Christus hier vor den Christen schützen wolle.²⁰ Zarathustra weist mit dieser Geste ein zärtliches Empfinden für den Toten auf. Obwohl er im Tod auch das Ende eines Menschen sieht, beschäftigt ihn der Verbleib der letzten Reste eines einstigen *Für-sich-seins*, dem er einen vor den Wölfen sicheren Ort schaffen möchte. Damit wird der tote Andere jedoch auch in die Erinnerungssphäre des noch-Lebenden einbezogen; Erinnerungen sind einerseits zwar auch *an-sich-seiend*, doch der Prozess des Erinnerns wiederum ist im Fluss, in Bewegung: Das *Für-sich-sein* Zarathustras entwirft sich in Gedanken noch auf den Toten hin, solange er sich mit diesem auseinandersetzt.

An diese Überlegung schließt sich ein weiterer Gedanke an, und zwar jener, der sich auf Rituale rund um den Tod und das Begraben der Toten bezieht. Es sind die noch-Lebenden, die dieser Rituale bedürfen, um mit dem Erstarren eines Anderen, dessen nicht-Existenz im weiteren Leben der *für-sich-seienden* Entitäten, umzugehen bzw. wenigstens den Versuch zu unternehmen, damit umzugehen. Die noch-Lebenden nehmen Abschied, nicht der Tote selbst; Abschied kann allenfalls noch der Sterbende nehmen.

2.13 Der Andere als Totengräber: Der Spott – achter Teil der *Vorrede*

Bereits im Althochdeutschen existiert das Wort *spot*, welches in den skandinavischen Sprachen ebenso lautet, eine Verwandtschaft zu *speien* aufweist und einerseits ›Scherz, Spaß‹ bedeutet, seit althochdeutscher Zeit allerdings auch ›Hohn, schadenfrohe Herabsetzung‹.¹ Die Begegnung mit den Totengräbern stellt sich im Gegensatz zur Interaktion

19 Vgl. ebd., S. 25.

20 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 88.

1 Vgl. *Spott* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 942.

mit dem Sterbenden also völlig anders dar: Hier findet sich kein Kommen zum Anderen, sondern eine Abwertung des Anderen, indem der Spott in die Begegnung Einzug erhält. Die Totengräber sind von Zarathustra getrennt, die Figuren berühren sich nicht in einer inneren Sphäre und es besteht darüber hinaus auch auf keiner Seite das Interesse, eine solche Berührung zu erreichen.

Die Totengräber erscheinen, nachdem Zarathustra vom Possenreißer bedroht worden ist. Er ist bereits auf seinem Weg aus der Stadt hinaus und so heißt es zu dieser kurzen Begegnung: »Am Thore der Stadt begegneten ihm die Todtengräber: sie leuchteten ihm mit der Fackel in's Gesicht, erkannten Zarathustra und spotteten sehr über ihn.«² Zarathustra hat bereits die Grenze zwischen Stadt, also der Ansammlung vieler Anderer erreicht, denn das Tor einer Stadt markiert genau diesen Übergang. Insofern entzieht sich Zarathustra dieser Sphäre schon, als die Totengräber ihn mit ihrem Spott behelligen. Sie sagen wörtlich zu ihm:

»Zarathustra trägt den todten Hund davon: brav, dass Zarathustra zum Todtengräber wurde! Denn unsere Hände sind zu reinlich für diesen Braten. Will Zarathustra wohl dem Teufel seinen Bissen stehlen? Nun wohlan! Und gut Glück zur Mahlzeit! Wenn nur nicht der Teufel ein besserer Dieb ist, als Zarathustra! — er stiehlt sie Beide, er frisst sie Beide!«³

Im Anschluss an diese Worte lachen sie miteinander und stecken ihre Köpfe zusammen, wodurch das Ausschließen Zarathustras aus dieser totengrabenden Gesellschaft auch körperlich dargestellt ist, obwohl sie ihn doch in ihrem Spott als einen bezeichnen, der ihre Arbeit als Totengräber verrichtet. Doch darf vermutet werden, dass genau dieser Punkt für die Totengräber auch eine Bedrohung bedeutet: Wenn ein Anderer die Aufgaben übernimmt, die eigentlich einem *Ich* zufallen, wird dieses *Ich* in Frage gestellt, sofern es sich seiner selbst nicht gewiss ist. Solange sich das *Ich* in Abhängigkeit zu den Urteilen der Anderen setzt, ist es auch in seinem Selbstverständnis stets bedroht: Wenn ein Anderer kommt und seine Aufgaben besser erfüllt bzw. in den Augen Anderer besser bewältigt, verliert das *Ich* sein verlässliches *An-sich-sein*. Dies kann jedoch nur dann geschehen, wenn das eigentlich *für-sich-seiende* Individuum glaubt, es habe ein verlässliches *An-sich-sein*. Doch ist dieses stets an den wandelbaren und von unterschiedlichen anderen Individuen getätigten Blick gebunden. Folglich ist es eine Illusion eines *Für-sich-seins*, des *An-sich-seins* über einen Anderen Herr zu werden. Wer jedoch dieser Illusion erliegt, der braucht den Anderen einerseits, um die gewünschte Urteilsbestätigung zu erhalten, andererseits ist der Andere stets auch eine Bedrohung. Denn der Andere als Urteilender kann neben dem gewünschten Urteil, welches das *Ich* in seinen Fähigkeiten und Eigenschaften bestätigt, ebenso ein Urteil fällen, das vom *Ich* gerade nicht als wünschenswert erachtet wird, weil es sich auf andere Weise wahrgenommen sehen möchte. Es befindet sich also permanent im Kampf um die gewünschte Gunst des Anderen. Zarathustra stellt für die herdenartigen Anderen ohnehin eine Bedrohung dar, da er ihre gesamte Sicht auf das Leben in Frage stellt. Er geht sogar so weit, dass er den Tod Gottes behauptet. Insofern hat er das Heiligste angetastet, hat die Fluchtmöglichkeit der

2 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 24.

3 Ebd., S. 24.

endlichen Entitäten als nichtig erklärt und damit, sofern seine Gedanken weiterverfolgt werden, die Welt in ihren Grundfesten erschüttert. Doch genau aufgrund dieser Erschütterung werden seine Gedanken und Worte von den meisten Anderen eben gerade nicht weiterverfolgt. Stattdessen erntet er Häme und Spott. Für die Totengräber ist Zarathustra in dieser Szene sowohl eine abstrakte Bedrohung, da er insgesamt den Menschen und seine bisherigen Postulate radikal in Frage stellt, als auch, da er den toten Seiltänzer, der genau an der Selbstüberwindung scheiterte, zu begraben gedenkt, eine konkrete Bedrohung für ihren Berufsstand.

Außerdem findet sich in den Worten der Totengräber abermals eine Warnung an Zarathustra. Wie Pieper zurecht aufweist, ist in der Warnung der Totengräber eine Steigerung zu jener des Possenreißers gegeben, denn sie warnen ihn nicht nur vor den Menschen, die ihm gefährlich werden können, sondern gar vor dem Teufel, der sich den Diebstahl eines Leichnams nicht wird bieten lassen wollen.⁴ Der Teufel, sofern ihm eine Realität zugesprochen wird, ist eine wesentlich größere Bedrohung als der Mensch. Der Mensch bedroht den anderen Menschen lediglich im Diesseits, während der Teufel in Verbindung mit dem Jenseitigkeitsglauben den Menschen über die leibliche Existenz hinaus bedroht. Außerdem darf gemeinhin angenommen werden, dass der Teufel mächtiger als ein Mensch ist, schließlich wird dieser »übermenschlichen« Sphäre, die auch den göttlichen Bereich tangiert, Macht über die menschliche Existenz zugesprochen. Für Zarathustra wiederum kann diese Teufelsfigur allerdings keine wirkliche Bedrohung darstellen, da er diese Vorstellung nicht seine eigene nennt. Dennoch ist die Steigerung der Drohung aus Sicht der Anderen vorhanden.

Pieper konstatiert sowohl über die Totengräber als auch über den Teufel, dass sie beide die Einseitigkeit einer Lebensform darstellen: Die Totengräber seien ebenso wie der Teufel als Inbegriff des verbotenen Genusses, der reinen Sinnlichkeit Sinnbilder der Materialität als solche.⁵ Für Zarathustra hingegen sind Geist und Körper miteinander verwoben, untrennbar aneinander gebunden. Hier prallen zwei ontologische Interpretationen aufeinander, die nicht zu vereinbaren sind. So wird der Seiltänzer, der an der Überwindung des Menschen Gescheiterte, sowohl vom Possenreißer als auch von den Totengräber als Hund bezeichnet: »Wer das Menschenbild der abendländischen Tradition mitsamt seinem metaphysischen oder christlichen Himmel aufgegeben hat, ohne daß es ihm gelungen ist, einen neuen Sinn an dessen Stelle gesetzt zu haben, der fällt hinter die Stufe des Menschen auf die des Tieres zurück, dem man keinerlei Ehre bezeugen muß.«⁶ Deshalb sind die Totengräber aus ihrer Sicht zu reinlich, um den toten Seiltänzer zu begraben, deshalb ist Zarathustra in ihren Augen dabei, sich zu erniedrigen und deshalb läuft er selbst Gefahr – zumindest aus Perspektive der Totengräber und des Possenreißers – so zu enden, wie der Seiltänzer enden musste. Zarathustras Blick auf den Verstorbenen ist ein anderer. Er erkennt seinen gescheiterten Versuch an und bezeugt diesem Gescheiterten noch Ehre, indem er ihn mit den Händen begräbt.

Die Totengräber sind mit ihrem Beruf erstarrt. Sie symbolisieren hier ein konservierendes Element. Sie halten an Traditionen fest, sie erwarten nichts Neues; sie schaffen nichts,

4 Vgl. Pieper, Annemarie: *»Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«*, S. 83.

5 Vgl. ebd., S. 84.

6 Ebd., S. 84.

sie vergraben lediglich.⁷ Ihre Drohung an Zarathustra fällt letztlich zurück auf ihr eigenes Gefühl, bedroht zu sein von einem, der die ontologische Dimension anders begreift, als sie es zu tun vermögen: Um die eigenen Schwächen nicht zu offenbaren, um sich selbst nicht in Frage stellen zu müssen, wird der Andere, der an jener Fassade kratzt, angegriffen. Sie beweisen in ihrer Gruppe eine Stärke, die bei genauerer Betrachtung keine Stärke ist. Die Herde ist ihr Schutzschild; so können sie mit Zarathustra umgehen und verhindern, sich auf dessen Gedanken einzulassen. Für Zarathustra wird das Scheitern prophzeit, er wird ausgelacht – jedoch bleibt seitens der Totengräber unbeachtet, dass Zarathustra selbst das Scheitern seines Unterfangens überhaupt nicht ausschließt. Alleine der Versuch, auszubrechen aus den Konventionen und sich neu zu entwerfen, ist entscheidend. So kann Zarathustra auf die Gruppe der Totengräber auch folgendermaßen reagieren: »Zarathustra sagte dazu kein Wort und gieng seines Weges.«⁸ Schon zu diesem frühen Zeitpunkt des Textes hat Zarathustra für sich begriffen, dass er nicht die Annahme aller benötigt; wenig später wird er dies auch ausdrücklich formulieren. – Erst am Ende des gesamten Textes wird er feststellen, dass er *Keinen* mehr sucht, wodurch – so die hier vertretene These – die Begegnung mit dem Anderen jenseits der *mauvaise foi* erst ermöglicht wird.

2.14 Der Andere als weiterer Einsiedler: Die Speisung des Lebenden und des Toten – achter Teil der Vorrede

Die letzte Begegnung mit einem konkreten menschlichen Anderen innerhalb der *Vorrede* ist die zwischen Zarathustra und einem weiteren Einsiedler im Wald. Diese Begegnung schließt sich an die Totengräberszene an. Zarathustra, so heißt es im Text, sei nun zwei Stunden gegangen, an Wäldern und Sümpfen vorbei. Er habe das hungrige Geheul der Wölfe gehört, wodurch ihm selbst auch der Hunger kam. Vor einem einsamen Haus, in welchem noch Licht brennt, hält er schließlich inne.¹ Zunächst wendet sich Zarathustra hier an sich selbst: »Der Hunger überfällt mich, sagte Zarathustra, wie ein Räuber. In Wäldern und Sümpfen überfällt mich mein Hunger und in tiefer Nacht. Wunderliche Launen hat mein Hunger. Oft kommt er mir erst nach der Mahlzeit, und heute kam er den ganzen Tag nicht: wo weilte er doch?«² Mit diesen Worten reflektiert Zarathustra auf sich selbst und seine eigenen Bedürfnisse, denn Hunger ist als ein solches zu qualifizieren. Allerdings lassen sich mit *Hunger* auch wieder sowohl die geistige als auch die leibliche Sphäre verbinden: Im Text geht es Zarathustra zwar konkret um die Nahrungsaufnahme, also um ein körperliches Bedürfnis, doch impliziert *Hunger* als Mangelempfinden auch stets eine Sehnsucht, Ausdrücke wie *Hunger nach Leben* oder *lebenshungrig* deuten diese sehnsüchtige Seite jenseits des körperlichen Verlangens an. Bzgl. Zarathustra kommt hier daher auch der Hunger – also die Sehnsucht – nach dem Anderen ins Spiel. Denn Zarathustra begibt sich beispielsweise nicht auf Wurzelsuche im Wald, wie es der Heilige, dem er bei seinem Abstieg begegnete, tat. Er sucht keine Beeren, er sucht keine Pilze, die er essen könnte, um seinen körperlichen Hunger zu stillen, sondern er klopft

7 Vgl. hierzu auch ebd., S. 84.

8 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 24.

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 24.

2 Ebd., S. 24.

nach diesen Worten an das Tor des Hauses. Folglich wendet er sich einem Anderen zu. Dies mag in seiner Situation auch naheliegend sein, wenn er als hungriger Wanderer in einer sumpfigen, wohl tendenziell unwirtlichen Gegend unterwegs ist und ihm nach Nahrung verlangt. Doch ist eben auch zu konstatieren, dass der Heilige im Wald wiederum, der sich von den unvollkommenen Menschen gänzlich hat abwenden wollen, andere Möglichkeiten der Nahrungsfindung für sich entdeckt hat. Das Klopfen an das Haus eines Anderen ist daher keine zwangsläufige Folge, sondern weist zumindest dezent auf Zarathustras Bedürfnis nach einem Anderen hin.

Bei dieser Begegnung kann abermals nicht behauptet werden, es träfen sich hier zwei Individuen, die sich tatsächlich auf einer tieferen Ebene begegnen. Für Pieper liegt in dieser Begegnung wieder die Auseinandersetzung mit dem Christentum vor; so sei der Alte, der auf Zarathustras Klopfen hin die Nächstenliebe praktiziert und sowohl dem Toten als auch dem Lebenden Brot und Wein geben wolle, offenbar ein Christ. Darauf deuteten einerseits die Speisen selbst hin, aber eben auch das Befolgen der vom Christentum verlangten Nächstenliebe, und zwar für Menschen, Tiere und sogar für Tote. Überdies ordnet Pieper jenen Einsiedler nun, nachdem der Possenreißer und die Totengräber der Materialität zugeordnet worden sind, einer geistig-seelischen Sphäre zu, wodurch auch er wieder einer irrigen Annahme unterliegt, nämlich der, dass das eine ohne das andere sein könne bzw. höher zu werten sei.³ Bei der Frage nach der Möglichkeit der Begegnung mit einem Anderen gilt es jedoch, sich konkret darauf zu konzentrieren, wie die Begegnung zwischen Zarathustra und dem Einsiedler verläuft:

Der alte Mann trägt ein Licht in der Hand und fragt zunächst: »Wer kommt zu mir und zu meinem schlimmen Schläfe?«⁴ Damit ist zu Beginn des Gesprächs darauf verwiesen, dass Zarathustra den alten Mann offensichtlich gestört hat. Es mag zwar ein schlimmer Schlaf sein, dennoch ist das Unterbrechen eines Schlafes als Störung zu betrachten; zumal Zarathustra als völlig Fremder, als Unvertrauter, des Nachts an die Tür klopft. Dass der alte Mann jedoch in seinen ersten Worten seinen Schlaf auch zugleich als schlimm bezeichnet, mag die Störung etwas mindern.

Mitten in der Nacht antwortet Zarathustra dem alten Mann: »Ein Lebendiger und ein Toter, sagte Zarathustra. Gebt mir zu essen und zu trinken, ich vergass es am Tage. Der, welcher den Hungrigen speiset, erquickt seine eigene Seele: so spricht die Weisheit.«⁵ Zarathustra stellt sich und seinen Toten zumindest rudimentär vor, ohne sich jedoch wirklich vorzustellen, denn dass es sich üblicherweise um einen Lebendigen handelt, der an die Tür klopft, dürfte auf der Hand liegen. Er nennt dem alten Mann sein Anliegen und erklärt ihm sogar, warum er in der Nacht hungrig zu ihm kommt: Er vergaß das Essen über Tage. Außerdem bezieht er sich auf die Weisheit – nicht auf ein religiöses Gebot –, die sagt, dass derjenige, der den Hungrigen speist, seine eigene Seele erquickt. Zarathustra geht hier nicht auf die christliche Nächstenliebe ein, um seine Forderung zu begründen; der alte Mann handelt jedoch eben nach dieser, bringt die mit Jesus verknüpften Speisen Brot und Wein. Hier wird bereits deutlich, dass beide aneinander vorbeireden, obschon Zarathustras Begehren, nämlich den Erhalt von Nahrung und einem Getränk,

3 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 85–86.

4 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 24.

5 Ebd., S. 24.

erfüllt wird. Zarathustra bezieht das Erquickende der Seele jedoch vielmehr auf das eigene Selbst: Wie er seine Weisheit noch austeilen und verschenken will, damit der Becher leer wird, so ist auch derjenige, der aus seinem Nahrungsvorrat demjenigen, der gerade nach Nahrung verlangt, diese darreicht, in diese Rekursion eingebunden; hierfür bedarf es keines Gottes, der die Nächstenliebe und die Speisung der Hungernden in Geboten, die letztlich doch wieder nur von Menschen aufgestellt worden sind, verlangt.

Doch der alte Mann reagiert aus dieser religiös geprägten Auffassung heraus. Der Einsiedler, das erfährt Zarathustra von diesem, nachdem er Brot und Wein holte, lebe deshalb in dieser Gegend, weil sie gefährlich für Hungernde sei: So kämen nun Menschen und Tiere zu ihm, dem Einsiedler.⁶ Er wählte folglich bewusst ein Heim, das ihn immer wieder seine Nächstenliebe unter Beweis stellen lässt. Insofern hat er sich auch selbst funktionalisiert. Es muss hier fragwürdig bleiben, ob ein wirkliches Interesse am Anderen besteht und er ihm deshalb hilft. Viel eher scheint es der Fall zu sein, dass er lediglich um seinetwillen, damit er die Forderung der Nächstenliebe erfüllen kann, eine Situation sucht, in welcher er nach diesem Muster handeln kann. Jedoch handelt er nicht deshalb, weil ihn das Bedürfnis des Anderen tatsächlich berührt, sondern weil auch er sich einer göttlichen Forderung unterworfen hat, die unabhängig von einem Anderen besteht. Der Andere spielt für ihn nur insofern eine Rolle, als er ihn als Mittel zum Zweck benötigt. Auch dieser Einsiedler hat sich also in die Konstruktion eines göttlichen Anderen geflüchtet. Um die Anerkennung dieses Anderen ringt er, weshalb er seinen Lebensort dorthin verlagert hat, wo er ein entscheidendes christliches Gebot häufig zu erfüllen vermag. Dass der hungernde Andere für den Einsiedler lediglich Mittel zum Zweck ist, ergibt sich aus dem weiteren Gespräch zwischen Zarathustra und dem alten Mann: Nachdem der alte Mann Zarathustra aufgefordert hat, seinem Gefährten Essen und Trinken zu geben, da dieser müder sei als Zarathustra, entgegnet dieser: »»Todt ist mein Gefährte, ich werde ihn schwerlich dazu überreden.««⁷ Dass es sich bei Zarathustras Gefährten um einen Toten handelt, hätte der alte Mann bereits wissen können: Zunächst einmal hat Zarathustra dies zu Beginn gesagt, außerdem kann davon ausgegangen werden, dass – zumindest in Verbindung mit den Worten Zarathustras – ein Leichnam auch, wenn man ihn bewusst und nicht nur beiläufig anblickt, auch als Leichnam zu identifizieren ist; zumal es sich bei dem zerschmetterten Leichnam des Seiltänzers um einen solchen handelt, der im Sterben nicht unversehrt geblieben ist. Der alte Mann reagiert auf Zarathustras Erklärung nun sogar mürrisch; dies deutet abermals darauf hin, dass er keinerlei Interesse daran hat, mit seinen Gästen tatsächlich zu interagieren. Ihn gehe dies nichts an, erwidert er, wer an seinem Hause anklopfe, müsse auch nehmen, was er böte; daher sollen sie essen und sich wohl haben.⁸ Der alte Einsiedler hat folglich nur deshalb Interesse am Anderen, weil er durch diesen Nächstenliebe zeigen kann, die jedoch mit einer tieferen Nächstenliebe nichts zu tun hat. Sie stellt bei ihm ein Handlungsschema dar, ein vorstrukturiertes Verhalten, welches den Anderen nicht als Für-sich-seienden erreichen möchte; schon gar nicht möchte er mehr über den Anderen erfahren oder etwas von ihm wissen, das die Speisung übersteigt. Wer dieses Schema überschreitet – und dies ge-

6 Vgl. ebd., S. 24.

7 Ebd., S. 24.

8 Vgl. ebd., S. 25.

schieht in dem Moment, in welchem Zarathustra dem alten Mann Erklärungen gibt –, erfährt eine mürrische Reaktion, die jedwede Interaktion im Keim erstickt. So zieht Zarathustra also auch hier von dannen. Und auch über diese Begegnung muss behauptet werden, dass sie allenfalls eine oberflächliche, bedeutungslose ist. Im Anschluss an diese Rede lässt sich jedoch noch ein weiterer Punkt festhalten: Sowohl der Heilige im Wald, der dort Wurzeln sucht, als auch der Einsiedler, der die Nächstenliebe als Lebensschablone ausführt, sind zwar in einer Einsamkeit verhaftet, doch ist dies nicht dieselbe Einsamkeit, in welche sich Zarathustra zurückgezogen hat und auch später wieder zurückziehen wird. Der Heilige im Wald hat sich von den Menschen abgewandt: Er sucht göttliche Vollkommenheit, widmet sich dieser und möchte nicht mehr in die *für-sich-seiende* Lebenswelt eintauchen. Damit unterliegt er zwar einer Illusion, denn Zarathustra weiß um den Tod Gottes, dennoch ist auch diese Einsamkeit nicht äquivalent mit der Einsamkeit des zweiten Einsiedlers. Dieser nämlich hat sich in seiner Einsiedelei eine Bleibe gesucht, welche die Hungernden an seine Türe klopfen lässt, sodass er zwar auf den Anderen ausgerichtete Handlungen vollziehen und diese auch unter die Nächstenliebe zählen kann. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine Nächstenliebe, die der Schiller'schen *schönen Seele* entspräche, sondern tendenziell der Pflichtethik Kants: Weil das Christentum verlangt, Nächstenliebe zu zeigen und die Hungernden zu speisen, befolgt der Einsiedler diese Forderung. Er handelt nicht deshalb dergestalt, weil er selbst das Bedürfnis hat, zu schenken und auszuteilen. Die Motivation kommt nicht aus ihm selbst heraus, sondern beruht auf äußeren Forderungen, denen er genügen will. Zarathustras Einsamkeit ist sowohl zu Beginn als auch am Ende des Textes eine Einsamkeit, die das Kommen zum Anderen ermöglichen möchte. Zwar durchläuft Zarathustra eine Entwicklung und sein Standpunkt wird sich am Ende von *Also sprach Zarathustra* auch verändert haben – schließlich hat auch er selbst sich verwandelt –, doch der Andere als Ziel, und zwar als gewolltes, inneres Ziel, bleibt bestehen. Wenn auch die Anforderungen an diesen Anderen am Ende des Textes gewachsen sein werden und Zarathustra erst selbst hat anders werden müssen, ehe er diesen noch kommenden Anderen auch jenseits der *mauvaise foi* begegnen kann. Die Einsamkeit Zarathustras ist somit auch das Vermögen, das eigene *Für-sich-sein* aushalten zu können, ohne den Anderen zur trügerischen Bestätigung zu missbrauchen. Erst aus dieser radikalen Individualität, dieser absoluten Abgrenzung zum Anderen, kann wiederum die Öffnung zum Anderen, die Begegnung und die Nähe entstehen; das zumindest scheint die Einsamkeit Zarathustras zu bedeuten.

2.15 Der Andere als Gefährte: Zarathustras Entschluss – neunter Teil der Vorrede

Die Begegnung mit dem zweiten Einsiedler war die letzte, die Zarathustra in der *Vorrede* haben wird. Am Ende des achten Teils der *Vorrede*, nachdem er den Seiltänzer nach weiter Wanderung von zwei Stunden unter Führung vom Lichte der Sterne, in einem hohlen Baum des Waldes begraben hatte, heißt es: »Und alsbald schlief er ein, müden Leibes, aber mit einer unbewegten Seele.«¹ Trotz der Drohungen, die ihm am Tage widerfahren, trotz der missglückten Rede an das viele Volke auf dem Markt, trotz der beiden Einsiedler, von denen der eine Zarathustras Sehnsucht nach dem unvollkommenen

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 25.

Anderen nicht verstehen konnte und der Andere keinerlei Interesse an Zarathustra zeigte, sofern dieses die Funktion des zu speisenden Hungernden überschritt, ist Zarathustras Seele unbewegt. Dies ist nicht zu verstehen im Sinne einer erstarrten Seele, sondern vielmehr im Sinne einer unbeschadeten, unbeirrten Seele, die weiterhin zu ihrem Ziel strebt. Auch ist diese Seele nicht als dualer, separierbarer Teil des Menschen zu betrachten: Der müde Leib Zarathustras, der von den Anstrengungen des Tages nun Erholung im Schlafe sucht, ist eins mit der Seele Zarathustras. Zu dieser Stelle findet sich in der Reinschrift eine Variante, die in der *Kritischen Studienausgabe* die Textpassage von Zeile vier bis einschließlich zwölf, also den Schluss des achten Teils der *Vorrede* auf Seite 25, betrifft. In dieser Variante zum gedruckten Text ist noch keine Rede von Zarathustras Seele, stattdessen heißt dort der Schluss: »Da legte er sich unter einen Baum hin und schlief: und der Todte lag ihm zur Seite.«² Nicht nur die *unbewegte Seele* Zarathustras ist hier noch nicht erwähnt, auch von der Bestattung des Toten in einem hohlen Baum ist in der Reinschrift, anders als im Drucktext, noch nichts zu lesen. Hier wird Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* konkreter als er es noch in der Reinschrift war. Er beschreibt sowohl die Bestattung des ersten Gefährten Zarathustras als auch den Seelenzustand Zarathustras selbst. Damit wird dem Leser ein tieferer Einblick in Zarathustras Innenleben gewährt; es wird nicht mehr bloß die äußere Handlung des sich unter einen Baum Legens und des anschließenden Einschlafens beschrieben, sondern darüber hinaus wird der müde Leib erwähnt, dem jedoch die unbewegte Seele gegenübersteht. Der Leser kann der Figur Zarathustra somit ein wenig näherkommen, da er einen Einblick in die Innerlichkeit erhält, der in der Reinschrift noch fehlt; insofern ist diese Passage hier auf eine intensivere Begegnung zwischen einem *Ich* (dem Autor bzw. seiner Figur) und einem *Du* (dem Leser) ausgerichtet. Der Text ist im Unterschied zur Reinschrift also deutlicher darum bemüht, dem Anderen zu begegnen.

Im Schlaf, so zeigt sich im neunten Teil der *Vorrede*, hat Zarathustra nicht nur seinen Körper erholt, sondern auch seine geistige Sphäre konnte sich neu ordnen, ohne dass Zarathustra hierbei sein ursprüngliches Ziel, das Schenken und Austeilen seiner Weisheit an Andere, verwerfen müsste. Denn nachdem seine Augen sich öffnen, längst ist die Morgenröte und der Vormittag verstrichen, schaut er zunächst verwundert in den Wald und die Stille hinein; dann blickt er ebenfalls verwundert in sich selbst hinein.³ Er sieht mit dieser Verwunderung nach seinem Schlafe eine neue Wahrheit und wendet sich an sein Herz:

»Ein Licht gieng mir auf: Gefährten brauche ich und lebendige, — nicht todt Gefährten und Leichname, die ich mit mir trage, wohin ich will.

Sondern lebendige Gefährten brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen — und dorthin, wo ich will.

Ein Licht gieng mir auf: nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten! Nicht soll Zarathustra einer Heerde Hirt und Hund werden!

2 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 285.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 30 und das Quartheft Z I 2, S. 38.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 25.

Viele wegzulocken von der Heerde — dazu kam ich. Zürnen soll mir Volk und Heerde: Räuber will Zarathustra den Hirten heissen.«⁴

Weiter spricht Zarathustra von den Guten und Gerechten, die denjenigen am meisten hassen, der ihre Tafeln und Werte zerbreche; jene Brecher und Verbrecher seien jedoch die Schaffenden. Er konkretisiert auch sich als Schaffenden, der Gefährten sucht, und zwar als Mitschaffende, nicht als Leichname, Herdenmitglieder und Gläubige. Er trennt sich daher nun auch von seinem ersten Gefährten, dem Seiltänzer, zu dem er hier ein letztes Mal spricht. Ihn barg er vor den Wölfen, nun ist es an der Zeit, weder Hirte noch Totengräber zu sein und zu werden, sondern als Schaffender unter die Schaffenden und Erntenden und Feiernden zu gehen: »den Regenbogen will ich ihnen zeigen und all die Treppen des Übermenschen.«⁵

Was vorliegt, ist die Vorstellung der eigenen Strategie Zarathustras. Sein übergeordnetes Ziel ist es, seine Weisheit zu verschenken und auszuteilen, d. h. mit einem Anderen in eine ehrliche Kommunikationssituation zu gelangen, die fernab der *mauvaise foi* stattfindet und die nicht unter dem Stern steht, kopierende Imitatoren Zarathustras zu generieren. Zarathustra sucht nach Mitschaffenden, die aus sich heraus mitschaffen wollen. Er sucht solche, die ihr Streben nicht an Zarathustra ausrichten, weil Zarathustra dies verlangt, sondern die dieses Streben in sich tragen und durch Zarathustra entdecken, so dass sie ihren eigenen Weg des Schaffenden und damit auch des Mitschaffenden gehen können. Innerhalb der *Vorrede* hat Zarathustra jedoch feststellen müssen, dass die Vermittlung seiner Weisheit, die letztlich auch bedeutet, als selbstbestimmtes Individuum zu verlangen und zu fordern, nicht einfach gelingen kann. Auf die Problematik dieses Unterfangens wurde bereits anschaulich mit der von Monty Python karikierten Szene aus *Das Leben des Brian* verwiesen. Somit schränkt Zarathustra nun also seinen Adressatenkreis ein. Mit dem Ausdruck *Gefährten* ist tendenziell eine Gleichwertigkeit – ohne hierbei die Differenzen der einzelnen zu ignorieren; *Gleichwertigkeit* bedeutet nicht zugleich auch *Gleichheit* – angesprochen. Auch verhält es sich hier anders als beim Hirten, der zu seiner Herde spricht: Der Hirte steht als herausragendes Individuum über den Herdentieren; er bestimmt ihren Weg, er leitet und führt sie und die Herde vollbringt nichts außer, zu folgen. Interessant ist dieser Gleichwertigkeitsgedanken im Kontext des Werkes Nietzsche auch deshalb, weil er die Gleichmacherei der Individuen wiederum völlig ablehnt. Auch dieser Gedanke wurde bereits erläutert; hier kann nun abermals festgehalten werden, dass die Figur Zarathustra nicht gegen eine Begegnung *inter pares* spricht, jedoch gegen eine herdenartige Gleichheit, die das Individuelle unterdrückt und verschweigt. Die Gefährten bewegen sich auf einer Stufe, es gibt kein Gefälle, keine Hierarchie. Auch am Ende des vierten Teils wird sich offenbaren, dass Zarathustra die Rolle des herausragenden, höherstehenden Erlösers nicht annehmen wird. Zarathustra will nicht bestimmen, leiten und führen: Er will Streitbares Beispiel sein, er will in den Diskurs eintauchen und sich immer wieder neu erschaffen, sodass das Werden fortschreiten kann und kein temporäres Ziel zu einem scheinbar endgültigen erstarrt, wie es die Herdenmenschen mit der Stufe *Mensch* haben geschehen lassen.

4 Ebd., S. 25–26.

5 Ebd., S. 26.

Das sprichwörtliche Licht geht Zarathustra in dieser Strategieüberlegung gleich zwei Mal auf. Dieser Phraseologismus zeigt das plötzliche Durchschauen, Verstehen oder Begreifen eines Sachverhaltes an und ist vermutlich auf die Bibel zurückzuführen, in der Licht im Sinne von ›Erleuchtung, Erkenntnis‹ verwendet wird.⁶ Doch lehnt dieser Phraseologismus nicht nur an die Bibel an, er weist auch wieder auf das Licht- und Schattenspiel hin, welches sich innerhalb der *Vorrede* bereits zeigte und auch im weiteren Text selbst nicht bloß atmosphärisches Detail sein wird: Licht und Schatten und ihre grundsätzliche Zuordnung zu einem positiven und einem negativen Bereich werden innerhalb des Zarathustra-Textes sowohl aufgehoben als auch bestätigt. Hier steht das Licht, das Zarathustra nun aufgeht, für einen positiven Bereich. An anderen Stellen ist diese Zuordnung nicht so eindeutig.

Auch wird Zarathustra am Ende des neunten Teils der *Vorrede* als Nachtgänger bezeichnet, d. h. als jemand, der in der dunklen Zeit eines Tages wandert; jedoch, dies soll natürlich nicht unterschlagen werden, vom Licht der Sterne geleitet.⁷ Deutlich wird hier also auch, dass die Wiederholung bestimmter Wörter und Themenbereiche bzw. Bedeutungsfelder weiterhin aufrecht erhalten wird.

So ergibt sich folglich aus einem Reflexionsakt Zarathustras, einer weiteren Wendung in die eigene Innerlichkeit, der Entschluss, von nun an zu Gefährten und nicht länger global zu allen Menschen sprechen. Die Einschränkung des Untertitels *Ein Buch für Alle und Keinen* ergibt sich also frühestens an dieser Stelle. *Alle* kann nicht bereits zuvor, um den logischen Widerspruch aufzulösen, in seiner Tragweite eingeschränkt werden. Denn als Zarathustra das Gebirge verlässt, spricht er noch *Alle* an; erst nach den gemachten Erfahrungen in den Begegnungen der *Vorrede*, ändert er seine Strategie im neunten Teil der *Vorrede* und will sich an Gefährten wenden. Die Herdenmenschen sind ab diesem Zeitpunkt von seiner Ansprache als solche ausgeschlossen, doch einzelne will er weiterhin aus den Fängen jener Herde locken, um sie mit seiner Weisheit zu beschenken. Zarathustra hat festgestellt, dass derjenige, der Individualität vermitteln und die Interaktion sowie die Kommunikation zwischen zwei selbstbestimmten Individuen beginnen möchte, sich nicht an die Masse wenden kann: Zarathustra muss zu jenem sprechen, der in der Szene *Monty Pythons* auf den Satz *Ihr seid doch alle Individuen!* mit *Ich nicht!* antwortet.

»Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweisiedlern; und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke.

Zu meinem Ziele will ich, ich gehe meinen Gang; über die Zögernden und Saumseligen werde ich hinwegspringen. Also sei mein Gang ihr Untergang!«⁸

Mit diesen Worten schließt Zarathustras Rede zu seinem Herzen ebenso wie der neunte Teil der *Vorrede*. Er, der zuvor vom Possenreißer und den Totengräbern bedroht und von der Menge abgelehnt wurde, droht nun selbst: Er wird es sein, der über die Zögernden

6 Vgl. *Licht (jmdm. geht ein Licht/ (scherzh.:) ein Talglicht/ (scherzh.:) eine Stalllaterne auf)* in Duden: Redewendungen, S. 486.

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 25.

8 Ebd., S. 27.

und Saumseligen hinweg springt. Er wird durch seinen eigenen, individuellen Gang der Untergang für jene sein, die auf der Stufe *Mensch* verharren. Er sucht sich spezifische Anderen, denen er sein Lied singen will, Einsiedler und Zweisiedler sowie jene, die noch Ohren für Unerhörtes haben. Letzterer Ausdruck weist zwei Aspekte auf: Einerseits ist das *Unerhörte* etwas, das noch nicht erhört worden ist, d. h. noch konnte oder wollte niemand das Unerhörte erhören. Andererseits bedeutet *unerhört* auch, dass sich etwas in Anbetracht der Konventionen nicht gehört. Es widerspricht folglich dem gängigen Verhaltenskonsens. Dies ist für Zarathustras Vermittlungsgegenstand wohl auch durchaus zu konstatieren, schließlich stieß er bereits innerhalb der *Vorrede* auf Gegenwehr jener Figuren, die den Status Quo nicht durch Zarathustras Reden unterlaufen wissen wollten.⁹

Folglich kann der logische Widerspruch des Untertitels am Ende des neunten Teils der *Vorrede* zwar aufgelöst werden; Zarathustra begreift sich als einen Untergang für viele und will zu einigen unter Allen sprechen, doch ist der Anspruch Zarathustras zu Beginn der *Vorrede* ein umfangreicherer, der jedoch durch den im Untertitel enthaltenen logischen Widerspruch des Adressatenkreises das Scheitern dieses Unterfangens bereits in sich trägt.

Auch deshalb ist der Beginn von Zarathustras Untergang nicht bloß an einer Stelle der *Vorrede* markiert, sondern am Ende des ersten Teils sowie am Ende des zehnten Teils. Dies weist einerseits daraufhin, dass hier ein Prozess und kein zu fixierender, punktueller Untergang vorliegt. Andererseits ist damit auch die Veränderung der Strategie enthalten: Zarathustras Untergang am Ende des ersten Teils ist ein differenzierterer als jener, der am Anfang der *Vorrede* steht.

2.16 Zarathustra und seine Tiere: Die Innerlichkeit vorm Untergang – zehnter Teil der *Vorrede*

Bevor Zarathustras Reden einsetzen – und damit auch der Text nach der *Vorrede* selbst –, wendet er sich sowohl im neunten als auch im zehnten Teil der *Vorrede* an sich selbst. Der neunte Teil enthält die soeben ausgeführte Strategieüberlegung, die er seinem Herzen offenbart; im zehnten Teil wendet sich Zarathustra zwar an ein Außen, doch ist es keine externe menschliche Sphäre: »Es sind meine Thiere!« sagte Zarathustra und freute sich von Herzen.«¹ Ein Adler, der eine Schlange wie eine Freundin um den Hals geringelt trägt, zeigen sich ihm, als er fragend in die Höhe blickt.

Dass seine Tiere nun ausgerechnet dann erscheinen, wenn die Sonne am Mittage im Zenit steht und Zarathustra seinen Entschluss gefasst hat, wie er unter die Menschen gehen will, ist nicht zufällig, sondern deutet darauf hin, dass Zarathustra eine richtige Entscheidung getroffen hat. Dies stellt auch Pieper fest:

»Daß Zarathustra mit diesem Entschluß auf dem richtigen Weg ist, wird durch zwei Symbole angedeutet, die auf die Selbstüberwindung hinweisen. Das eine ist der Mittag. Als Zarathustra mit sich im reinen war, stand die Sonne im Mittag: der Mittag steht für die halyonische Mitte, für den Augenblick, in welchem die Gegensätze sich im Gleichgewicht halten

9 Vgl. zu der Wortbedeutung von *unerhört*: *erhören* (*unerhört*) in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 289.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 27.

und eine Einheit bilden. [...] Das zweite Symbol sind Zarathustras Tiere, die ihn auf sich aufmerksam machen. [...] Adler und Schlange symbolisieren das gleiche wie der Mittag: eine Einheit von Gegensätzen, eine Einheit, in der die Gegensätze nicht unterschiedslos verschwinden, sondern bewahrt bleiben. Der Adler, das stolzeste Tiere, das sich in die Lüfte als die Dimension der Höhe zu schwingen vermag, steht für die Vernunft, den Geist. Die Schlange als das klügste Tier, dessen Lebensraum die Erde, die Dimension der Tiefe ist, steht für den Leib, die Materie. Was beiden Tieren trotz der Verschiedenheit ihrer Art der Fortbewegung gemeinsam ist, ist deren Kreisförmigkeit. Der Adler kreist durch die Lüfte und die Schlange ringelt sich.«²

Abermals verlangt es Zarathustra nach einer Einheit der Gegensätzlichkeiten. Wie schon mit der Dynamik zwischen Licht und Schatten deutlich wurde, der Widmung *für Alle und Keinen*, so fordert Zarathustra auch hier, den Widerspruch als Einheit zu denken:

»Aber Unmögliches bitte ich da: so bitte ich denn meinen Stolz, dass er immer mit meiner Klugheit gehe!

Und wenn mich einst meine Klugheit verlässt: — ach, sie liebt es, davonzufliegen! — möge mein Stolz dann noch mit meiner Thorheit fliegen!«³

Zu dieser Passage findet sich im Nachlass Nietzsches in der Zeit zwischen November 1882 bis Februar 1883 folgende Stelle:

»Zuweilen will ich von dir: daß du klug seist von Grund aus und daß du stolz seist von Grund aus: dann wird dein Stolz immer deiner Klugheit zur Seite gehen. Du wirst die Pfade der Thorheit gehen: aber ich beschwöre auch deine Thorheit, daß sie den Stolz zu ihrem Geleit immer nehme. Willst du aber thöricht sein — — —«⁴

Auch in diesem Fragment ist der Versuch, die Klugheit über den Stolz mit der Torheit zu verknüpfen gegenwärtig. Im Unterschied zum Nachlass lässt Zarathustra in *Also sprach Zarathustra* überdies auch erkennen, dass seine Bitte eine unmögliche ist. Diese Unmöglichkeit in seiner Bitte bezieht sich nicht lediglich auf den konkreten Gedanken zu Klugheit und Torheit, sondern illustriert darüber hinaus insgesamt die Situation Zarathustras: Sein Handeln und Vorhaben innerhalb seines Werkes, der Versuch, den Anderen mit seiner Lehre zu affizieren, ist ein unmöglicher. Trotzdem erbittet er etwas Unmögliches, er wird nicht müde, auch das Udenkbare zu denken. Es zeigt sich daher auch

2 Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 95–96.

3 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 27–28.

4 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4 [234]* (KSA 10), S. 177.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 574 und das Oktavheft N V 8, S. 58 zu Beginn; in dieser Passage der Handschrift finden sich einige Streichungen, die zum Teil auf eine Überarbeitung bereits während des Schreibens hinweisen, da sie nicht überschrieben sind, sondern die Veränderungen im weiteren Verlauf der Zeile stattfinden. Wobei ebenso Streichungen vorhanden sind, bei welchen die Korrektur über das Wort geschrieben worden ist; hier muss offen bleiben, ob diese ebenfalls recht unmittelbar im Schreibprozess stattfanden oder ob sie mit einer zeitlichen Zäsur erfolgten. Da es scheint, als sei kein anderer Stift bei der Korrektur zum Einsatz gekommen, ist es durchaus möglich, dass auch jene Streichungen noch im Schreibprozess erfolgten, vielleicht nicht genauso unmittelbar wie jene, die nicht überschrieben sind, aber dennoch recht zeitnah.

wieder, dass es nicht primär das Ziel ist, welches entscheidend ist, sondern der Weg dorthin, der sowohl das Scheitern als auch das Gelingen enthalten kann, die eigentliche Bedeutung enthält. Indem Zarathustra um etwas Unmögliches bittet, ermutigt er auch, über diese einzelne Bitte hinaus nach der Unmöglichkeit zu greifen und sich zu bemühen, diese zu erreichen; und zwar auch dann, wenn das Scheitern abzusehen ist.

Im zehnten Teil der *Vorrede* wird folglich der reflektierte und konkretisierte Ausgangspunkt des Untergangs Zarathustras dargelegt. Die Widersprüche, so konstatiert auch Pieper, werden als polare bzw. dialektische Gegensätze verstanden und nicht als dualistische festgeschrieben, wie dies in der abendländischen Philosophie zuvor üblich war.⁵ Darüber hinaus wird allerdings auch deutlich, dass Zarathustra, der sich einst in die gefährvolle Höhe des Gebirges wagte, nun bemerkt: »Gefährlicher fand ich's unter Menschen als unter Thieren, gefährliche Wege geht Zarathustra.«⁶ Auch in der Vorstufe findet sich die Gefahr, die unter den Menschen lauert. Im Oktavheft N V 8 ist zu lesen: »Denn es ist gefährlich unter Menschen.«⁷ Wobei die Handschrift eine Bearbeitung der Wortstellung aufweist, so heißt es umgestellt also *Denn gefährlich ist es unter Menschen*, wodurch die Gefahr mittels des Adjektivs *gefährlich* weiter nach vorne in den Satz gerückt wird. Wurde also zu Beginn der Analyse der *Vorrede* der Aufstieg als ein gefährvoller beschrieben, so ist an dieser Stelle des Drucktextes anzumerken, dass der Abstieg zu den Menschen, insbesondere die Konfrontation mit den Menschen, für Zarathustra gerade nicht bedeutet, in eine traute, sichere Sphäre zurückzukehren. Dies wäre allenfalls dann denkbar, wenn er keine neue, unerhörte Weisheit mit sich führte, die das Selbstverständnis der Menschen in Frage stellen wird. Zarathustra aber wird als provokanter Prophet nach Mitschaffenden suchen, die sich von der etablierten Lebens- und Verhaltensstruktur lossagen werden und wollen, um aus sich selbst heraus etwas Neues zu schöpfen; damit sie dann wiederum einander auf einer anderen Ebene begegnen können. Das ehrliche Kommen zum Anderen setzt demnach voraus, sich selbst überwunden zu haben, sofern es noch um die Abhängigkeit vom Urteil eines Anderen geht. Es ist notwendig, *für-sich-seiend* sein zu können, will man mit dem Anderen jenseits der *mauvaise foi* interagieren.

Zarathustra hat am Ende der *Vorrede* einen ersten Schritt hierzu bereits bewältigt: Schließlich hätte er sich auch von den ersten Begegnungen beeinflussen und von seinem eigenen, individuellen Weg abbringen lassen können. Er hätte sich vom Heiligen im Wald zum Frommen bekehren lassen können und fortan die Illusion der Vollkommenheit in einem göttlichen *nicht-Ich* suchen können. Er hätte nach dem Missverstehen der Menge resigniert aufgeben und zurück in seine vertraute Einsamkeit fliehen können, um ebenso ein ewig Einsamer zu werden wie der Heilige im Wald. Auch hätte er vom Tod des Seiltänzers, der an der Überwindung so dramatisch scheiterte, tief getroffen und sein eigenes Scheitern prophezeit sehen können; dies hätte ihn abermals in die Einsamkeit zurückführen oder aber in die Arme der Herdenmenschen als einer von ihnen treiben

5 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 101.

6 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 27.

7 Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 32 und das Oktavheft N V 8, S. 85.

können. Oder ihn hätte die Drohung des Possenreißers ängstigen können, mit der er sich konfrontiert sah. Auch die gesteigerte Drohung der Totengräber hätte ihn von seinem Weg abbringen können. Oder aber der zweite Einsiedler, der den Anderen lediglich als Mittel zum Zweck betrachtet, hätte die Aussichtslosigkeit seines Unterfangens für Zarathustra derart greifbar werden lassen können, dass er dieses nicht weiter hätte verfolgen wollen.

Doch trotz all dieser Begegnungen mit Anderen, die ihn auf unterschiedlichste Weise zu beeinflussen suchten, die ihn bewerteten und ihm Prognosen über sein dem Anschein nach unausweichliches Scheitern darboten, verfolgt Zarathustra seinen Weg unbeirrt weiter. Denn es ist sein Weg. Daher ist es auch folgerichtig, dass er am Ende der *Vorrede* seinen Entschluss mit sich selbst, in seiner internen, *für-sich-seienden* Sphäre »bespricht« und fasst. Zarathustra geht zwar nicht als personifizierter *Übermensch* aus der *Vorrede* hervor, aber zumindest als selbstbestimmtes Individuum, das seinerseits mehr und mehr an dem Versuch arbeiten kann, auch wirklich zum Anderen zu gelangen. Jedoch, das wird sich im Textverlauf weiterhin zeigen, bedarf es hierzu eben zweier Individuen, die sich als gleichwertige Gefährten begegnen können, ohne den Anderen in irgendeiner Form instrumentalisieren zu wollen. Diese zu finden bzw. zu schaffen wird Grundlage für die gelingende Vermittlung sein und schwierigster Teil des Unterfangens Zarathustras; denn sobald die Anderen ihm wiederum gänzlich zustimmen wollen, besteht die Gefahr, dass sie sich zu den *höheren Menschen* des vierten Teils gesellen, die letztlich auch nichts weiter suchen, als einen Erlöser, der ihnen das *An-sich-sein* bestätigt, das sie sich selbst zu haben wünschen. Diese wiederum sind keine individuellen *für-sich-seienden* Entitäten, die akzeptiert hätten, dass es einen Bereich ihres Seins und Werdens gibt, den sie selbst nicht fassen können: Wären sie bereits solche Individuen, dürften sie nicht länger danach trachten, diesen Bereich ihrer Existenz, der sich ihrem Machtbereich entzieht, zu besitzen. Sie müssten über dieses Bedürfnis hinaus sein, es also überwunden haben. So wäre dann zwar der Mangel noch immer vorhanden, jedoch könnte dieser nun auf einer anderen Ebene befriedigt werden: Das Verlangen nach einem Anderen, nicht um des eigenen *An-sich-seins* habhaft zu werden, sondern eben um einen Anderen auch in der Tiefe dessen Seinsstruktur berühren und ahnen zu können, könnte dann versucht werden, zu stillen, sobald der Blick des Anderen nicht mehr erobert werden soll. Solange dies das Ziel ist, geht es dem Einzelnen um nichts weiter als um das eigene Selbst. Die gelingende Interaktion mit einem Anderen enthält nicht zuletzt auch die Kunstfertigkeit, den Anderen und dessen mögliche Kritik nicht zu ignorieren, zugleich jedoch auch, das Urteil des Anderen nicht als Beurteilung für das Besitzen des eigenen gewollten *An-sich-seins* zu instrumentalisieren.

2.17 Nachrede zur Vorrede Zarathustras

Nach dieser ersten Analyse des Textes sei bereits eine Vermutung hinsichtlich des gesamten Textes angestellt, die in der bisherigen Interpretation schon angeklungen ist, da davon auszugehen ist, dass innerhalb der *Vorrede* die Inhalte, schon bedeutet sind. Die Reden der folgenden vier Teile stellen das in der *Vorrede* bereits Enthaltene weiter zur Exposition und zeigen darüber hinaus weitere Situationen, die den Versuch der Entäußerung des Innersten aufzeigen. Das Individuum Zarathustra bemüht sich fortwährend, den

Anderen, das Fremde, zu erreichen. Die Grenze, das Trennende soll überwunden werden, ohne jedoch die Differenz gänzlich aufzulösen, denn das wiederum widerspräche der Individualität des Einzelnen. Erst im vierten und letzten Teil wird sich Zarathustra dessen gewahr, was ihn selbst noch an der Selbstüberwindung hemmt, nämlich das Mitleiden mit dem *letzten Menschen*. Doch auch dies ist bereits in der *Vorrede* abzulesen, denn hier ist es u. a. die Stunde, in der seine Zuhörer auch das Mitleid überwinden, die Zarathustra herbeisehnt.¹

In diesem Text Nietzsches sind die philosophischen Konzepte der *ewigen Wiederkunft des Gleichen* sowie auch der *Übermensch* und der *Wille zur Macht* thematische Schwerpunkte, keine bedeutungslose Nebenschauplätze. Zumal es gerade mit dem *Übermenschen* um die Frage des Anderen geht; nämlich darum, was Zarathustra als allgemeines und zugleich höchst individuelles Ziel des Menschen setzt. Diese Setzung erfolgt sowohl für Zarathustra selbst als auch für jedweden Anderen. Ebenfalls bezieht sich der *Wille zur Macht* auf den Anderen, da hierin eine Haltung zum Anderen deutlich wird: Wenn der *Wille zur Macht* als gegeben angesehen wird, bedeutet dies für die Einzelnen, dem Anderen stets im Kampf oder im Krieg zu begegnen, um jeweils die eigene Setzung zu behaupten. In diesem Widerstreit untereinander dringt die Individualität durch, denn nur dann, wenn Differenzen vorliegen, kann es zu einem Kampf um die Setzungsherrschaft kommen. Die Auseinandersetzung und das Wollen einer solchen schließen zugleich auch die Differenz von *Du* und *Ich* ein. Demnach sind auch die inhaltlich-philosophischen Überlegungen von erheblicher Relevanz für die hier zu erörternde Fragestellung. Insbesondere führt die *Vorrede* dem Leser jedoch vor Augen, welche Anstrengungen und Mühen Zarathustra unternimmt, um ein Gelingen der Kommunikation zu ermöglichen. Dieses Gelingen vollzieht sich allerdings in der *Vorrede* nicht; dort zeigt Zarathustra lediglich eine Strategie seines Vorgehens auf. Er plant seinen Versuch, zum Anderen zu gelangen, indem er nicht nur seine Reden stilistisch interessant gestaltet, sondern auch den Kreis der Zuhörer zuvor festlegt. Hierin liegt bereits die Einsicht, dass es nicht bloß an Zarathustra selbst liegt, ob der Vermittlungsakt gelingen mag, sondern auch an dem Empfänger der Worte Zarathustras.

Mit der *Vorrede* kann allerdings noch nicht ausgesagt werden, wie es am Ende des Textes um das Ge- oder Misslingen der Verständigung bestellt ist; der Verlauf und die Problemfelder des Textes sind jedoch aus der *Vorrede* abzulesen. Der Text kreist um die Frage, wie etwas, das als einzigartig und höchst individuell gesetzt worden ist, allgemein vermittelt werden kann – jene Frage ist bereits vor der *Vorrede* gestellt worden, nämlich im Untertitel *für Alle und Keinen*. Zarathustras Sehnsucht, dies zu vermitteln, scheint eine Unmöglichkeit geradezu zu implizieren. Wobei auch dies fraglich ist: Muss Zarathustra, wenn der Inhalt seiner Vermittlung die Individualität ist, überhaupt eine Lehre vermitteln, und zwar eine detaillierte? Oder ist es in diesem Zusammenhang nicht viel entscheidender, ob er eine Bewegung anstößt, aus der sich dann ein individueller Weg gestalten kann? Ist dieser Weg, die Unabhängigkeit vom Blick des Anderen, möglicherweise die Voraussetzung, dem Anderen fernab der *mauvaise foi* zu begegnen, um die Kluft zwischen *Ich* und *nicht-Ich* zu überwinden, d. h. Zarathustras Sehnsucht nach einer *Freundschaft*, die mehr als Kameradschaft darstellt, zu erfüllen?

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 16.

V Die Reden Zarathustra's: Die ausgewählten Reden des ersten Teils

1 Vorbemerkung

Die Auswahl der einzelnen Reden erfolgt insbesondere danach, bestimmte Rollen, in denen *Ich* und *nicht-Ich* sich begegnen können, zu betrachten. Diese konkreten Begegnungen werden auch dazu beitragen, zu eruieren, ob die aufgestellte These, Zarathustra suche eine Ebene, welche die aufrichtige Begegnung mit dem Anderen als *für-sich-seiendem* Wesen ermöglicht, obwohl das fremde *Für-sich-sein* nicht auf dieselbe Weise erblickt werden kann wie das *An-sich-sein* des Anderen, sondern lediglich in der Situation des Erblickt-werdens erlebt wird, zutreffend sein kann. Mit der hier aufgestellten These wird außerdem behauptet, diese Ebene könne nur dann erreicht werden, wenn zwei souveräne Individuen sich treffen, die zumindest einen Teil ihres menschlichen Seins bereits überwunden haben, nämlich die Gier danach, den Blick des Anderen zu besitzen, um die Macht über das eigene *An-sich-sein*, d. h. auch, über das über sie festgesetzte Urteil, zu erlangen.

Dennoch bedeutet das Leben auch für diese souveränen Individuen weiterhin, mit einem Mangel behaftet zu sein; sie trachten lediglich nicht mehr danach, den Anderen zu erobern und zu besitzen, um den Mangel zu kaschieren. Der Mangel selbst enthält nämlich auch stets unser Streben und damit das Lebendige im Leben, ist somit unabdingbar für eine *für-sich-seiende* Entität. Die souveränen Individuen empfinden den Mangel, das eigene *An-sich-sein* aufgrund der *für-sich-seienden* Seinsstruktur nicht erblicken zu können, anders; sie haben akzeptiert, dass in der Wahrnehmungssphäre des *für-sich-seienden* Anderen eine Seinsstruktur ihrer Existenz erscheint, die sie nicht gänzlich bzw. gar nicht erfassen und beherrschen können. Der Mangel, der in jenen souveränen Individuen wohnt, ist jener Mangel, den ein soziales Wesen, das sich selbst als flüchtige, wandelnde, sich nichtende und entwerfende Existenz verstanden und akzeptiert hat, in einer Einsamkeit verspürt: Der Mangel auf dieser Stufe manifestiert sich also in der Sehnsucht nach einer aufrichtigen Begegnung mit einem Anderen; es handelt sich nicht mehr um die Sehnsucht nach dem Anderen, um das eigene Selbst zu bestätigen.

Für den ersten Teil fiel die Wahl vor dem genannten Hintergrund auf drei Reden: *Vom Lesen und Schreiben*, *Vom Krieg und Kriegsvolke* sowie auf *Vom Freunde*. Wir werden dem Anderen als Leser und Schreiber begegnen, als Freund und als Feind und die Kommunikation zwischen den Entitäten betrachten. Außerdem seien abschließend die letzte Rede des ersten sowie die erste Rede des zweiten Teils auf mögliche Haltungsänderungen gegenüber dem Anderen seitens Zarathustras untersucht.

2 Der Andere als Leser: *Vom Lesen und Schreiben*

2.1 Das reziproke Verhältnis zwischen Autor, Text und Leser

Zarathustra richtet sich in dieser Rede zunächst direkt an seine Zuhörer, jedoch offenbart sich diese Wendung nicht bereits zu Beginn der Rede durch eine explizite Ansprache der Brüder, wie dies in manch anderen Textpassagen der Fall ist. Zwar enthält der zweite Satz der Rede den Imperativ »Schreibe mit Blut [...]«,¹ doch dies impliziert nicht zugleich auch, dass hier ein konkreter Anderer angesprochen ist, auch das Wort *du*, welches an

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 48.

diesen Imperativ, dem ein Doppelpunkt folgt, anschließt, muss nicht gleichzeitig den Anderen als Zuhörer einer Rede bedeuten. Es wäre hier durchaus auch denkbar, dass die Figur Zarathustra sinnierend zu sich selbst spricht. Dass hier trotzdem der erste Eindruck dahingehend tendiert, eine Rede an einen Anderen anzunehmen, liegt daran, dass *Vom Lesen und Schreiben* unter den Titel *Die Reden Zarathustra's* fällt. Außerdem wird im ersten Teil der Erwartungshorizont zunächst noch kreierte, die Form des Textes ist relativ stabil und so wird die Annahme, dass Zarathustra hier zu einem Zuhörerkreis spricht, im weiteren Textverlauf auch explizit erfüllt: »Ich empfinde nicht mehr mit euch [...]«.² Im weiteren Verlauf dieser Rede wendet sich Zarathustra an die Anderen, zu welchen er sich in Differenz setzt: »Ihr seht nach Oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt. Und ich sehe hinab, weil ich erhoben bin.«³

Somit kann also erstens festgehalten werden, dass der Andere als Zuhörer in dieser Rede innerhalb der Erzählebene angesprochen ist. Der Andere, den Zarathustra hier anspricht, ist der Andere, welcher der Figur Zarathustra im Text ebenfalls als andere Figur begegnen kann und begegnet. Ob diese Begegnung nun wiederum unaufrichtig ausfallen mag oder jenseits der *mauvaise foi* stattfinden kann, ist hierfür noch nicht entscheidend, da es hier primär um die unterschiedlichen Ebenen des angesprochenen Anderen geht.

Denn zweitens ergibt sich bereits aus dem Untertitel, dass es sich bei *Also sprach Zarathustra* um ein Buch handelt, d. h. der Andere als konkreter Leser ist ebenfalls angesprochen bzw. angeschrieben. Hier vermischt sich nicht bloß durch die Thematik des Lesens und Schreibens die Mündlichkeit mit der Schriftlichkeit; es wird darüber hinaus auch der reale Andere, der diese Rede Zarathustras liest, in den Text einbezogen. Denn wenn Zarathustra, die Figur eines Buches, das für Alle und Keinen gedacht ist, in einer Rede an seine figürlichen Zuhörer wissen lässt: »[...] ich hasse die lesenden Müssiggänger«,⁴ so ist in diese Worte auch der reale, aktuelle Leser integriert.

In dieser Rede Zarathustras wird der reale Leser explizit in den hinein Text gezogen, ohne dass dies wiederum durch eine Aussage der Figur geschieht, welche die Figur selbst aus dem Erzählkontext entzöge: Zarathustra bleibt Figur, er tritt nicht hervor und hält plötzlich einen Monolog, der sich direkt an den Leser wendet und die Handlung des Textes in den Hintergrund verschiebt, solange der Monolog aktiv ist. Durch das konsequente Verweilen der Figur im Text, wird diese nicht der textlichen Ebene entrückt; die Ebenen bleiben somit einerseits unberührt, andererseits wird aber gerade durch diese Thematik und die Wendung einer Figur an den Leser auch außerhalb des Textes offenbar, dass es keine Trennung zwischen Text und Außer-Text gibt: Wer sich auf einen Text einlässt, wird Teil dieses Textes. Wir können uns, sobald wir den Text betreten haben, nicht mehr von diesem isolieren. Durch das Verharren im Rahmen der Texthandlung und der dennoch stattfindenden Ansprache desjenigen, der außerhalb dieses Textes steht, gelingt es, die Verwobenheit von Text und Außer-Text nicht nur theoretisch zu erörtern, sondern greifbar vorzuführen: Die Verbundenheit wird nicht bloß erzählt, sondern sie vollzieht sich.

2 Ebd., S. 48.

3 Ebd., S. 48.

4 Ebd., S. 48.

Demnach ist auch festzuhalten, dass der reale Leser durchaus von Zarathustras Kritik getroffen sein kann: Handelt es um einen lesenden Müßiggänger, so wird er diese bedeutungsvolle Passage übergehen, er wird überhaupt nicht registrieren, dass er, obwohl er nicht in den Worten des Buches, welches er in den Händen hält, als konkrete Figur auftritt, im Text gegenwärtig ist. Folglich wird jenem müßiggehenden Leser auch entgehen, dass hier nicht lediglich seitens der Figur Zarathustras der Versuch unternommen worden ist, eine Begegnung einzuleiten, sondern dass der Autor selbst an dieser Stelle bei genauem Hinschauen deutlich aufzeigt, dass auch er in diesem Text enthalten ist und über diesen Text wiederum Autor und Leser in eine Interaktion miteinander treten können.

In dieser Rede spielt jedoch nicht bloß Verbundenheit eine Rolle, sondern die Differenz. Zarathustra betont im Folgenden sehr deutlich, dass er sich von den Anderen unterscheidet. Er sieht sich als bereits erhoben an, er setzt sich von den Anderen, den Herdenmenschen, ab. Er lacht über sie, er möchte nicht in dieser menschlichen Gewitterwolke schwer am Leben tragen wie es die Anderen tun.⁵ Es griffe zu kurz, verstünde man hierunter nur die Differenz zwischen jenen, die noch der Herde angehören und keinen Versuch unternehmen, sich selbst zu überwinden und jenen, die sich – gleichsam dem Seiltänzer – hoch hinaus wagen, auch auf die Gefahr hin, gänzlich unterzugehen im Sinne der eigenen Vernichtung. Natürlich bezieht sich der Redner hier insbesondere auf die Herdenmenschen, die ihr kleines Glück in ihrem beschaulichen, alltäglichen Leben suchen, doch schließt der Aspekt der Differenz, der hier dargestellt wird, jene Differenz ein, welche generell zwischen Individuen notwendig ist. Zarathustra strebt nicht nach Identität mit einem, der sich ebenfalls zu den Erhobenen zählen könnte. Es darf wohl durchaus behauptet werden, dass es bzgl. Differenz und Verbundenheit – analog zu Distanz und Nähe – auf eine Widerspruchseinheit hinausläuft: Die Differenz ist unabdingbar, um Individualität zu erlangen. Individualität wiederum ist die Voraussetzung dafür, dass ein Mensch überhaupt als emanzipiertes, eigenständiges Wesen einem Anderen begegnen kann und Verbundenheit sowie Nähe empfinden, empfangen und geben kann. Wenn folglich davon gesprochen wird, dass sowohl der Autor als Urheber und Verfasser eines Textes als auch der Leser dieses Textes *und* darüber hinaus auch die Figuren innerhalb dieses Textes bzw. der Text selbst miteinander verbunden sind, so ist dies nur eine Seite; die Differenz die andere.

Die Verbindung zwischen Text und Realität, insofern als der Text nicht lediglich gelesen und betrachtet werden kann, sondern ein lebendiger Teil des Lebens ist, wird zu Beginn der Rede deutlich, da Zarathustra das Blut mit dem Schreiben in Verbindung setzt:

»Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist.«⁶ Auf diesen Satz hin wird bereits die Distanz bzw. die Differenz eines *Ichs* zu einem *nicht-Ich* angesprochen, auch in Verbindung mit der Lebendigkeit, die das Blut symbolisiert, denn weiter heißt es: »Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen: ich hasse die lesenden Müßiggänger.«⁷

5 Vgl. ebd., S. 48–49.

6 Ebd., S. 48.

7 Ebd., S. 48.

In diesen beiden zitierten Sätzen, auf die auch die vorangehende Betrachtung bereits einging, ist die Rede schon vorgezeichnet. Zarathustra wird weiter ins Detail gehen, er wird die Herdenmenschen konkreter ansprechen, er wird deren Leben kritisieren und er wird über den *Geist der Schwere* zum *tanzenden Gott* gelangen, doch schon zu Anfang der Rede ist sowohl sein Standpunkt bzgl. des Lesens und Schreibens klar als auch sein Anliegen. Zarathustra ist hier bemüht, etwas Lebendiges zu vermitteln: Wenn jemand mit Blut schreibt, so schreibt er mit einer Flüssigkeit, die unmittelbar mit dem Leben verbunden ist. Zudem ist das Herz keine fernliegende Assoziation zu Blut; und die Rolle des Herzens ist im Zarathustra-Kontext keine geringe. Derjenige also, der mit Blut schreibt, schreibt mit seinem Leben. Er verwendet außerdem einen Teil seines Körpers, um etwas zu schreiben, denn schließlich ist die blutige Tinte etwas, das er von sich nimmt, um es auf Papier zu bannen. Darüber hinaus verbindet Zarathustra nun einen weiteren Punkt, denn wer mit Blut schreibt, so heißt es weiter, der erfahre, dass Blut Geist sei. Es liegt hier also abermals eine Verbindung zweier dem Anschein nach gegenteiliger Pole vor: Das Blut auf der einen Seite als Symbol des leiblichen Lebens und der Geist als Aspekt einer dem leiblichen – zumindest bei einer dualistischen Vorstellung des *Leib-Seele-Dualismus* – Sein enthobenen Sphäre. Wenn jedoch der mit Blut Schreibende nun erfährt, dass Blut Geist ist, so sind beide Bereiche zunächst äquivalent. Allerdings sollte diese Entsprechung wiederum nicht als Identität missverstanden werden, denn Zarathustra leugnet keineswegs eine geistige Existenz; er erkennt lediglich nicht an, dass sich der Geist vom Leib abspalten und ohne diesen bestehen kann.

Außerdem verweist Zarathustra in seiner Rede abermals darauf, dass der Weg zum Anderen kein einfacher ist, denn es sei schließlich nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen. Doch genau dies, das geht aus dem ersten Satz der Rede hervor, ist das Geschriebene, das Zarathustra liebt: »Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt.«⁸ Über diesen Satz schreibt Caspar Battegay in *Das andere Blut*, der Sinn von diesem bleibe auch dann, wenn man den übrigen Text hinzuzöge, dunkel.⁹ Allerdings verweist er aufgrund der Gleichung von *Blut* und *Geist* auf eine wirkmächtige Vorstellung der Moderne, nach welcher das Schreiben an das Blut und an das Opfer des Blutes gebunden sei, um die Erfahrung von Wahrhaftigkeit zu vermitteln.¹⁰ Zarathustra hat somit also nicht nur eine bestimmte Erwartungshaltung an den Anderen als Leser, nämlich dass dieser das schwierige Unterfangen, fremdes Blut zu verstehen wagen und nicht als passiver Textkonsument verharren solle, sondern auch eine solche an den Verfasser. Außerdem liegt seinen Erwartungen an den Leser und den Verfasser möglicherweise jene von Battegay erwähnte Vorstellung der Moderne zugrunde, welche das Opfer zur Vermittlung von Wahrhaftigkeit fordert. Über Zarathustras Weg und sein Verhalten ist durchaus auch auszusagen, dass er ein Opfer, konkret im vierten Teil auch als das *Honig-Opfer* benannt, darbringt. In seinem Versuch, sich dem Anderen zu nähern, entäußert er sich nicht bloß in einer harmlosen Belanglosigkeit; sein Sprechen scheint vielmehr gar existentieller Natur zu sein.

8 Ebd., S. 48.

9 Vgl. Battegay, Casper: *Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930*. Köln 2001 (*Reihe Jüdische Moderne*. Band 12. Hg. von Bodenheimer, Alfred und Picard, Jacques), S. 269.

10 Vgl. ebd., S. 269.

Zarathustra selbst wiederum liebt den Text, der auch den Verfasser, nämlich dessen Blut – und somit auch dessen Geist – enthält. Zarathustra fordert beim Schreiben ein Opfer des Schreibenden, denn um an das eigene Blut zu gelangen, erfordert es eine Verletzung. Sich selbst zu verletzen heißt wiederum, etwas zu überwinden, in diesem Falle einen Schmerz. Hierdurch wird auch illustriert, dass der Akt der Entäußerung, der Mitteilung, kein oberflächlicher Akt ist, sondern den sich Entäußernden fordert. Denn die Überwindung eines Schmerzes, das Erbringen eines Opfers, das sich-Entäußern, das Schreiben ist – in Zarathustras Forderung – verbunden mit Anstrengungen, Mühen und eben der Bereitschaft, über sich selbst hinaus zu gehen. Es wäre somit folgerichtig, zu behaupten, Zarathustra hasse auch die schreibenden Müßiggänger. Allerdings fällt im Text auf, dass er sich der schreibenden Ebene positiv zuwendet, indem er explizit sagt, was er an Geschriebenen liebe, während er sich der lesenden Ebene dergestalt zuwendet, seine Abneigung gegenüber den lesenden Müßiggängern kundzutun. Daraus kann zwar auch jeweils das Umgekehrte geschlossen werden, nämlich dass er den nicht-müßiggehenden Leser nicht hasst und dass er das Geschriebene des Schreibenden nicht liebt, wenn es nicht mit Blut geschrieben worden ist; dennoch ist der Hass direkt und explizit in dieser Formulierung auf den Leser gerichtet, die Liebe bezieht sich auf den Schreibenden. Insofern könnte überlegt werden, ob Zarathustra tendenziell den Akt des Schreibens dem Akt des Lesens vorzieht, da ersterer ein Werk hinterlässt. Die im Text vorliegende Äußerung lässt zumindest vermuten, dass dem Schreiben als scheinbar aktiverem Part tendenziell eher das Wohlwollen Zarathustras zufällt. Jedoch darf diese Tendenz nicht darüber hinwegtäuschen, dass es durchaus aktive, schöpferische Leser geben kann, deren Aktivität und Schöpferum das eines müßiggehenden Verfassers, der nicht in Blut schreibt, übersteigt. Außerdem sind Lesen und Schreiben miteinander verwoben, folglich ist auch der aktive Leser notwendig. Zarathustras harsche Kritik, der Unterschied in der Umschreibung seiner Liebe zu einem bestimmten Geschriebenen und seinem Hass zu einem bestimmten Lesertypus rühren wohl insbesondere daher, dass der Leser auch das mit Blut Geschriebene vernichten kann: »Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser — und der Geist selber wird stinken.«¹¹ Dieser Gedanke findet sich bereits in den nachgelassenen Fragmenten, genauer gesagt in Z I 1, einem Quartheft aus der Zeit 1882 bis 1885, in welchem u. a. Aufzeichnungen zum ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* enthalten sind. Dort lautet die Formulierung dieses Gedankens: »Wer ›den Leser‹ kennt, schreibt gewiß nicht mehr für Leser — sondern für sich, den Schreiber.«¹² Anders als in der gedruckten Version von *Also sprach Zarathustra* ist hier zwar nicht der Gestank des Geistes genannt, doch wird in diesem Fragment die Richtung des Schreibens aufgezeigt. In *Also sprach Zarathustra* heißt es lediglich, derjenige, der den Leser kenne, tue nichts mehr für diesen; in der vorliegenden Notiz aus dem Quartheft wird zwar auch gesagt, es werde gewiss nicht mehr für Leser geschrieben, wenn man diese kenne, aber darüber hinaus werde für sich, also für den Schreiber selbst, geschrieben. Hierdurch wird ein Aspekt betont, der in der

11 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. , S. 48.

12 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 162* (KSA 10), S. 72. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 33.

Druckfassung nicht mehr in dieser Form hervorgehoben wird, obwohl er sich im gesamten Text findet: Das Vermögen, *für-sich-sein* zu können, ohne auf den Anderen und dessen Urteil angewiesen zu sein. Doch geht es weder Zarathustra noch Nietzsche darum, eine Isolation des Schreibers zu fordern; das Vermögen, *für-sich-sein* zu können ist lediglich eine Voraussetzung dafür, dem Anderen begegnen zu können, d. h. es kann nicht Ziel des Schreibers sein, sich gänzlich von der Interaktion mit Anderen abzuspalten. Daher könnte gemutmaßt werden, Nietzsche wollte zu diesem frühen Zeitpunkt des Textes nicht eine Lesart befördern, die eine unüberwindbare Grenze zwischen dem schreibenden *Ich* und dem lesenden *Du* aufstellt, weshalb der diesen Zusatz, der Schreiber schreibe nur noch für sich, nicht in *Also sprach Zarathustra* übernommen hat. Schließlich geht es ihm auch an dieser Stelle noch immer um den Versuch der Kommunikation. Auch beim Lesen und Schreiben zeigt sich wieder der Drahtseilakt: Der Schreiber muss sich emanzipieren vom Leser, insbesondere von jenen Lesern, die dem Müßiggang frönen. Ebenso muss der Leser sich aus der passiv-konsumierenden Rolle befreien, sich selbst aktivieren und als ebenso unabhängiges Individuum einen Text lesen und erfahren, um eine Situation für das Lesen und Schreiben zu schaffen, die für beide Seite bereichernd werden kann.

Die gesamte Rede weist allerdings eine Tendenz dahingehend auf, dass Zarathustra sich vom Anderen trennt, so fühlt er nicht mehr mit den Anderen, er beschreibt sich selbst als auf einer anderen Ebene in der Höhe befindlich. Stünde außerdem noch im Text, der Schreiber schreibe nur noch für sich, sobald er den Leser kenne, dann steigerte dies den Eindruck noch weiter, Zarathustra propagiere hier eine einsame Lebensform. Doch ist Zarathustra kein Eremit, der die Einsamkeit sucht. Ebenso wenig ist er ein Mensch, der bloß in der Geselligkeit sein Heil zu finden scheint. Beide Pole gilt es, zu leben und zu verbinden, wobei diese Verbindung nicht gleichbedeutend ist mit einer harmonischen Auflösung der Widersprüchlichkeit.

Die Abkehr des Schreibers vom müßiggehenden Leser ist auch ohne den Zusatz aus dem Nachlass in *Also sprach Zarathustra* ersichtlich: Der müßiggehende Leser, der keinerlei Anstrengung und Mühen beim Lesen aufbringt, sondern lediglich passiv aufnimmt wie ein hohles Gefäß, für das es letztlich keine Rolle spielt, mit welchem Inhalt es gefüllt wird, zerstört auch das schöpferischste und kreativste Werk, weshalb der Geist durch diese Leser zu stinken beginnt. In diesem Zusammenhang wird allerdings auch die gegenseitige Abhängigkeit von Autor und Leser deutlich. Auch klingt, da Zarathustra im Drucktext eben gerade nicht sagt, der Schreiber schreibe nur noch für sich selbst, Zarathustras Sehnsucht nach dem Anderen, der sein Geschenk, seine Weisheit, annimmt, in diesen Zeilen erneut an. Wenn der Andere als Leser, weil er keine Bereitschaft in sich trägt, sich mit dem Gelesenen auseinanderzusetzen, das mit Blut Geschriebene zerschlägt, dann scheint es, als sei auch das Opfer, der Akt der Selbstüberwindung desjenigen, der in seinem Blute schrieb, zerschlagen worden. Damit kommt dem Leser eine nicht unerhebliche Macht zu; und wenn diese Macht vom Leser aus Faulheit, Müßiggängertum oder schlichter Ignoranz missbraucht wird, so ist es klar, warum Zarathustra primär den Leser angreift und nicht den Verfasser. Wenn der Verfasser etwas ohne Blut schreibt, so ist es irrelevant, ob ein müßiggehender Leser das Geschriebene nicht adäquat zu schätzen und zu lesen weiß. Liest ein solcher Leser jedoch etwas, das jemand

mit seinem Blute niedergeschrieben hat, so wird etwas, das möglicherweise als erhaben bezeichnet werden könnte, unter Umständen zerstört. Hierfür mag nicht ein einzelner, müßiggehender Leser genügen, doch, so prophezeit Zarathustra, noch ein Jahrhundert Leser und der Geist beginne, zu stinken. Es findet eine konstante Zersetzung des mit Blut geschriebenen Wortes statt; gleichsam einem parasitären Verfall.

Der Satz *Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser* enthält nicht lediglich eine trotzig Haltung des Autors, der sich aus Enttäuschung über den Müßiggang des Lesers von diesem abwendet. In diesem Satz klingt bereits die spätere Einsicht Zarathustras an, vom Anderen unabhängig existieren zu müssen. Der Autor darf im Akt des Schreibens nicht für den Leser schreiben; täte er dies, so könnte er kein individuelles Werk aus sich selbst heraus schöpfen: Er darf nicht im Schreiben bereits im vorausgehenden Gehorsam das schreiben, womit er die Gunst des Lesers glaubt, gewinnen zu können. Der Autor muss sich also vom Urteil des Lesers unabhängig machen; er muss sich emanzipieren. Auf dieser vom Autor geschaffenen Basis, sofern das Werk auf einen Leser trifft, der nicht dem Müßiggang frönt, kann eine Begegnung zwischen Autor und Leser erfolgen, die eine andere Qualität besitzt, da beide als eigenständige, unabhängige Entitäten agieren. Das Lesen eines Lesers, der nicht jenen entspricht, die Zarathustra kritisiert, ist ebenfalls ein aktives Handeln, ein Fortdenken und Weitertragen der niedergeschriebenen Gedanken. Doch sowohl der mit seinem Blut Schreibende als auch der aktiv Lesende werden nicht die Anerkennung des jeweils Anderen für ihr Handeln erwarten, um eine innere Befriedigung in der Bestätigung durch den Anderen zu empfinden. Sie handeln in erster Linie für sich selbst; sie brauchen nicht das Urteil des Anderen, um sich vollständig zu fühlen, sondern sie können als *für-sich-seiende* Entität diese Daseinsform akzeptieren und unterliegen somit keiner Gefallsucht.

Zarathustra führt diesen Gedanken hier noch nicht zu Ende, doch am Schluss von *Also sprach Zarathustra* wird auch er den Punkt erreicht haben, an welchem er nicht mehr nach den Händen trachtet, die sich nach ihm ausstrecken: Es geht ihm dort lediglich noch um sein Werk; das Urteil des Anderen spielt keine Rolle mehr. Bzgl. des Lesers nimmt er diesen Standpunkt bereits im ersten Teil ein. Zarathustra ist sich bewusst, dass der Leser durch ein passives Lesen ein großes Werk zu zerstören vermag: Daher scheint es ihm angebracht, wenn man den Leser kenne, nichts mehr für diesen zu tun, sich somit von dessen Urteil zu emanzipieren. Dann nämlich bewahrt diese Unabhängigkeit davor, dass der Geist zu stinken beginnt. Das Schaffen eines Werkes sowie das entstandene Werk müssen folglich für sich alleine stehen, um dann wiederum auf einer höheren Stufe die Möglichkeit zu bieten, eine reziproke Beziehung zwischen Autor, Text und Leser einzugehen, welche die Differenz der individuellen Teile wahrt, unabhängig vom jeweils Anderen als selbstbestimmte Entität agiert und damit bereits erwähnte Verbundenheit ermöglicht.

2.2 Die Sphäre des Schreibens und des Geistes: Blut, Sprüche und Gipfel

Zarathustra spricht weiter über den Geist, das Schreiben sowie den Niedergang des Geistes. Er gelangt dabei zu der Verbindung von Gipfeln und Sprüchen. Ehe dieses Bild genauer betrachtet wird, sei in diesem Zusammenhang betont, dass hier mit einem spruchartigen Schreiben gespielt wird, der reale Leser sich nicht mit einem üblichen

Fließtext konfrontiert sieht. Dies gilt allerdings nicht nur für die vorliegende Rede, sondern für den gesamten Zarathustra-Text: Die Zeilenumbrüche erfolgen häufig, oftmals schon nach einem Satz. Auch sind die Sprünge in die nächste Zeile nicht immer mit der vorigen harmonisch verbunden. Es scheint, als liege zwischen manchen Zeilen ein Abgrund, der den Leser und dessen Denken fordert, sofern dieses noch nicht verdorben ist, denn: »Dass Jedermann lesen lernen darf, verdirbt auf die Dauer nicht allein das Schreiben, sondern auch das Denken.«¹ Ähnlich klingt dies bereits in einer Notiz aus einem Oktavheft, welches Nietzsche in der Zeit zwischen Juli 1882 und Februar 1883 verwendete (N VI 1b): »Daß Jedermann lesen lernen darf und liest, das ruiniert auf die Dauer nicht nur die Schriftsteller sondern sogar die Geister überhaupt.«² Im Nachlass ist das Augenmerk noch auf die Person gerichtet, nämlich auf den Schriftsteller und auf die Geister, während Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* seine Figur nun vom *Schreiben* und *Denken* sprechen lässt; er wendet sich hier also eher den Prozessen zu, die von Individuen vollzogen werden, nicht direkt den Individuen selbst.

Es ist hier davon auszugehen, dass ein Text eines Autors vorliegt, der sich nicht mehr um den Leser schert, damit er letztlich auch sich selbst davor schützen kann, vom lesenden Jedermann verdorben zu werden. Außerdem wird davon ausgegangen, dass der reale Leser zu jenen zählt, die den Müßiggang beiseite schieben, um sich in das aktive Lesen hinein zu wagen, dann nämlich darf angenommen werden, dieser Leser sei in der Lage, die Abgründe mittels seines Denkens zu überwinden – wenn diese Voraussetzungen gegeben sind, dann kann versucht werden, sich als Autor und als Leser durch einen Text vermittelt zu begegnen.

Wichtig bei diesem Lesevorgang ist auch, dass der reale Leser selbst registriert, im Text enthalten zu sein. Mit ihm wird auch über die Form, den Zeilenumbruch, die Textgestalt kommuniziert. Die inhaltliche Ebene findet sich in der stilistischen Umsetzung des Textes wieder. Schließlich gehört auch die Rede *Vom Lesen und Schreiben* zu einem Buch, dass *für Alle und Keinen* geschrieben worden ist. Insofern ist diese Interaktion des Textes bzw. des Erzählers sowie des Autors mit dem realen Leser stets im Hintergrund präsent zu halten, wenn die weitere Interpretation über das Schreiben dargelegt wird.

Die Gipfel, das Gebirge und die Verbindung dieser Landschaft mit der Sprache, dem Text und den Sprüchen vollzieht sich abermals nicht auf einer rein inhaltlichen Ebene, sondern wird durch die Art und Weise des Schreibens umgesetzt und zelebriert. Außerdem wird hier, wenn Sprüche Gipfel sein sollen³ – im Quartheft (Z I 1) aus der Zeit von 1882 bis 1885 handelt es sich im Gegensatz zu *Also sprach Zarathustra* nicht um eine Soll-Setzung, sondern um eine Ist-Setzung, dort ist nämlich zu lesen: »[...] — Sätze sind Gipfel.«⁴ –, ein weiteres Mal die Gebirgslandschaft thematisiert: »Die Luft dünn

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 48.

2 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4 [70]* (KSA 10), S. 132.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 572 und das Oktavheft N VI 1, S. 157–158.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 48.

4 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 163* (KSA 10), S. 72. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1,

und rein, die Gefahr nahe und der Geist voll einer fröhlichen Bosheit: so passt es gut zu einander.«⁵ In der *Vorrede* wurde bereits deutlich, dass es sich bei der Einsamkeit des Gebirges, in welche Zarathustra sich begibt, um eine gefährvolle, allerdings reine Sphäre handelt. Sprüche werden mit dem höchsten Punkt eines Gebirges, den Gipfeln, gleichgesetzt. Diese Äquivalenz berührt auch das Bild des Gebirges: Der Gang in die Einsamkeit ist folglich nämlich auch verknüpft mit demjenigen, der sich Sprüchen widmet.

Da Zarathustra wissen lässt, dass er von allem Geschriebenen nur das liebt, was einer mit seinem Blute geschrieben habe, ist zunächst einmal der Verfasser der Sprüche zu betrachten; schließlich steht unmittelbar vor der Gebirgserwähnung und der folgenden Gleichsetzung von Sprüchen mit Gipfeln: »Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden.«⁶ Bereits zuvor wurde deutlich, dass Blut und Geist ebenfalls eine Gleichsetzung durch Zarathustra erfahren haben, wobei mit einer Gleichsetzung nicht gemeint ist, sie seien völlig ohne Differenz zueinander. Vielmehr ist hier an eine untrennbare Verbindung zwischen Blut als leibliches Lebenssymbol und Geist als üblicherweise als immaterielle Substanz Vorgestelltes zu erkennen: Das Eine ist nicht ohne das Andere; die Symbiose kann nicht aufgespalten werden, ohne dass beide Elemente vergehen. Die Gleichsetzung zwischen den Gipfeln und Sprüchen wiederum stellt sich ein wenig anders dar, da es Zarathustra hierbei darum geht, ein Bild für die Spruchlandschaft zu finden, das zu illustrieren vermag, in welcher gefährlicher Sphäre sich der mit Blut und Geist schreibende Sprücheverfasser, der auswendig gelernt werden möchte, befindet. Folglich gilt für diesen Schreibenden, dass er sich ebenso wie Zarathustra mutig in eine Gefahr begeben hat, um sich zu bemühen, sich selbst weiter und weiter zu überwinden.

Mit dem Gebirge verknüpft ist wiederum die bereits thematisierte Einsamkeit, in die Zarathustra sich zu Beginn der *Vorrede* zurückgezogen hatte. Doch die Isolation wird sowohl von Zarathustra als auch von dem Spruchschreiber aufgebrochen, denn Zarathustra steigt wieder hinab zu den Menschen und bzgl. der Sprüche heißt es in der vorliegenden Rede: »Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel: aber dazu musst du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein: und Die, zu denen gesprochen wird, Grosse und Hochwüchsige.«⁷ Wenn zu jemandem gesprochen wird, dann handelt es sich hierbei nicht mehr um eine vollkommene Einsamkeit, sondern die Interaktion mit einem Anderen, auch wenn an diesen bestimmte Voraussetzungen geknüpft werden, ist wieder gegenwärtig. Da hier von *Grossen und Hochwüchsigen* die Rede ist, kann angenommen werden, dass mit jenen, die die in Blut und Sprüchen geschriebenen Äußerungen als Empfänger hören, nicht die müßiggehenden Leser gemeint sein können. Der Verweis auf die Größe und auf das Hochgewachsenensein mag zudem auf die Erhabenheit hinweisen, die Zarathustra auch im weiteren Verlauf der Rede betonen wird, wenn er sich zu der Menge der Menschen in die schon angesprochene Differenz setzt: »Ihr seht nach Oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt. Und ich sehe hinab, weil ich erhoben bin.«⁸ Natürlich ist *erhoben sein* nicht dasselbe wie *hochgewachsen* oder *groß sein*. Dennoch enthalten

S. 33.

5 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 48.

6 Ebd., S. 48.

7 Ebd., S. 48.

8 Ebd., S. 49.

diese Bezeichnungen das Streben nach oben hin. Somit ist durchaus zu behaupten, diejenigen, die Empfänger der Sprüche sein sollen, sind bereits dem menschlichen Dunstkreis der Konformität entrückt: Sie streben zu den Gipfeln hin. Insofern sind sowohl der Sender der Sprüche als auch der Empfänger der Sprüche Individuen, die sich von der Masse abgesondert haben.

Eine weitere Unterscheidung bzgl. des »blutigen« Schreibens ist die veränderte Präposition: Heißt es zu Beginn, Zarathustra liebe nur das, was einer *mit* seinem Blute schreibt, so stellt es sich einige Zeilen später als ein Schreiben *in* Blut dar. Ersteres besagt, dass der Schreibende sein eigens Blut als Tinte verwendet, sich also in irgendeiner Form hat selbst verletzen müssen, somit auch den Schmerz hat überwinden müssen, um überhaupt schreiben zu können. Die zweite genannte Schreibweise bedeutet, dass in die Flüssigkeit Blut geschrieben wird. Wenn hierzu das konkrete Bild vorgestellt wird, dann zeigt sich, dass dieses Schreiben in eine flüssige Substanz lediglich ein im Augenblick verhaftetes sein kann, denn der Buchstabe wird immer nur im Moment des Schreibens zu sehen sein; daher muss derjenige, der in Blut und Sprüchen schreibt, auch auswendig gelernt werden wollen, wenn etwas von seinem Niedergeschriebenen über den Augenblick hinaus tradiert werden soll: Er hinterlässt kein Schriftstück, sondern vollzieht nur den schöpferischen Akt des Schreibens, ohne ein schriftlich fixiertes Monument für die Nachwelt zu errichten. Somit ist sich der in Blut und Sprüchen Schreibende der *für-sich-seienden* Existenz durchaus bewusst, er agiert in dieser fluiden Struktur und akzeptiert damit auch sich selbst. Er weiß, dass er sich und sein Werk beständig schaffen und nichten wird: Es ist nichts für die Ewigkeit, sondern nur für den kurzen Atemzug, in welche sich die Existenz vollzieht. Vergangenheit und Zukunft sind in diesem Akt des Schaffens nicht von Bedeutung, es zählt lediglich das Schöpferium, auch wenn es kurz darauf in der blutigen Flüssigkeit, also auch im lebendigen Leben, untergehen wird. Doch solange die Aktion weiter erfolgt, der Schreibende nicht resigniert, bleibt die sich selbst immer wieder nichtende und neu entwerfende Seinsweise existent. Zudem kann konstatiert werden, dass in dem Augenblick, in dem nichts für die Ewigkeit ist, weil Zukunft und Vergangenheit für das schöpferisch-kreative Tun keine weitere Rolle spielen, eben dennoch genau diese Ewigkeit ruht: Alles konzentriert sich auf die schöpferische Bewegung, auf das Schreiben in der Lebendigkeit, denn hierfür steht letztlich auch die Flüssigkeit des Blutes. Wenn zusätzlich ein Empfänger jener in Blut und Sprüchen geschriebenen Äußerungen an diesem Akt partizipiert, indem er den Verfasser auswendig lernt, dann findet eine lebendige, aber auch radikal an den Augenblick geknüpfte Aktion zwischen Schreibendem und Lesendem statt. Auch interessant hierbei ist, dass sich das Auswendiglernen nicht ausschließlich auf das Geschriebene beschränken lässt, sondern der Verfasser selbst will auswendig gelernt werden. Abermals scheint hier die Auseinandersetzung mit dem Anderen, das Überwinden von Grenzen zwischen *Ich* und *nicht-Ich* Thema zu sein. Hierbei ist zu beachten, dass die Äußerung des Schreibenden eine vollkommen individuelle ist, schließlich schreibt er zunächst mit seinem Blut. Zarathustra erklärt hierzu auch, dass es nicht leicht ist, fremdes Blut und damit den fremden Geist zu verstehen. Außerdem ist die Form des Schreibens, die hier thematisiert wird, eine, die sich dem Lebendigen und der sich stets wandelnden und werdenden Seinsstruktur der menschlichen Existenz annähert. Wer in Blut schreibt, schreibt nicht zuletzt auch ins Leben.

Auch Pieper stellt zu dieser Rede fest: »Blut ist Inbegriff von Lebendigkeit und zugleich des Ureigensten, Intimsten, Individuellsten: je meines Leibes.«⁹ Wenig später schreibt sie, der Autor, der mit seinem Blute schreibe, bedürfe eines Lesers, der den Geist des Geschriebenen wiederbeleben und damit vorm Stinken bewahren könne; wobei sie jenes Stinken mit Sinnzerfall und Vergessen in Verbindung setzt.¹⁰ Damit verweist auch Pieper auf die reziproke Abhängigkeit von Schreibendem und Lesendem; wobei sie die Verhaftung im Augenblick in ihrer Interpretation weniger beachtet. Sowie Blut und Geist gleichzusetzen sind, insofern sie zwar nicht dasselbe sind und sich durchaus voneinander unterscheiden, aber dennoch ineinander verwoben und damit untrennbar sind, sind auch Autor und Leser nicht dasselbe, doch einer ist auf den anderen angewiesen, insofern eine Begegnung angestrebt werden soll. Pieper schreibt: »Man muß hier die Aktivitäten des Schreibens und Lesens nicht wortwörtlich verstehen, sondern kann sie [...] als exemplarische Grundmuster der Mitteilung bzw. Aneignung einer existentiell verwirklichten Lebensform deuten.«¹¹ Diese Feststellung bedeutet für die Frage nach dem Anderen, dass also nicht nur der Verfasser auf einen bestimmten Anderen, der als Leser bereit ist, sich trotz aller Anstrengungen und Schwierigkeiten auf die Suche nach dem Individuum des Autors zu begeben, angewiesen ist, sondern jedweder Sender nach einem Anderen sucht, der bereit ist, eine ehrliche Begegnung zumindest zu versuchen. Neben der erwähnten Schwierigkeit, fremdes Blut zu verstehen, ist auch auf weitere Schwierigkeiten zu verweisen, nämlich die gefährvolle Sphäre, die Schritte von Gipfel zu Gipfel: Das Kommen zum Anderen ist kein leichter Spaziergang. Im Gebirge kann jeder Schritt auf den Bergkämmen und Gipfeln ein letzter sein. Folglich heißt dies auch für die Begegnung jenseits der *mauvaise foi* mit dem Anderen, dass sie jederzeit droht, dramatisch und bedrohlich zu scheitern.

2.3 Der Mut im Gebirge und die Leichtigkeit des Seins

»Ich will Kobolde um mich haben, denn ich bin muthig. Muth, der die Gespenster verscheucht, schafft sich selber Kobolde, — der Muth will lachen.«¹

In dieser reinen, gefährvollen Gebirgsluft der Sprüche konstatiert Zarathustra seinen Mut. Er wagt sich in die Spruchlandschaft der gefährlichen Höhe. Doch wenn Zarathustra darüber hinaus sagt, dass der Mut lachen will, so wird auch deutlich, dass es ihm nicht um einen verbissenen, ernsten Mut gehen kann. Genau deshalb möchte er Kobolde um sich haben: Der Mutige bedarf der Kobolde, welche als kleine, leichtsinnige Geister wider den Ernst agieren und verhindern, dass der Mutige schwermütig wird. Allerdings erscheint ein Kobold nicht einfach so: Er ist ein Produkt des menschlichen Vorstellungsvermögens. Der Mutige erfindet sich in der geistigen Sphäre des Gebirges, in welcher der Geist voll einer fröhlichen Bosheit ist, einen weiteren Geist, der das Lachen ermöglicht: »Auch der Kobold, den der Mutige sich erfindet, um über der Angestrenghheit des Selbst-Werdens das Lachen nicht zu verlernen, ist ein Geist, ein kleiner, munterer, polternder

9 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 182.

10 Vgl. ebd., S. 183.

11 Ebd., S. 183.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 48.

Hausgeist, der allerlei Unsinn treibt und sich über seine genialen Streiche vor Lachen ausschüttet.«² Insofern sind die Kobolde, die der Mutige entstehen lässt, nicht zuletzt auch ein Schutzschild gegen den *Geist der Schwere*, der kurz nach dieser Textstelle zum Thema wird. Der Kobold vermag über die drückende, belastende Schwere zu lachen: Ihm steht der Sinn nach Schabernack – er ist der Schalk, der im Nacken sitzt und der den Ernst nieder spielt. Trotzdem sei auch hier davor gewarnt, einer Einseitigkeit zu verfallen: Der leichte Sinn des Kobolds bedeutet nicht, dass es keinerlei Mühe, Anstrengung und Ernst mehr geben darf. Es geht vielmehr abermals darum, dass das Eine ohne das Andere nicht sein kann, sofern eine Form der Existenz im Sinne Zarathustras angestrebt wird: Nicht das Extrem selbst ist anzustrebendes Ziel, es geht um die Bewegung zwischen den polaren Gegensätzen; nicht im Sinne einer arithmetischen oder aristotelischen Mitte, sondern es kommt tatsächlich auf die Bewegung, das Werden, das nicht-Statistische an. Zarathustra beschreibt immer wieder Widerspruchseinheiten, die sich in Heraklits Denken finden lassen. Sowie Nähe und Distanz, Einsamkeit und Zweisamkeit voneinander getrennt und gleichzeitig miteinander verbunden sind, ist auch der Ernst mit dem Lachen nicht nur als Gegensatz verknüpft, sondern beide Aspekte berühren und bedingen einander.

Pieper erörtert in ihrer Interpretation zu den Kobolden weiter, dass sie ebenso wie die Gespenster und der teuflische Possenreißer »Ausgeburten des menschlichen Geistes, der in dem Bestreben, seine Gedankenkonstrukte und -projekte zu verleiblichen, um ihnen Realität zu verschaffen, seinen Ideen eine erdichtete Materie unterschiebt und auf diese Weise eine höherrangige Realität vortäuscht«³ sind, wobei der Possenreißer der vom Christentum dämonisierte Kobold als Teufel sei.⁴ Allerdings weiß der Mutige, welcher sich die Kobolde erschaffen hat, dass sie keine eigenständige Realität haben, weswegen er diese – anders als der Seiltänzer den Possenreißer – auch nicht zu fürchten braucht.⁵

Die Rede Zarathustras bewegt sich auch hier noch immer unter der Überschrift *Vom Lesen und Schreiben*, d. h. der Mutige, der sich Kobolde schafft, ist auch an diese beiden Tätigkeiten geknüpft: Es soll nicht vergessen werden, dass wir hier im Gebirge situiert sind, und zwar im spruchlandschaftlichen Sinne. Wer hier Kobolde als Mutiger schafft, um lachen zu können bzw. um das Lachen nicht zu verlernen respektive zu verlieren, der kann – wie Zarathustra wohl auch – folgende Aussage treffen: »Ich empfinde nicht mehr mit euch: diese Wolke, die ich unter mir sehe, diese Schwärze und Schwere, über die ich lache, — gerade das ist eure Gewitterwolke.«⁶

Die Mühen und Anstrengungen im Lesen und Schreiben – d. h. auch in der Interaktion – ermöglichen also eine Leichtigkeit, die es erlaubt, über dieser Gewitterwolke zu schweben. Die *dunkle Wolke Mensch*⁷ wird nicht zum ersten Mal angesprochen; doch muss bei dieser auch bedacht werden, dass aus dieser Wolke der Blitz – der *Übermensch* – entstehen kann. Somit ist also auch die Gewitterwolke, die schwarze und

2 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 185.

3 Ebd., S. 185.

4 Vgl. ebd., S. 185.

5 Vgl. ebd., S. 186.

6 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 48–49.

7 Vgl. ebd., S. 23.

schwere, über die der Mutige samt seinen Kobolden zu lachen vermag, in der Lage, sich zu überwinden: Nichts ist festgeschrieben, nichts ist statisch; es bedarf lediglich des Impulses, des Versuches, sich darum zu bemühen, den Menschen in seinem jetzigen Status zu überwinden.

Im weiteren Verlauf der Rede wird die Differenz zwischen dem erhobenen Zarathustra und jenen, die von der Schwärze und Schwere im Unten verhaftet verharren, weiter illustriert: So fragt Zarathustra: »Wer von euch kann zugleich lachen und erhoben sein?«⁸ In dieser Frage ist jedoch nicht nur die Differenz zwischen Oben und Unten gesetzt, sondern auch die Schwierigkeit, jene Leichtigkeit des Lachens inmitten der Gefahr auszuleben, ohne dass eine nichts sagende Oberflächlichkeit die Herrschaft erlangt. Offenbar scheint es auch darum zu gehen, Mühen, Anstrengungen und Qualen spielerisch, leichten Fußes zu bewältigen und zu ertragen; hierbei darf jedoch nie in die Seichtigkeit abgedriftet werden. Ähnlich – hier wiederholen sich auch die Bilder aus der *Vorrede* – ist dies beim Tanze: Der Tänzer vollführt scheinbar mühelos eine schwerelos wirkende Darbietung. Hinter dieser steht jedoch ein Kraftakt, eine Selbstüberwindung. Der so leicht und schwerelos wirkende Tänzer kämpft permanent gegen die Schwerkraft an. Der Ernst und die Schwere verlieren sich dennoch in dieser tanzenden Bewegung, im Augenblick dieses Tanzes. Und so ist es auch nur ein Gott, der zu tanzen verstünde, an den Zarathustra bereit ist, zu glauben.⁹ Damit ist allerdings nicht ausgesagt, dieser Gott sei fernab des Ernstes und der Schwere, doch er geht damit anders um: Er tanzt wider die Schwerkraft. Der Teufel Zarathustras ist ernst, gründlich, tief, feierlich – Zarathustra bezeichnet ihn als den *Geist der Schwere*,¹⁰ durch welchen alle Dinge fallen.¹¹ Der *Geist der Schwere* bleibt am Grunde, bleibt unten, erklimmt keine Berge, wagt sich nicht in die Spruchgipfel, überwindet sich nicht, indem er sich erhebt. Dort weilt kein Lachen, keine Leichtigkeit. Gefangen vom *Geist der Schwere* werden Klagen laut über das schwer zu tragende Leben, welches die Esel und Eselinnen dennoch als lastbare Tiere hinnehmen.¹² In der Gewöhnung ans Lieben des Lebens¹³ verharren jene Esel und Eselinnen; sie erheben sich nicht, obwohl sie über ihre Situation lamentieren.¹⁴

8 Ebd., S. 49.

9 Vgl. ebd., S. 49.

10 Aus einem der Quartheft der Zarathustra-Zeit von 1882 bis 1885 (Z I 1) ist zu entnehmen, dass der *Geist der Schwere*, der hier auf die Frage, ob der Angesprochene seinen Teufel gesehen wird, genannt wird, noch als *genius gravitationis* bezeichnet wird, welcher statt *ernst, gründlich, tief und feierlich* als *ernst, gründlich, tief und pathetisch* dastehend beschrieben wird und durch welchen sowohl alle Dinge als auch alle Wesen fallen (vgl. hierzu auch *KSA 10, Sommer bis Herbst 1882 3 [1] 43*, S. 58; vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 569 und das Quartheft Z I 1, S. 48).

11 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 49.

12 Vgl. ebd., S. 49.

13 Vgl. ebd., S. 49.

14 Dass Zarathustra in dieser Textpassage darauf hinweist, das Leben werde nicht geliebt, weil man ans Leben, sondern weil man ans Lieben gewöhnt sei (vgl. *KSA 4*, S. 49), ist insofern spannend, da das Lieben, welches meist als höchstes Gefühl zum Anderen betrachtet wird, hier ein konditioniertes Verhalten zu sein scheint. Zudem ist das Leben selbst primär: Ohne Leben kein Lieben. Wenn wir jedoch das Leben lieben, weil wir ans Lieben und nicht an das Leben gewöhnt sind, wird etwas Sekundäres über die Grundlage erhoben, wodurch eine Entfremdung vom Leben eintreten

Zarathustra fordert die nicht-erhobenen Anderen vor diesem Hintergrund auf; er sagt: »Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man. Auf, lasst uns den *Geist der Schwere* tödten!«¹⁵ Dies ist eine konsequente und logische Forderung: Die Depression wird nicht dadurch behoben, dass der Druck noch weiter und stärker aufgebaut wird. Wer also den *Geist der Schwere* bekämpfen will, wird ihm mit schwerem Zorn und böser Wut letztlich zu weiterer Stärke verhelfen, während das Lachen ihn aussticht. Nichts wirkt auf den Ernst entwaffnender als das nicht-ernst-genommen-Werden.

»Ich habe gehen gelernt: seitdem lasse ich mich laufen.«¹⁶ – Zarathustra sagt hier aus, dass er nach dem Lernen des Gehens – einer Bewegung gegen die Schwerkraft – erfahren hat, sich laufen lassen zu können: Wer einen bestimmten Punkt der Leichtigkeit erreicht hat, kann sich in dieser bewegen. Wie der Tänzer, der nach einer langen Trainingsphase die Schritte des Tanzes, die Bewegung und die Kraft geschult und eingeübt hat, nun mit Leichtigkeit tanzen, sich dem Tanz ergeben kann, da er die Voraussetzungen geschaffen hat, kann auch Zarathustra sich nun laufen lassen. Allerdings sind das Gehen und das Laufen noch eine sehr menschliche Tätigkeit, Zarathustra ist jedoch bereits einen Schritt weitergekommen: Er habe fliegen gelernt, daher wolle er nicht erst gestoßen sein, um von der Stelle zu kommen.¹⁷ Die Bewegung des Fluges schöpft er gänzlich aus sich selbst heraus, er braucht keinen äußeren Faktor, der ihn erst stößt. Zarathustra hat sich im Akt des Fliegens folglich emanzipiert. Er ist in der Lage, sich und sein eigenes Leben selbstbestimmt und frei zu leben: »Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.«¹⁸ Dieses Gangbild schrieb Nietzsche bereits in einem seiner Quartheft (Z I 1) nieder, dort ist zu lesen: »G a n g u n d G a n g a r t . — Ich habe gehen gelernt: seitdem lasse ich mich laufen.«¹⁹ Darauf folgt: »Der freie Geist. — Wer fliegen kann, weiß daß er sich zum Fortfliegen nicht erst stoßen lassen muß; wie alle ihr festgesessenen Geister es nöthig habt, um überhaupt ›fort zu kommen.«²⁰ Diese Notiz ist insofern etwas ausführlicher als die entsprechende Passage in *Also sprach Zarathustra*, als hier ein Vergleich zwischen dem *freien Geist*, der Zarathustra zuzuordnen ist, und den *festgesessenen Geistern* gezogen wird. Zwar setzt Zarathustra sich auch im gedruckten Text von den Anderen, die weder das Laufen noch das Tanzen und Fliegen in seinem Sinne erlernt haben, ab. Jedoch ist explizit die Differenz in dieser dem Drucktext vorangehenden Stelle lesbar. Auch wird der *fliegende*

kann. Wieso lieben die lastbaren Esel und Eselinnen das Leben, wenn sie doch nur darüber klagen, wie schwer es zu tragen sei? Wenn es um das Leben selbst ginge, dann müsste sich hier an dieser Grundlage etwas ändern, doch die sekundäre, konditionierte Liebesebene lässt den Blick nicht frei werden auf die Problematik, die darunter liegt.

15 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 49.

16 Ebd., S. 49.

17 Vgl. ebd., S. 50.

18 Ebd., S. 50.

19 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 297* (KSA 10), S. 89. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 17.

20 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 298* (KSA 10), S. 89. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 17.

Geist als *freier Geist* beschrieben, wodurch wiederum eine direkte Verbindung zum bereits i. V. m. der *Vorrede* erörterten *freien Geist* aus Nietzsches poetischen Entwürfen in einem seiner Quartheft (Z II 6a) aus der Zeit vom Herbst 1884 bis Anfang 1885 entsteht. Jener *freie Geist*, der sich aus der trauten Heimat fort in die Fremde wagte, obwohl er vom Anderen, der im Stubenglück verharret, bemitleidet wird bzw. sich selbst erst einmal aus diesem trauten, nostalgisch anmutenden heimatlichen Sein befreien muss, tritt an dieser Stelle von *Also sprach Zarathustra* wieder zutage. Die Auseinandersetzung, die sowohl Zarathustra als auch sein Autor Nietzsche führen, ist nach wie vor eine mit der zufriedenen Gemütlichkeit an Kaminöfen. Das Ende des Strebens lässt die Geister zu festgesessenen bzw. festsitzenden Geistern werden, die inmitten ihres Lebens erstarren. Hiergegen rebelliert Zarathustra, er will stattdessen fliegen und sich in Sphären bewegen, die (noch) unbekannt sind, um die Grenzen zu erweitern und den Horizont zu verschieben. Da Zarathustra das Tanzen und Fliegen unter dem Titel *Vom Lesen und Schreiben* äußert, kann durchaus angenommen werden, Lesen und Schreiben können dazu beitragen, Laufen und Fliegen zu erlernen. Zwar kann dies nicht durch ein bloßes passives Konsumieren des Geschriebenen erfolgen, doch sowohl der schöpferische Akt im Schreiben als auch der schöpferische Akt im Lesen bieten zumindest die Möglichkeit dar, sich zu erheben und vom teuflischen *Geist der Schwere* loszureißen.

Wenn Zarathustra sich in dieser Betrachtung seiner selbst außerdem mit dem durch ihn tanzenden Gott unter sich sieht, wird die Reflexion auf die eigene Existenz angesprochen. Jemand, der auf sich selbst zu blicken vermag, sieht sich auch aus einer anderen Perspektive, wobei natürlich nicht der Blick eines Anderen auf das eigene Sein bzw. Werden geworfen werden kann, schließlich ist es noch immer Zarathustra selbst, der auf sich blickt, keine externe Entität. Dennoch impliziert diese Reflexion die erarbeitete Distanz zum eigenen Leben: Obwohl das *Für-sich-sein* sich nicht von außen betrachten, sich nicht von sich abspalten kann, ist der Versuch der Selbstreflexion zur Distanzgewinnung trotzdem notwendig, sofern die Selbstüberwindung gewagt, das Fliegen und Tanzen gelernt sein will. Also selbst innerhalb eines Individuums ist das Wechselspiel, die Gegensatzlichkeit von Nähe und Distanz von Belang. Nicht lediglich zum Anderen als Anderen ist Distanz notwendig, um sich nah sein zu können, sondern auch innerhalb der eigenen Existenz.

Zarathustra gewährt sowohl seinen figürlichen Zuhörern als auch dem realen Leser des Textes einen Einblick in das theoretisch Mögliche, wenn mit und in Blut geschrieben und entsprechend gelesen wird: Die Leichtigkeit des tanzenden, göttlichen Fluges jenseits der Gewitterwolke erwartet jene, die sich dem *Geist der Schwere* mit Lachen entgegenstellen. Einerseits wird hier die Überwindung des Einzelnen dargestellt, der Kampf mit sich selbst; andererseits wird auch die interaktive Begegnung zwischen *Du* und *Ich* sowohl im Akt des Lesens und Schreibens als auch in anderen kommunikativen Situationen thematisiert. In der radikalen Trennung und Isolation der Individuen voneinander ist, so lässt die Rede vermuten, trotzdem eine Berührung möglich, und zwar eine, die auf einem ehrlichen Interesse am Anderen als Anderen beruht, ohne diese für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. In dieser Rede scheint erneut die Voraussetzung für eine gelungene Kommunikation, eine gelungene Interaktion und Begegnung mit dem Anderen in der vorausgehenden Schaffung eines emanzipierten, unabhängigen und souveränen

Individuums zu liegen. Wobei bereits diese Schaffung auch zusammen mit dem Anderen versucht werden kann und muss: Es hat einen Grund, warum Zarathustra nicht nur einmal in die Einsamkeit des Gebirges geht und somit diese Einsamkeit mehr als nur einmal wieder verlässt. Auch Zarathustra entwickelt sich vom ersten bis zum vierten Teil. Zwar ist der Verlauf schon zu Beginn in der *Vorrede* angezeigt, doch erst in *Das Zeichen* am Ende des vierten Teils wird Zarathustra dem emanzipierten Individuum sehr nahe sein. Um also ein Individuum zu schaffen, das auch als solches auftritt, bedarf es einerseits des Anderen, andererseits der Einsamkeit. Dieses Individuum wiederum ist notwendig, um dem Anderen auch jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen: Erneut wird also die Abhängigkeit von allen Dingen sowie die Unabhängigkeit dargestellt.

Das hier dargestellte Verständnis vom Lesen und Schreiben bedeutet somit auch, dass die Interpretation einerseits Voraussetzung für den reziproken Akt darstellt, andererseits ist die Interpretation selbst wiederum ein radikal individueller Akt. Derjenige, der etwas aus sich heraus schöpft, das interpretiert werden kann, muss dieses zunächst unabhängig von jedweder möglichen Interpretation schaffen. Dann können sich anschließend Text und Interpretation aufrichtig begegnen.

3 Der Andere als Feind und Gegner: Vom Krieg und Kriegsvolke

3.1 Krieger, Feinde und Soldaten

In der zu betrachtenden Rede widmet Zarathustra sich dem Titel folgend dem Krieg und dem Kriegsvolke. Doch wird Zarathustra in den folgenden Zeilen nicht über das Ereignis *Krieg* oder über kriegerische Völker in einer konkreten Art und Weise sinnieren. Kern dieser Rede ist erneut die Haltung gegenüber dem Anderen und der Versuch der Begegnung sowie die Interaktion mit diesem. Der Aspekt, der hier insbesondere von Interesse ist, enthält Gedanken und Überlegungen zur Feindschaft zwischen *Du* und *Ich*, so beginnt die Rede mit »Von unsern besten Feinden wollen wir nicht geschont sein, und auch von Denen nicht, welche wir von Grund aus lieben. So lasst mich denn euch die Wahrheit sagen!«¹ Direkt auf diese Einleitungssequenz lässt Zarathustra auch wissen, wen er von Grunde aus liebt: »Meine Brüder im Kriege! Ich liebe euch von Grund aus, ich bin und war Euresgleichen. Und ich bin auch euer bester Feind. So lasst mich denn euch die Wahrheit sagen!«² Einleitend ist somit folglich die Feindschaft gesetzt, jedoch scheint es sich hierbei nicht um das übliche Feindschaftsverständnis zu handeln. Die Widersprüchlichkeit der hier geäußerten Worte offenbart sich gleich zu Beginn der Rede: *Brüder, Krieg, Liebe* und *Feindschaft* ergeben zunächst keine harmonische, im allgemeinen Wortverständnis zusammengehörige Einheit. Während mit dem *Bruder* zwar Nähe, Liebe und Zusammengehörigkeit verbunden ist, bedeutet der *Krieg* etwas völlig Anderes: *Krieg* enthält die gewaltsame Auseinandersetzung mit Waffen zwischen Völkern und Staaten oder auch zwischen unterschiedlichen Gruppen eines Staates/Volkes (*Bürgerkriege*). Zwar kann hier die Bruderliebe im Kriege durchaus auch im herkömmlichen Sinne zutreffend sein, nämlich wenn Zarathustra sich auf derselben Seite sieht wie jene Brüder im Kriege, doch widerspricht dieser Sichtweise die Setzung Zarathustras als *bester Feind* dieser *Brüder im Kriege*. Insofern wirkt die Bruderbezeichnung der Feinde ungewöhnlich.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 58.

2 Ebd., S. 58.

Auch tritt Zarathustra hier nicht als Vertreter einer pazifistischen Gesinnung auf, in welcher die Feindschaft und der Krieg überwunden werden sollen, indem an die Brüderlichkeit, die in diesem Kontext alle Menschen verbinde, appelliert wird. *Krieg* ist in Zusammenhang der Gedankenwelt Zarathustras sowie des gesamten Werkes Nietzsches kein negativ besetztes Wort.

So heißt es schon in den Fragmenten Heraklits: »Krieg ist von allem der Vater, von allem der König, denn die einen hat er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien gemacht.«³ Da meine persönlichen Kenntnisse des Altgriechischen allenfalls als rudimentär bezeichnet werden können – und dies ist bereits wohlwollend formuliert –, kann anhand meiner sich bloß auf einzelne Begriffe beschränkende Kenntnis, die Übersetzung des Wortes *πόλεμος* nicht von mir selbst diskutiert werden. Doch sei darauf verwiesen, dass hier seitens der Altphilologen und Philosophen kein Konsens besteht, ob Heraklit hier ›Krieg‹ in der gegenwärtigen militärischen Bedeutung meint oder aber in der Bedeutung ›Streit‹. Karl Popper beispielsweise versteht im ersten Band von *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* den Krieg bei Heraklit sehr konkret. So schreibt er zunächst über Heraklits Ansicht zum Krieg: »[...] er erklärt, daß Kampf und Streit das dynamische, aber auch schöpferische Prinzip aller Veränderung und insbesondere der Unterschiede zwischen den Menschen darstellen.«⁴ Ferner, so Popper, behaupte Heraklit dann auch, dass Krieg immer gerecht sei.⁵ Wenn Heraklit davon spricht, dass der Krieg manche Menschen zu Königen, andere zu Sklaven mache, dann scheint hier ein sehr konkreter Bezug zu realen Kriegen und deren Erfolgen bzw. Misserfolgen zu liegen. Zwar muss, da Gerechtigkeit hier in Abhängigkeit zu den Ergebnissen des Krieges steht, diese auch eine fließende sein, womit Heraklit selbst allerdings aufgrund seines Relativismus in keine Schwierigkeiten gerät, doch bleibt Poppers Verständnis des Krieges bei Heraklit ausgerichtet an einer Kriegsrealität des Lebens.⁶ Hermann Fränkel hingegen stellt in *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* auf Krieg als die Beschreibung einer Gegensätzlichkeit ab. Er schreibt, Heraklit spreche wieder und wieder von Gegensätzen, das Wort *Gegensätze* verwende er jedoch – zumindest in den erhaltenen Fragmenten – nicht. Die Beziehung führe bei Heraklit zu anderen, weniger begrifflichen Namen, z. B. zu *Krieg*.⁷ Fränkels Verständnis von Heraklits Krieg ist folglich ein weiteres als das auf den konkreten Krieg bezogene; so ist er bemüht, eben mit diesem weiten Verständnis von *Krieg* im Sinne der Gegensätzlichkeit zu operieren.⁸ Ebenso äußert sich William K. C. Guthrie in *A History of Greek Philosophy* zu Heraklit und will dessen Rede vom Krieg nicht auf die militärische Situation beschränken. Er geht davon aus, dass es Heraklit auf die Gegensätze von Ruhe und Dynamik ankommt. Die Statik, also die Ruhe, liegt für Heraklit im Reich der Toten; die Bewegung, der Streit und

3 Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Erster Band*. Hg. von Kranz, Walther. Zürich, Hildesheim 1992, S. 162 (*Heraklit* DK 22 B 53).

4 Popper, Karl R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 1. Der Zauber Platons*. Hg. von Kiewewetter, Hubert. Tübingen 2003 (*Gesammelte Werke in deutscher Sprache* 5), S. 22.

5 Vgl. ebd., S. 22.

6 Vgl. ebd., S. 22.

7 Vgl. Fränkel, Hermann: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München 1962, S. 428.

8 Vgl. ebd., S. 429.

der Kampf stellen in Guthries Heraklit-Verständnis das erstrebenswertere Gut dar.⁹ Er spricht von einer Revolte gegen die Harmonie und den Gleichklang: »The kernel of Heraclitus's quarrel with other thinkers seems to lie in his revolt against their ideal of a peaceful and harmonious world.«¹⁰ Insofern lässt sich also auch für Guthrie konstatieren, dass das Verständnis von Heraklits Krieg nicht zu sehr auf den militärischen Akt reduziert werden sollte, sondern in einem weiten Sinne zu begreifen ist. Bedenkt man ferner Nietzsches Anknüpfung an Heraklit, die Bewegung des Werdens, das lebendige Fließen und die Vereinigung von Gegensätzlichkeit in ihrem Kampf mit sich und Anderen, so kann auch hier angenommen werden, dass Nietzsche Heraklits Krieg nicht bloß als konkrete militärische Auseinandersetzung verstanden hat.

Auch das deutsche Wort selbst zeigt nicht immer diese heutige »Eindeutigkeit«, sofern man einem Wort überhaupt Eindeutigkeit unterstellen kann: Althochdeutsch *chræg* bedeutet »Hartnäckigkeit«, im Mittelhochdeutschen trägt *kriec*, *-ges* die wesentlich allgemeinere Bedeutung »Feindseligkeit, Streit (auch mit Worten)«. ¹¹ Folglich muss, wenn von der positiven Besetzung des Wortes *Krieg* gesprochen wird, auch beachtet werden, dass Zarathustra hier nicht unbedingt bloß die heute geläufige, aber reduzierte Wortbedeutung vor Augen haben muss. Nietzsche als Verfasser des Textes und als Altphilologe war sich dieses Bedeutungsspielraumes bewusst; auch die Verbindung zu Heraklit ist hier keine konstruierte, schließlich hat Nietzsche sich mit diesem Vorsokratiker intensiv auseinandergesetzt. Es muss hier also anerkannt werden, unabhängig von der Übersetzung des Heraklitfragments, dass Nietzsche seine Zarathustra-Figur explizit von *Krieg* und nicht von *Streit* sprechen lässt. Bereits im Spätmittelhochdeutschen erlangt *Krieg* die heutige Bedeutung und verdrängt die ältere Bezeichnung *urliuqe*.¹² Daher ist hier also zunächst einmal der gewaltsame, blutige Krieg, der Kampf, die Auseinandersetzung auf Leben und Tod von Zarathustra bedeutet. Schließlich herrschte dieser Zeicheninhalt bereits in der Sprache von 1883 vor, d. h. es geht nicht länger primär um die allgemeinere Bedeutung. Trotzdem kann, darf und soll diese in der Peripherie des Wortes noch enthaltene Bedeutung auch beim Gebrauch des Wortes *Krieg* im heutigen Verständnis mitgedacht werden. Die Vermutung liegt nahe, dass hier diese Bedeutungsassoziation gewollt ist.

»Ihr sollt mir Solche sein, deren Auge immer nach einem Feinde sucht — nach e u r e m Feinde. Und bei Einigen von euch giebt es einen Hass auf den ersten Blick.

Euren Feind sollt ihr suchen, euren Krieg sollt ihr führen und für eure Gedanken! Und wenn euer Gedanke unterliegt, so soll eure Redlichkeit darüber noch Triumph rufen!«¹³

Im Quartheft Z I 1 findet sich zum ersten Teil der hier zitierten Passage folgende Formulierung: »In einigen Menschen ist ein tiefes Bedürfnis nach i h r e m Feinde: bei ihm allein giebt es auch einen Haß auf den ersten Blick.«¹⁴ Im Gegensatz zu der Druckversion stellt

9 Vgl. Guthrie, William K. C.: *A History of Greek Philosophy. Volume I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge 1962, S. 446–449.

10 Ebd., S. 448.

11 Vgl. *Krieg* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 569.

12 Vgl. ebd., S. 569.

13 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 58.

14 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 424 (KSA 10)*, S. 104. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachge-*

Nietzsche in dieser Notiz zunächst fest, dass es Menschen gibt, die ein solches Bedürfnis nach ihrem Feinde in sich tragen. In *Also sprach Zarathustra* fordert er mittels des in den Imperativ gesetzten Verbs *sollen* seine Brüder im Krieg dazu auf, stets nach ihrem Feinde zu suchen. Denn, so ergibt es sich aus der Notiz, nur bei diesem kann der Hass auf den ersten Blick gefunden werden. In *Also sprach Zarathustra* ist dieser Hass auf den ersten Blick nicht beschränkend formuliert, allerdings gewährt Zarathustra die Aussicht, dass sich bei einigen dieser persönlichen Feinde jener Hass finden lässt. Offen bleibt in der gedruckten Variante, ob sich ein solcher Hass auch in anderen Konstellationen finden ließe. In Hinblick auf die Notiz lässt sich allerdings vermuten, dass es diesen speziellen Feind, nach dem das Bedürfnis bei einigen Menschen besteht bzw. nach welchem die Brüder im Kriege Ausschau halten sollen, bedarf, um den Hass auf den ersten Blick zu erleben. Somit ist gleich zu Beginn auch für diese Feindschaft behauptet, dass sie Anstrengung und Mühen bedarf.

Zarathustra stellt mit diesen Worten keinen Krieg ideologischer Kollektivüberzeugungen dar: Es geht um den einzelnen, individuellen Krieg. Zarathustra fordert auf, für die eigenen Gedanken zu kämpfen, sich zu behaupten, sich nicht einer anderen Macht kampflos und duckmäuserisch zu ergeben. Letztlich stellt sich hier der Krieg in diesem Sinne als Leben dar: Es ist der Kampf der unterschiedlichen *Willen zur Macht*, die miteinander ringen. Und wer unterliegt, untergeht, wird – sofern er Triumph ruft – dieses Werden und damit das Leben bejahen, um wieder und abermals in den Kampf für die eigenen Gedanken zu treten. Dieses Mal möglicherweise um eine Erfahrung reicher, um ein Erlebnis weiter: Es bedarf des Anderen als Feind, um sich zu messen, um sich zu überwinden. Wer sich nur mit Schmeichlern und Schönrednern umgibt, wird nicht über sich selbst hinauswachsen können. Aus dieser Betrachtung heraus erklärt sich auch die Feindesliebe: Zarathustra sucht nicht nach Konformität und Einklang in der Intersubjektivität: Ihm geht es darum die Differenzen zuzulassen, an der Differenz zu wachsen und sich selbst immer weiter zu entwickeln, indem man sich selbst überwindet. Nur durch die Differenz, durch die Kluft zwischen den kämpferischen Individuen kann etwas Neues entstehen. Darin liegt dann auch wiederum die Verbundenheit: Die Distanz erlaubt Nähe, Nähe bedarf der Distanz. Die Brüderlichkeit entsteht in der Einigkeit darin, für die eigenen Gedanken einzutreten, die Wertschätzung für den Feind, der als Gleicher betrachtet wird, ohne dass hier eine Gleichmacherei oder gar Identitätsbehauptung und Differenzverleumdung vorläge, entsteht auch daraus, dass eine gegenseitige Anerkennung der Förderung des Anderen durch die kriegerische Auseinandersetzung mit den fremden Gedanken und Interpretationen vorliegt.

Ein weiterer Aspekt, der mit dem Wort *Krieg* verknüpft ist, ist das Leben und die Existenz selbst: Im Krieg wird getötet, im Krieg herrschen Leid, Qualen, Entbehren. Zarathustra illustriert damit das Leben selbst, denn alles Leben bedeutet auch das Sterben. Im Krieg verdichtet sich das Leben mit seinen Höhen und Tiefen, mit seinem Schrecken, mit seinen möglichen Erleichterungen: Hoffen und Bangen, Trauer und Freude; das Überleben und das Untergehen.

lassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 3.

Der Tod, welcher innerhalb des normalen, alltäglichen Lebens meist nicht in unmittelbarer, greifbarer Nähe rückt, ist in der Kriegsmetaphorik stets gegenwärtig. Obschon Nietzsche seinen Zarathustra nicht von dem Krieg der körperlichen und konkreten Auseinandersetzung sprechen lässt, wirkt diese Vorstellung auch beim Kampf oder Krieg der Gedanken nach: Auch der Widerstreit, die Auseinandersetzung der Geisteskräfte unterschiedlicher Individuen ist eine existenzielle, eine, in welcher der Tod sowie das Sterben ebenso präsent sind, wie sie dies im konkreten Krieg sind.

Dies illustriert allerdings auch einen weiteren Punkt: Die Kämpfer Nietzsches sind sich nicht bloß in bestimmten Situationen ihrer Sterblichkeit bewusst. Nicht erst im Alter oder während einer Krankheit ihrer selbst oder in ihrem Umfeld werden sie sich der eigenen Endlichkeit bewusst. Sie führen tagtäglich ihren Krieg, sie wissen bei jedem Atemzug, dass ihr Leben zugleich auch bedeutet, sterblich zu sein. Diesbezüglich ließe sich feststellen, dass auch dann, wenn uns nichts gewiss scheint, der Tod eine Gewissheit birgt. Zwar wissen wir nichts über das individuelle Wie und Wann des Todes, aber wir wissen, dass er uns ereilen wird. Wie bereits im Zusammenhang mit dem sterbenden Seiltänzer in der *Vorrede* aufgezeigt worden ist, heißt der Tod nicht zugleich, dass dem Hier und Jetzt der diesseitigen Existenz die Bedeutung oder der Sinn abgesprochen wird. Es ist keine Schaffung eines Jenseits notwendig, in welchem die ewige Existenz besteht, um einen Sinn zu erlangen. Im Gegenteil: Die Vergänglichkeit und Sterblichkeit kann auch dahingehend verstanden und interpretiert werden, dass der Augenblick, der dem Lebenden verbleibt, eben gerade nicht nichtig und unbedeutend erscheint, sondern sich in diesem alles – und nichts – verdichtet konzentriert, denn der Atemzug im Augenblick ist das einzig einem endlichen Wesen Verbleibende. Somit wird auch die Begegnung der Krieger, die ihre Sterblichkeit vor Augen haben, intensiviert: Im Augenblick der Begegnung der Individuen im Kampfe ruht jedwedes Leben, jedweder Sinn.

Doch noch befinden sich die Krieger auf einer Übergangsschwelle: Sie müssen darauf achten, nicht dem Soldatentum anheimzufallen und sie sind dazu angehalten, die Feindschaft zu erlangen, welche die Kleingeisterei zu überschreiten vermag. Sie müssen sich ebenfalls noch überwinden, wobei ihnen die Kampfeshandlung durchaus behilflich sein kann, um zu Krieger des Geistes zu werden und nicht zu Soldaten zu verkommen. Allerdings werden sie auch hier keinen Endpunkt erreicht haben: Alles Leben stellt sich in Zarathustras Lehre als Werden dar, solange sie atmen, sind sie *für-sich-seiend*, sich selbst entwerfende Entitäten, die stetig kämpfend und sich selbst überwindend agieren.

3.2 Stolz und Scham

In der Rede *Vom Krieg und Kriegsvolke* kommen auch die Gefühle des Stolzes und der Scham zur Sprache. Diese sind in Bezug auf den Anderen bedeutungsvoll, setzt Sartre doch insbesondere die Scham als primäres Gefühl, welches dem einzelnen *Für-sich-sein* die Existenz einer anderen *für-sich-seienden* Entität im Rahmen einer Erfahrung offenbart. Hierbei geht es nicht um das Erkennen, sondern eben um die genannte Erfahrung der Existenz eines Anderen.

Das Gefühl der Scham beschreibt Sartre strukturell folgendermaßen: »*Ich* schäme mich über *mich* vor *Anderen*.«¹ Es liegt also eine Reflexion auf die eigene Existenz bzw. auf das eigene Verhalten vor, welches sich aufgrund der Anwesenheit eines Anderen, der dies wahrnehmen kann, vollzieht. Dabei reicht es aus, dass diese Anwesenheit als wahrscheinlich angenommen wird. Auch muss es sich nicht um eine tatsächliche Anwesenheit eines konkreten Anderen handeln, d. h. auch dann, wenn grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass die Existenz anderer *für-sich-seiender* Entitäten möglich ist, könnte sich eine Situation ergeben, in der ein Individuum lediglich glaubt, bei einer bestimmten Handlung erblickt zu werden, während es aber alleine ist. Das Täuschen über die Anwesenheit des Anderen ändert nichts an der Struktur des Gefühls: Die Scham als Gefühl ist eine Emotion, die nur im Zusammenhang mit dem Anderen besteht. Gott als (fiktiver) Anderer kommt hier ebenso in Frage wie das *Elttern-Ich*, welches gesellschaftliche Normen und Erwartungen aus der externen Sphäre in die Gefühlssphäre des Einzelnen implementiert hat. Diese wiederum können auch in Momenten des Alleinseins die Scham generieren.

Auch beim Stolz handelt es sich um ein Empfinden, das ohne die Annahme der Existenz des Anderen obsolet wäre, allerdings richtet sich dieses Empfinden auf die Erhöhung des eigenen Selbst, während die Scham ein erniedrigendes, herabsetzendes Gefühl ist. Sartre schreibt hierzu:

»Kurz, es gibt zwei authentische Haltungen: die, durch die ich den Anderen als das Subjekt anerkenne, durch das ich zur Objekteit komme – das ist die Scham; und die, durch die ich mich als den freien Entwurf erfasse, durch den der Andere zum Anderer-sein kommt – das ist der Hochmut oder die Behauptung meiner Freiheit gegenüber dem Objekt-Anderen. Aber der Stolz – oder die Eitelkeit – ist ein labiles unaufrichtiges Gefühl: in der Eitelkeit versuche ich, auf den Anderen einzuwirken, insofern ich Objekt bin; diese Schönheit oder diese Stärke oder diesen Geist, den er mir verleiht, insofern er mich als Objekt konstituiert, will ich gegen ihn kehren, um ihn passiv mit einem Gefühl von Bewunderung oder Liebe zu affizieren. Aber dieses Gefühl als eine Sanktion meines Objekt-seins soll der Andere oben-drein als Subjekt empfinden, das heißt als Freiheit.«²

Damit liegt dem Stolz ein Widerspruch zugrunde: Das eigene Objekt-sein, welches das Individuum nicht erblicken kann, soll über den Anderen, der dafür *für-sich-seiend* bleiben müsste, zurückgewonnen werden. Dadurch wird der Andere jedoch zum erstarrten Objekt: Der Andere kann gar nicht Schlüssel zum eigenen Objekt-sein werden.

Stolz selbst bedeutet ›Selbstbewusstsein‹, abwertend auch ›Hochmut, Dünkel, Hoffart‹. Bei *Stolz* bzw. *stolz* geht es a) um die Wahrnehmung auf der Seite des Anderen, wenn es auf die stattliche (äußere) Erscheinung ankommt, und b) um die eigene Reflexion auf diese Erscheinung,³ d. h. wenn dem *Für-sich-sein* präsent ist, dass es für den Anderen eine stattliche Erscheinung darzustellen vermag. In diesem Moment weist es Selbstbewusstsein auf; in diesem Falle jedoch nicht lediglich ein neutrales Selbstbewusstsein, sondern durchaus eines, das positiv gefärbt ist. Überzeichnet das *Für-sich-sein* diese positive Einfärbung, so kippt *Stolz* recht schnell in den Bereich des *Hochmutes*, der *Arro-*

1 Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 518.

2 Ebd., S. 519.

3 Vgl. *stolz* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 970.

ganz etc. *Stolz* ist dem Bedeutungsrahmen des *Hochmutes* näher als dem der *Bescheidenheit*. Insofern kann über *Stolz* ausgesagt werden, dass es sich hier – wie bei der *Scham* – um ein Gefühl handelt, dass den Anderen bedarf, um zu entstehen. In der Einsamkeit bedarf es keines Stolzes; der Stolz ist ursprünglich auf das Erscheinen des eigenen Seins für einen Anderen bezogen. Denn wenn es nur mich gibt, so bin ich mit meinen Handlungen möglicherweise zwar zufrieden oder unzufrieden; Stolz und Scham hingegen entwickeln sich erst, wenn ich mich dem Urteil eines Anderen ausgeliefert sehe. *Selbstbewusstsein* hingegen mag unabhängig von Anderen sein, sofern ich feststelle, dass zwischen mir und dem Tisch, auf dem sich gerade Bücher stapeln, ein Unterschied besteht.

Innerhalb der Rede Zarathustras ist *Stolz* direkt auf den Anderen bezogen, denn es wird hier nicht stolz auf das eigene *Für-sich-sein* reflektiert, Zarathustra sagt: »Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zu verachten. Ihr müsst stolz auf euren Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge.«⁴ Dieser Stolz auf Andere hat sich, so nachzulesen im Wörterbuch Pauls, erst mit der weiteren Entwicklung der Wortbedeutung ergeben.⁵ Doch hierin sind natürlich auch die Aspekte enthalten, die in *Stolz auf das eigene Selbst* vorhanden sind, wobei Hochmut und Arroganz dabei tendenziell eher in den Hintergrund treten mögen. Allerdings sind auch jene Aspekte nicht gänzlich unmöglich, wenn von Stolz auf den Anderen gesprochen wird: Man denke hierbei nur an die Idealisierung und Erhöhung eines Anderen, die durchaus aus einem anfänglich neutraleren Stolz auf diesen entsprungen sind. Zudem kann der Stolz auf einen Anderen auch darauf basieren, dass sich derjenige, der stolz auf den Anderen ist, für dessen Leistungen etc. mitverantwortlich zeichnet.

Nietzsches Text illustriert hier ein ähnliches Phänomen: Der Stolz auf die Feinde lässt deren Erfolge zu den eigenen werden. Mittels des Stolzes, und zwar des »neutralen«, nicht des »hochmütig-arroganten« Stolzes, kann eine Verbindung zwischen Feinden geschaffen werden; dadurch dass dem Feind Achtung und Anerkennung gewährt wird, fallen dessen Leistungen ebenfalls auf den jeweils anderen Feind zurück; gewissermaßen geht es hierbei auch um eine ehrenhafte Kampfesvorstellung, nicht um ein niederträchtiges Ausstechen eines Anderen. Aus dieser Feindeshaltung ergibt sich, dass gemeinsame Grenzen eingerissen werden können, gegenseitig kann sich durch die Herausforderung angetrieben werden, einen Schritt weiter zu gehen, sich selbst zu überwinden. Der Feind, auf den man stolz sein kann, ist ein Feind, der antreibt, fordert und fördert. Selbst wenn dann der Feind den Sieg davontragen sollte: Der Unterlegene hat dann ebenfalls gewonnen. Er hat sich entwickelt, seinen Entwurf neugestaltet; er ist geworden und wird, sofern er sich dieser Dynamik nicht entzieht, auch weiter mit dem Feinde werden. Es bleibt hier also festzuhalten, dass sowohl Sartre als auch Nietzsche die Gefühle der *Scham* und des *Stolzes* hinsichtlich des Anderen und der Interaktion als wichtig erachten. Ihre Schlüsse differieren allerdings: Während Sartre aus dem Erleben der Scham eine radikale Kränkung kreiert und den Stolz als Form der Kompensation setzt, woraus sich letztlich die *mauvaise foi* ergibt, erfährt Scham im Kontext des Zarathustras nicht diese negative Beschreibung; Zarathustra liebt gerade die Scham der Herzlichkeit seiner

4 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 59.

5 Vgl. *stolz* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 970.

Brüder im Kriege.⁶ Er sagt hier weiter: »Ihr schämt euch eurer Fluth, und Andre schämen sich ihrer Ebbe.«⁷ Damit wird die Scham auch willkürlich; denn Zarathustra sagt hier letztlich, wer Eigenschaft A besitzt, schämt sich für A, wer Eigenschaft B besitzt, eben für B: Solange die Scham nicht zur Selbstaufgabe führt, kann Zarathustra sie offenbar liebevoll betrachten. Im Quartheft Z I 1 wird diesbezüglich zwischen zwei grundverschiedenen Menschen differenziert: »Es sind grundverschiedene Menschen: diese, welche Scham bei der Ebbe ihres Gefühls (in Freundschaft oder Liebe) empfinden, und jene, welche sich der Fluth schämen.«⁸ Diese Unterscheidung zwischen den Menschen berührt auch die rassistische Vorstellung, die sich in Nietzsches Werk konstatieren lässt: Es geht hierbei nicht um die übliche (falsche) Vorstellung von Menschenrassen, welche auf Herkunft und kulturellem Hintergrund basiert oder religiöse Differenzen betrifft. Vielmehr unterscheidet sich in Nietzsches Werk der Mensch im Sinne einer »Rasse« durch sein eigenes Verhalten und Handeln, wobei er in dieser Notiz nicht von Rasse spricht, sondern von grundverschiedenen Menschen. Wohl aber ist der Sprachduktus bei Nietzsche, wenn er an anderen Stellen auf das Wort *Rasse* zurückgreift, eben hinsichtlich des menschlichen Verhaltens und Handels zu betrachten und nicht, wie dies teilweise im Versuch des Verstehensprozesses von Nietzsches Werk geschehen ist, in einer der herkömmlichen rassistischen Vorstellungen entsprechenden Weise.

Der Scham, die nun insofern willkürlich ist, da sie sich jeweils auf das beim Menschen Vorhandene bezieht, kommt damit auch die Aufgabe zu, den eigenen *Ist*-Zustand stets in Frage zu stellen, um sich nicht in erstarrten Strukturen zu verlieren, sondern sich aufgrund der Scham in die Dynamik von Ebbe und Flut zu begeben. Wer sich nämlich schämt, will gegen dieses Gefühl vorgehen, obwohl es letztlich kein Entrinnen aus diesem Gefühl geben wird. Trotz dieser Aussichtslosigkeit ist dieses Gefühl Antrieb und Herausforderung: Die Interaktion ist bei Nietzsche mit einem kreativen Aspekt verknüpft; ob Stolz oder Scham – beide Gefühle hängen mit dem Anderen zusammen und führen dazu, sich nicht in einem statischen Sein zu wähen und dort zu verharren. Zwar ist auch bei Sartre eine stetige Dynamik im Sein zu verzeichnen, doch führen jene genannten Gefühlserlebnisse bei diesem dazu, den Anderen erobern zu wollen, und zwar dessen Bewusstseinsstrom, um das eigene *An-und-für-sich-sein* zu beherrschen. Während es Sartre um einen existenziellen Machtkampf geht, der letztlich kein ehrliches Interesse am Anderen zulassen kann, ringt zwar auch in Nietzsches Werk alles um die Macht, doch geht es hierbei nicht ausschließlich um die Alleinherrschaft und den Besitz des Anderen: Selbst der Feind kann noch geachtet und geschätzt werden. In der Interaktion kann das einzelne Individuum sich selbst überwinden; und dies bedeutet nicht zwangsläufig die Unterdrückung des Anderen. Gewissermaßen ließe sich behaupten, dass Nietzsches Text eine versöhnlichere Note enthält als Sartres Text, obwohl dem Werk Nietzsches wohl intuitiv sicherlich nicht so ohne weiteres der Gedanke der Versöhnung zugeschrieben werden kann.

6 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 59.

7 Ebd., S. 59.

8 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 259* (KSA 10), S. 84. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 24.

Wichtig im Rahmen dieser Rede ist es, die Verbindung von Freund- und Feindschaft zu bemerken. Zwar wird die Rede *Vom Freunde* anschließend noch begutachtet werden, in der Chronologie des Buches jedoch wird zuerst der Aspekt der Feindschaft betrachtet. Die Freundschaft deutet sich hier allerdings bereits an, schließlich ergibt sich aus der vorliegenden Rede, dass Zarathustras Verständnis der Feindschaft nicht einhergehen muss mit Missgunst, Hass und Neid sowie Verachtung und Ablehnung. Dies folgt schon aus der Ansprache mit »Meine Brüder im Kriege!«⁹ und der Selbstvorstellung als *bester Feind*,¹⁰ ein Ausdruck, der eng an den Phraseologismus *bester Freund* geknüpft ist. Zarathustras Rede wird hier abermals Schauplatz für die Verbindung von scheinbar Gegensätzlichem. Dabei wird keineswegs ein harmonischer Einklang illustriert: Bei den Widerspruchseinheiten, die in *Also sprach Zarathustra* offengelegt werden, handelt es sich nicht um eine idyllisch anmutende Harmonie, nicht um eine Gleichsetzung, d. h. es kann nicht postuliert werden, *Freundschaft = Feindschaft*. Vielmehr bedarf Freundschaft im Sinne Zarathustras der Feindschaft und Feindschaft enthält Freundschaft, sofern sie die Achtung des Feindes wahrt. Dabei verschmelzen beide Gegensätze nicht zu einem Gleichheitsbrei, die Differenz bleibt trotz der Nähe und Verbindung nach wie vor bestehen. Die Widerspruchseinheit löst den Widerspruch eben gerade nicht in einem mittleren Bereich in Wohlgefallen auf; aber sie beschränkt die Gegensätze in ihrer Verbindung auch nicht darauf, als Gegensatz des jeweils anderen zu bestehen.

Auch Pieper erkennt die Bedeutung von Feindschaft zur Freundschaft an: »Nur die Vorstellung einer Auseinandersetzung mit Rivalen, ja Feinden bewirkt die Anspannung aller Kräfte, durch die einer über sich hinauszuwachsen vermag — und eben dazu herauszufordern, darin besteht der größte Freundschaftsdienst, den man seinem Mitmenschen erweisen kann.«¹¹ Dass nun Zarathustra nicht zu Soldaten in ihrer Einform spricht, sondern zu individuellen Kriegerern,¹² hebt Pieper richtigerweise hervor. Diese Unterscheidung zwischen Kriegerern und Soldaten korrespondiert mit den bereits angestellten Überlegungen zur Individualität und Gleichheit: Zarathustra kann es folglich hier überhaupt nicht um Soldaten gehen, die als Einheitsfront und gehorsame Befehlsempfänger einem fremden Willen auf Gedeih und Verderb folgen. Für die weitere Erörterung sei hier auf die erwähnten Ausführungen Piepers verwiesen.

Allerdings stellt sich dann innerhalb dieser Rede eine Frage: Wie kann Zarathustra, wenn er doch – wie in dieser Interpretation behauptet wird – Individualität vermitteln und den Weg zum Anderen finden möchte, den folgenden Satz gegen Ende der Rede formulieren:

»Euren höchsten Gedanken aber sollt ihr euch von mir befehlen lassen — und er lautet: der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.«¹³

9 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 58

10 Vgl. ebd., S. 58.

11 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 209–210.

12 Vgl. hierzu ebenfalls die Ausführungen ebd., S. 210–211 sowie Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 58.

13 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 60.

Er spricht danach vom Leben im Gehorsam und im Kriege – das lange Leben spiele hierbei keine Rolle, denn: »Welcher Krieger will geschont sein!«¹⁴ Und so spricht Zarathustra am Ende: »Ich schone euch nicht, ich liebe euch von Grund aus, meine Brüder im Kriege! —«¹⁵ *Also sprach Zarathustra*. Wie lässt sich aber nun das Befehlen und der Gehorsam am Schluss der Rede mit der Individualität verbinden? Wenn Zarathustra den höchsten Gedanken befehlen möchte, so stellt sich die Frage, inwiefern hieraus überhaupt eigenständige Individuen resultieren können, wenn sie diesem Befehl schlichtweg folgen. Pieper versucht dieses Dilemma zu erklären, indem sie darauf abstellt, dass der Krieger die Stufe des Löwen¹⁶ erreicht habe, allerdings sei deren Heteronomie eine bloß vorübergehende, eine Vorstufe zur Stufe der Autonomie.¹⁷ Der Krieger sei folglich zur Selbstbestimmung nicht fähig, da auf seiner Stufe »Befehlen und Gehorchen nicht mehr das Verhältnis zweier Willen zueinander konstituieren, sondern das dialektische Selbstverhältnis ein und desselben Willens ausmachen.«¹⁸ Der Krieger solle sich demnach noch befehlen lassen; und zwar von jemandem wie Zarathustra, der der Stufe des Kindes bereits näher ist.¹⁹

Einerseits mag diese Betrachtung zutreffend und einleuchtend sein, doch tritt hier auch die Grundproblematik des gesamten Textes wieder anschaulich zutage: Wie kann die Voraussetzung dafür, dem Anderen auch jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen, geschaffen und vermittelt werden? Wenn es hierzu der Individualität bedarf, um dem Anderen als souveränes Gegenüber begegnen zu können und diese Begegnung dann auch ohne die Sartre'schen Hintergedanken zu gestalten, dann kann diese Voraussetzung doch nicht zunächst befohlen werden. Auch nicht auf der Stufe des Löwen. Es könnte hier auch vermutet werden, dass Zarathustra mit diesem Satz, er gedenke, zu befehlen und erwarte Gehorsam, offenbart, selbst ein Werdender zu sein. Er hat zwar seine Weisheit gefunden, diese möchte er schenken und austeilen, jedoch weiß er noch keineswegs, wie er diese vermitteln kann bzw. ob dies überhaupt möglich ist.

In *Die stillste Stunde*, am Ende des zweiten Teils von *Also sprach Zarathustra*, ist zu lesen:

»Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ›Was liegt an ihrem Spotte! Du bist Einer, der das Gehorchen verlernt hat: nun sollst du befehlen!

Weisst du nicht, w e r Allen am nöthigsten thut? Der Grosses befiehlt.

Das ist das Unverzeiglichste: du hast die Macht, und du willst nicht herrschen.« —

Und ich antwortete: ›Mir fehlt des Löwen Stimme zu allem Befehlen.«

Da sprach es wieder wie ein Flüstern zu mir: ›Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt.

Oh Zarathustra, du sollst gehen als ein Schatten dessen, was kommen muss: so wirst du befehlen und befehlend vorangehen.« —

Und ich antwortete: ›Ich schäme mich.«

Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ›Du musst noch Kind werden und ohne Scham.

14 Ebd., S. 60.

15 Ebd., S. 60.

16 Vgl. hierzu *Von den drei Verwandlungen* ebd., S. 29–31.

17 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 215.

18 Ebd., S. 215–216.

19 Vgl. ebd., S. 216.

Der Stolz der Jugend ist noch auf dir, spät bist du jung geworden: aber wer zum Kinde werden will, muss auch noch seine Jugend überwinden. —²⁰

Zarathustra wird sich hiernach weiter weigern, dies zu wollen und folglich wird er sich anhören müssen, dass seine Früchte reif seien, er jedoch noch nicht reif für seine Früchte sei, weshalb er abermals in die Einsamkeit wird gehen müssen, um mürbe zu werden.²¹ Hier geht es jedoch in Zusammenhang mit dem höchsten Gedanken, den Zarathustra in *Vom Krieg und Kriegsvolke* befehlen möchte, um den Aspekt des Befehlens. In dieser kurzen Passage wird deutlich, dass Zarathustra das Befehlen mit der Scham verknüpft. Außerdem glaubt er, nicht fähig zu sein, zu befehlen, da ihm die Löwenstimme (wohlgemerkt, er spricht von der Stimme des Löwen, also von einer Stimme, die sich erst auf der zweiten Stufe der drei Verwandlungen befindet) fehle. Ihm wird mitgeteilt, dass es einer solchen Stimme gar nicht bedarf, da die leisen Befehle letztlich diejenigen seien, die den Sturm brächten. Dies heißt bzgl. des Befehlens, dass einerseits nicht mit der brüllenden Löwenstimme befohlen werden soll, sondern die Stufe des Kindes für den Befehl notwendig ist; andererseits bedeutet dies, dass es sich nicht um ein Befehlen im herkömmlichen Sinne zu handeln scheint. Wenn befohlen wird, wird üblicherweise in einem bestimmten Tonfall befohlen; dem Befehl haftet eine Autoritätsvorstellung und Hierarchie an – Zarathustra aber will nicht herrschen. Jedoch will Zarathustra seinen höchsten Gedanken vermitteln, denn die Überwindung des Menschen ist notwendig, um mit dem Anderen aufrichtig kommunizieren zu können. Solange der Mensch nicht überwunden ist, wird er den Anderen insbesondere dafür instrumentalisieren, um die eigene Existenz mithilfe des Urteils des Anderen zu bestimmen und zurückzugewinnen. Wenn er an dieser Stelle also den Kriegern den höchsten Gedanken befiehlt, dann befiehlt er, um gehört zu werden, um Aufmerksamkeit zu erhalten, doch er kann nicht die Erwartung haben, dass blinder Gehorsam die Folge sein wird. Denn wenn dies der Fall wäre, so wäre seine Vermittlung gescheitert. Vielmehr müssen die Krieger das Gehorchen ebenso verlernen wie Zarathustra; und zwar auf ihre ganz eigene, individuelle Art und Weise. Es ist notwendig, dass einer Großes befiehlt, damit eine Veränderung eintritt, doch darf dieses Befehlen nicht deckungsgleich mit der herkömmlichen Bedeutung des Befehls gesehen werden. Es ließe sich vermuten, dass Zarathustras leise Befehle, sodann er bereit ist, diese zu formulieren, eher ein Exempel enthalten, eine der vielen Möglichkeiten der Selbstüberwindung.

In *Vom Krieg und Kriegsvolke* befinden wir uns noch im ersten Teil von *Also sprach Zarathustra*. Wird beachtet, dass Zarathustra keine statische Figur ist, da in Nietzsches Philosophie kein endgültiges Telos formuliert wird, sondern das stetige Streben und Überwinden immanent ist, so kann durchaus behauptet werden, dass Zarathustra hier noch versucht, im mehr oder weniger klassischen Sinne zu befehlen und möglicherweise gar auf ein Gehorchen hofft. Zunächst scheint diese Möglichkeit in dieser Rede für ihn einen gewissen Reiz zu haben. Doch in *Die stillste Stunde* zeigt sich bereits, dass die Art und Weise des Befehlens nicht mehr die herkömmliche sein kann. Im dritten Teil von *Also*

20 *Die stillste Stunde*. In: Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 189.

21 Vgl. ebd., S. 189–190.

sprach Zarathustra wird Zarathustra in *Von der Seligkeit wider Willen* folgenden Gedanken äußern:

»Noch grünen mir meine Kinder in ihrem ersten Frühlinge, nahe bei einander stehend und gemeinsam von Winden geschüttelt, die Bäume meines Gartens und besten Erdreichs. Und wahrlich! Wo solche Bäume bei einander stehn, da sind die glückseligen Inseln! Aber einstmals will ich sie ausheben und Jeden für sich alleine stellen: dass er Einsamkeit lerne und Trotz und Vorsicht.«²²

Hier verlässt Zarathustra den Bereich des Befehlens noch weiter: Er sorgt sich um seine Kinder;²³ sie sind die Kinder seines Gartens und dort befinden sie sich im besten Erdreich. Wie ein Gärtner schafft er also die Bedingungen für das Gedeihen seiner Bäume, doch er befiehlt ihnen nicht, zu gedeihen. Er wird sie zu gegebener Zeit separieren, so dass sie alleine und selbstständig ihre Erfahrungen sammeln, dass sie dem Wind auch außerhalb der Gruppe trotzen können und an den Herausforderungen weiterwachsen, stärker werden. Zarathustra hat also einen gedanklichen Schritt vollzogen, der in *Vom Krieg und Kriegsvolke* noch nicht in dieser Deutlichkeit zu erkennen ist, in *Die stillste Stunde* allerdings bewusst anklingt: Er kann auch seinen höchsten Gedanken nicht im herkömmlichen Sinn befehlen, obwohl dieser notwendige Bedingung für das Gelingen der Interaktion ist. Zarathustra kann allenfalls Saatkörner auswerfen, Brotkrumen streuen – er kann Wegweiser aufstellen, Vorschläge unterbreiten, doch jedweder Gehorsam unter seinem Befehl unterliefe letztlich den Gedanken der Individualität. Die Löwenkrieger müssen sich folglich auch dem Befehl Zarathustras entziehen, den Gehorsam verweigern bzw. verlernen. Für das Gelingen seines Konzeptes, seiner Interpretation der Kommunikation und der darauf basierenden Interaktion, muss Zarathustra hoffen, dass jene Krieger auf ihre ganz eigene Art und Weise auf denselben Gedanken kommen wie Zarathustra. Er muss demnach die noch nicht zur Selbstbestimmung fähigen Löwen entlassen und darauf vertrauen, dass sie aus den Brotkrumen ihre eigenen Assoziationen und Gedankenketten bilden, die sie ebenfalls zur Überwindung des Menschen führen werden. Denn wenn er sie dorthin befiehlt, scheitert das Unterfangen, ehe es überhaupt begonnen hat.

Nietzsche lässt hier seinen Zarathustra, der in der gesamten Rede primär den Imperativ wählt, als ebenso irrtumsanfällig wie alle anderen Menschen erscheinen, obwohl dieser Irrtum Zarathustras unkommentiert in der Rede Zarathustras erscheint; es wird nicht seitens eines Erzählers behauptet, dass Zarathustra hier über den Gedanken des Befehlens irrt. Auch wird Zarathustra später nicht selbst auf diese Situation reflektieren und seinen Irrtum explizit erwähnen. Doch anhand der Entwicklung und des Werdens der Figur Zarathustra kann konstatiert werden, dass er hier noch nicht so weit gekommen ist, wie er es in *Die stillste Stunde* und *Von der Seligkeit wider Willen* ist.

22 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 204.

23 Wichtig ist diese Stelle hier auch, da Nietzsche hier eine Änderung in der Rede Zarathustras vornimmt: Er spricht von nun an nicht mehr von seinen Freunden, sondern von seinen Kindern, wodurch die Nähe zwischen ihm und jenen, zu denen er spricht, intensiviert wird. Vgl. zu dieser Änderung auch Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 310.

Piepers Auslegung hierzu legt nahe, dass Zarathustras Äußerungen stets als gesetzte Standpunkte eines philosophischen Konzeptes gesehen werden müssten, doch wieso sollte gerade die Figur Zarathustra stets Wahrheiten postulieren? Franz Kafkas Romanfigur in *Das Schloss*, der Landvermesser K, irrt beständig. Weshalb sollte für Zarathustra gelten, dass all seine Behauptungen innerhalb des Textes richtig und unfehlbar seien? Nietzsche präsentiert hier eben gerade keine philosophische Argumentation, die den *Übermenschen*, den *Willen zur Macht*, die *ewige Wiederkunft des Gleichen* etc. behauptet. Mit *Also sprach Zarathustra* verfasst Nietzsche Literatur und so kann die Figur Zarathustra auch als Figur interpretiert werden. Demnach muss hier nicht gefolgert werden, die Löwenkrieger sollten sich von einem wie Zarathustra den höchsten Gedanken befehlen lassen; ebenso kann festgehalten werden, dass Zarathustra sich selbst entwickelt: Am Ende eines jeden Teils wird er sich vom Anderen zurückziehen und dieser Rückzug wird ihn jedes Mal verändern. *Also sprach Zarathustra* ist somit auch für Zarathustra selbst eine Entwicklungsreise; er wird müde werden, er wird Hoffnungen und Sehnsüchte in sich tragen, er wird mit der Frustration konfrontiert werden und zweifeln. Wäre Zarathustra bereits zu Beginn seiner Reden »fertig«, so wäre er erstarrt, er stünde damit im direkten Widerspruch zu seiner eigenen Lehre. Der *Übermensch* selbst nämlich, wäre dieser erreicht, wäre ebenfalls kein statisches endgültiges Ziel. Zarathustra versucht von Anfang an, zu vermitteln, dass es diesen Endpunkt nicht gibt; zumindest nicht, solange der Mensch lebendig ist. Demnach kann und darf auch Zarathustra nicht »fertig« und endgültig sein. Er muss sich selbst hinter sich lassen, sich neu entwerfen und in Bewegung bleiben, um nicht so zu werden, wie der Heilige im Wald.

Die Szene in *Vom Krieg und Kriegsvolke* zeigt also zunächst einmal, dass Zarathustra hier noch nicht weiß, wie er seine Weisheit zu vermitteln vermag. Darüber hinaus wird eben gerade die Vermittlungsproblematik der Weisheit Zarathustras illustriert: Wie kann Individualität gelehrt werden? Insbesondere wird in dieser Interpretation nun darauf abgestellt, dass es sich hierbei um einen philosophischen Vermittlungsversuch innerhalb der Literatur handelt; demnach darf der Figur nicht unterstellt werden, alle ihre Äußerungen seien sogleich auch mit dem philosophischen Konzept in Einklang zu bringen. Der Figur Zarathustra muss auch der Irrtum erlaubt sein. Denn der Irrtum und die Fehler sind es, die den Entwicklungsprozess immer mit begleiten. Dass ein solcher stattfindet, wurde hier anhand zweier Stellen aus dem zweiten und dem dritten Teil dargelegt. Doch Zarathustras Garten zeigt noch einen weiteren Aspekt: Nicht nur, dass Zarathustra hier nichts mehr zu befehlen gedenkt, seine Haltung gegenüber dem Anderen lässt sich in dieser Passage erahnen: Er überlässt seine Bäume sich selbst, dies bedeutet auch, er hat gelernt, sich selbst zurückzunehmen und – dies ist für die Haltung gegenüber dem Anderen entscheidend – er vertraut dem Anderen, und zwar radikal. Denn wenn er die Bäume nun alleine lässt, keine Befehle mehr verlauten lässt, so läuft er auch Gefahr, dass seine Lehre sprichwörtlich und tatsächlich ins Leere läuft. Da Zarathustra sich selbst wiederum eng mit seiner Weisheit verknüpft, hier gar ein existenzieller Bund vermutet werden kann, liefert Zarathustra sich in diesem Moment einer enormen Bedrohung aus: Wird er missverstanden bzw. bleibt er unverstanden und ungehört, scheitert er ganz und gar. Dieses radikale Scheitern nimmt er jedoch in Kauf. Dies impliziert, dass er dem Anderen gegenüber grundsätzlich positiv eingestellt sein muss, da ein solches Vertrauen kaum möglich

sein dürfte, wenn er vom Anderen eine bloße Enttäuschung erwarten würde. – Oder aber ihm ist die eigene Weisheit so wichtig, dass er, sollte er mit der Vermittlung scheitern, seinen Untergang nicht nur akzeptierte, sondern gar ersehnte.

4 Der Andere als Freund: *Vom Freunde*

In Piepers Kommentar zum ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* betitelt sie ihre Analyse der Rede *Vom Freunde* folgendermaßen: ›*Vom Freunde*‹: *Der Widerpart*.¹ Diese Überschrift ist treffend gewählt, denn der Freund ist in Zarathustras Sinne nicht lediglich jemand, der Seite an Seite, konform und harmonisch dem Freunde beisteht, sondern es handelt sich eben auch um ein *Gegen*, ein *Wider*. In der Interpretation der Rede *Vom Krieg und Kriegsvolke* wurde bereits festgestellt, dass Freundschaft in diesem Kontext auch der Feindschaft bedarf. Richtigerweise bezeichnet Pieper diese Rede dann im Folgenden auch als dialektisches Gegenstück zu Zarathustras Ausführungen über den Feind.² Pieper versteht die Rede zuallererst als eine Warnung vor den Gefahren der Einsamkeit,³ nachdem Zarathustra sich in den vorherigen Reden über die Gefahren des Staates (*Vom neuen Götzen*), der Menge (*Von den Fliegen des Marktes*) und der Sexualität (*Von der Keuschheit*) geäußert hat. Dies bedeutet dann auch wieder, dass in Zarathustras Verständnis keine Einseitigkeit, kein isoliertes Extrem als erstrebenswert zu betrachten ist: Wer in Keuschheit, Askese und völlige Enthaltensamkeit zu fliehen gedenkt, wird sich möglicherweise der Gefahr einer sexuellen Zügellosigkeit, eines rein an der Lust orientierten, triebgesteuerten Lebens entziehen, doch birgt der Rückzug in eine Einsamkeit eigene Gefahren. Bedenkt man hier die Dynamik zwischen den Polen, die in Nietzsches Texten immer wieder zutage tritt, die existenzielle Verbindung der Gegensätze, die nicht darauf zu beschränken ist, dass etwas als Gegensatz den anderen Part definiert, so liegt dies ebenfalls sowohl dem Aspekt *Einsamkeit* als auch dem Aspekt *Geselligkeit* zugrunde; gleichsam *Feind-* und *Freundschaft*.

Zarathustra beginnt seine Rede, zu deren Inhalt er in dem Oktavheft N V 8 bereits einige Gedanken notiert hat,⁴ mit der Position des Einsiedlers: »›Einer ist immer zu viel um mich‹ — also denkt der Einsiedler. ›Immer Einmal Eins — das giebt auf Dauer Zwei!‹«⁵ Diesem Gedanken des Einsiedlers wird sogleich Folgendes angehängt: »Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche: wie wäre es auszuhalten, wenn es nicht einen Freund gäbe?«⁶ Im Selbstgespräch werden also *Ich* und *Mich* zu zweien; der Einsiedler kommuniziert mit sich selbst, er reflektiert auf sich selbst und sinkt so tiefer und tiefer und tiefer. Die Tiefe wiederum, hierzu wurde bereits in der Analyse der *Vorrede* argumentiert, ist nicht *per se* negativ oder positiv besetzt. Sie kann nicht lediglich mit dem Niederen oder gar Verwerflichen gleichgesetzt werden. Die Tiefe trägt dazu bei, *zu Grunde zu*

1 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 251.

2 Vgl. ebd., S. 251.

3 Vgl. ebd., S. 251.

4 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4 [211] (KSA 10)*, S. 170.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 573 und das Oktavheft N V 8, S. 26–27.

5 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 71.

6 Ebd., S. 71.

gehen; sie ermöglicht es, die Oberflächlichkeit zu verlassen. Doch nur nach der Tiefe zu streben, wäre ein Hort für Schwermut — das Streben hinauf in die luftige, klare Höhe sowie in die Leichtigkeit ist ebenso notwendig. Derjenige, der in der Höhe wandert, sollte die Tiefe kennen, um ihren Wert zu schätzen und um ihre Fallstricke wissen zu können; allerdings sollte er nicht in der Tiefe verharren. Gewissermaßen ließe sich über Nietzsches Standpunkt behaupten, es sei die Aufforderung, das Leben hinzunehmen; dies jedoch nicht in einer Passivität, die keine Regung und Gestaltung des Individuums zulässt, sondern ein aktives Hinnehmen. Zum Leben gehören tiefste Tiefen und höchste Höhen; darin aktiv zu agieren, sich zu bewegen und über sich hinaus zu wachsen, scheint eine Grundeinstellung der Figur Zarathustras zu sein sowie eine philosophische Position Nietzsches.

Pieper bemerkt hierzu – vorausgesetzt unter Keuschheit werde nicht lediglich sexuelle Enthaltbarkeit verstanden, sondern auch der Rückzug vom Massenmenschen und dessen Umtrieben in die eigene Innerlichkeit –, das keusche Individuum konzentriere sich letztlich auf den Umgang mit sich selbst.⁷ Folglich konstatiert sie:

»Drohte dem Ich im ›Man‹ der Masse der *Selbstverlust*, so droht ihm nun in der Einsamkeit ein *Realitätsverlust*, da es in seiner Selbstreflexion und der Selbstgenügsamkeit ausschließlich mit sich zu tun hat und über dem Dialog, den es in Ermangelung eines Du mit sich führt, vergessen könnte, daß dieses ›Selbst‹ vermittels dessen es sich seiner Identität vergewissert und seine Individualität begreift, keine reale Person ist, sondern ein abstraktes, vom Selbst reflexiv abgespaltenes und für sich gesetztes, unselbstständiges Moment: das Ich. Das Ich ist Bewußtsein und als Bewußtsein immer auch Selbstbewußtsein.«⁸

Die Rettung vor dem Versinken in den Solipsismus und den damit verbundenen Realitätsverlust biete, so Pieper, ein wirklich zweites Ich, ein Freund, dessen leibhaftige Präsenz das Ich daran erinnere, dass es außer ihm selbst noch etwas Anderes gebe.⁹ Zarathustra drückt diesen Gedanken mit folgenden Worten aus:

»Immer ist für den Einsiedler der Freund der Dritte: der Dritte ist der Kork, der verhindert, dass das Gespräch der Zweie in die Tiefe sinkt.

Ach, es giebt zu viele Tiefen für alle Einsiedler. Darum sehnen sie sich so nach einem Freunde und nach seiner Höhe.«¹⁰

In Z I 1 findet sich eine ähnliche Formulierung, dort heißt es: »Der Dritte ist immer der Kork, welcher verhindert, daß das Gespräch von Zweien in die Tiefe sinkt: was, unter Umständen, ein Vortheil ist.«¹¹ Dass unter Umständen ein Vorteil darin besteht, wenn durch den Dritten verhindert wird, dass das (Selbst-)gespräch der Zweie in die Tiefe sinkt, wird in *Also sprach Zarathustra* nicht mehr gesetzt. Allerdings ergibt sich aus den

7 Vgl. Pieper, Annemarie: »Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«, S. 251, aber auch S. 244–251.

8 Ebd., S. 251.

9 Vgl. ebd., S. 252.

10 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 71.

11 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 14* (KSA 10), S. 55. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 569 und das Quartheft Z I 1, S. 49.

beiden folgenden Sequenzen die Sehnsucht nach einer Höhe, die der Freund mit sich bringt. Insofern kann auch aus der gedruckten Version geschlossen werden, dass der Freund, der das Versinken des Gespräches in die Tiefe verhindert, einen positiven Effekt auf den Einsiedler, der mich *Ich* und *Mich* spricht, ausübt.

So weit, so gut – doch: Wurde nicht behauptet, um gegen die Sartre'sche *mauvaise foi* vorgehen zu können, müsse das Brauchen eines Anderen überwunden werden? Hier wird seitens Zarathustras nun gerade das Gegenteil behauptet: Der Einsiedler benötigt den Anderen, damit das Gespräch mit sich selbst nicht in der Tiefe versinkt, ohne die Möglichkeit, weitere Höhen zu erklimmen.

Es griffe jedoch zu kurz, postulierte man hier eine Theorie über den Anderen, die den Anderen gänzlich obsolet werden ließe. Gerade die Sehnsucht nach einer ehrlichen, aufrichtigen Begegnung mit dem Anderen begleitet Zarathustras Tun und Handeln. Auch für das Schreiben Nietzsches kann in seinem häufig hyperbolischen Stil¹² behauptet werden, er will gehört werden, um überhaupt eine Chance zu erhalten, von einem Anderen verstanden zu werden.¹³ Doch ist das Brauchen eines Anderen als Freund ein anderes als jenes Brauchen, das die Anderen im vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* zur Schau stellen. Der Andere als Freund wird hier nicht benötigt, um über ihn das Urteil über das eigene Sein zu erfahren und dessen Blick nach Möglichkeit gar selbst zu besitzen. Der Freund wird vielmehr als Gegenpart, als Reibungsfläche, als Inspiration, als Kritiker – eben als Ansporn, sich selbst zu entwickeln und zu überwinden, benötigt. Und er zeigt überdies für das Individuum die soziale Existenz immer wieder auf. Wird an Sartres Situation gedacht, in der das Individuum feststellt, dass eine andere Entität ebenfalls fähig dazu ist, Bezüge auf die Welt herzustellen bzw. Distanzen zu entwerfen, fühlt es, dass es nicht Herrscher dieser Welt ist.¹⁴ Das Erfahren und Erleben des anderen Bewusstseins – und sei es auch nur eine wahrscheinliche Annahme eines solchen – beendet den solipsistischen Eindruck. Bis zu diesem Punkt scheinen Sartres und Nietzsches Text – mehr oder weniger – zu vereinbaren zu sein. Die Differenz beider Gedanken scheint dann allerdings die Folgen zu betreffen: Bei Sartre entbrennt ein Kampf um den Blick des Anderen. Zarathustra sucht hingegen immer wieder auch die Einsamkeit, die Unabhängigkeit vom Anderen, um ihn nicht mehr als Urteilenden zu benötigen. Jedoch ist diese Einsamkeit nie eine endgültige.

Der Andere kann nicht subtrahiert werden, um die Überwindung der *mauvaise foi* zu erreichen. Es bedarf ebenso der Selbstgenügsamkeit wie auch der Geselligkeit – allerdings scheint es sich bei letzterer nicht um eine zufällige zu handeln: Freunde, wie auch Feinde, sind mit Bedacht zu wählen. Je besser Freund und Feind es vermögen, das Individuum anzutreiben, es in einem reziproken Akt in die Höhe zu leiten, ohne die Tiefe dabei zu verdammen, umso größer die Chance, sich selbst und den Menschen zu überwinden.

12 Vgl. zum irreduziblen hyperbolischen Stil Nietzsches Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Leben als Literatur*. Übersetzt von Flickinger, Brigitte. Göttingen 1996, S. 43–44.

13 Nietzsches Versuch, die Aufmerksamkeit des Anderen zu gewinnen, beschreibt auch Nehamas in Hinblick auf Nietzsches häufig überzogenen Stil. Vgl. *ebd.*, S. 49.

14 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, S. 461–462.

»Unser Glaube an Andre verräth, worin wir gerne an uns selber glauben möchten. Unsre Sehnsucht nach einem Freunde ist unser Verräther.«¹⁵ Auch in Z I 1¹⁶ findet sich der erste Satz wieder, wobei die Vorstufe hierzu folgendermaßen lautet: »Rechne die Menschen zusammen, an welche du einmal geglaubt hast! Ihre Summe verräth dir deinen Glauben an dich.«¹⁷ Die Vorstufe stellt somit nicht nur auf den Glauben an Andere ab, sondern fordert zu einer gewissen Selbstbetrachtung auf. Das Zusammenrechnen aller Menschen, an welche man einmal geglaubt habe und die Summe, die etwas über den Glauben an sich selbst verraten solle, enthält nicht zuletzt auch einen bilanzierenden, buchhalterischen Blick. Doch neben der nüchtern-mathematischen Betrachtungsweise geht dieser Gedanke gar nicht so fehl: Menschen, an die man glaubte, deren Ideen man vielleicht sogar bewunderte, sagen etwas darüber aus, wer man gerne sein möchte und wie man gerne wäre. Der Andere wird somit zum Ansporn, zum Ziel. Er schürt Begehrlichkeiten für die eigene Existenz, wobei hier immer die Gefahr besteht, in kopierende Verhaltensmuster abzugleiten. Doch bedenkt man hier wiederum die Vielfalt der Menschen, die einem Individuum begegnen und den Umstand, dass der Glaube an einen Menschen nicht unbedingt ein fanatisch-globalisierender sein muss, der den gesamten Menschen als Ideal erhebt, dann muss die Kopie eines einzelnen Anderen nicht zwangsläufig das Ziel sein, wenn nach Aspekten gestrebt wird, die jene Menschen in sich tragen, an die von einem Individuum geglaubt wird.

Pieper konstatiert zu dieser Stelle treffend, dass der von Zarathustra erwähnte Verrat kein negativ besetzter sei, denn diese Offenbarung des Geheimnisses der inneren Sehnsucht nach einem Anderen ist notwendig, um die Sehnsucht überhaupt zu stillen zu versuchen.¹⁸ In Zarathustras Äußerungen und Überlegungen spielen die Individuen, die sich begegnen, mit offenen Karten. Was innerhalb der Abhandlung Sartres über den Anderen nicht möglich scheint, nämlich mit dem Wissen um den eigenen Mangel offen umzugehen, um dadurch fernab von Täuschungen und Instrumentalisierungsversuchen eine ehrliche Beziehung zu einem Anderen eingehen zu können, scheint durch diesen Verrat möglich. Wenn ich um mein Defizit weiß und meinen Seinsmangel als immerwährenden Mangel akzeptiere, wieso sollte ich dann weiterhin nach dem Unmöglichen trachten, wenn ein anderes Streben, nämlich das der Selbstüberwindung und das nach der ehrlichen Begegnung mit einem Anderen, weitaus gewinnbringender erscheint? Wir müssen uns eingestehen, dass wir keine isolierten Amöben sind, die einzig und allein auf eine gute Nährstoffversorgung angewiesen sind. Der Mensch ist, wie auch andere der sogenannten »höheren« Lebewesen, ein soziales Tier mit sozialen Bedürfnissen. Er interagiert, reagiert auf den Anderen, sinniert über den Anderen, kommuniziert mit diesem. Die Sehnsucht nach dem Anderen müssen wir uns zuallererst erlauben: Wer sie leugnet, wie der Einsiedler, tritt psychologische Fluchten an, in welchen er sich selbst genügt bzw.

15 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 71.

16 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 129* (KSA 10), S. 68.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 38.

17 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 290.

18 Vgl. Pieper, Annemarie: *»Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch«*, S. 253.

sich belügt, sich selbst zu genügen. Es mag autistische Personen und Wesen geben, die tatsächlich keinerlei soziales Bedürfnis in sich tragen, auch mag es wiederum Entitäten geben, die lediglich ein geringes Bedürfnis nach Kontakten verspüren, doch ausgehend von dem als »normal« Definiertem ist der Mensch grundsätzlich sozial orientiert und interessiert. Insofern läuft er natürlich auch Gefahr, sich in Gruppendynamiken zu verlaufen, d. h. ein Massensein zu führen, ohne sich selbst zu definieren. Lässt er diese Sehnsucht nach dem Anderen, um das Massensein auszuschließen, allerdings überhaupt nicht zu, so verliert er sich in der isolierten, radikalen Einsamkeit, die ebenfalls die interaktive Entwicklung versperrt.

Die Unabhängigkeit vom Anderen, die Zarathustra zu erreichen versucht, liegt nicht in der Flucht des Einsiedlers. Sie liegt auch nicht in der Überwindung der Sehnsucht nach dem Anderen: Das Individuum muss lernen, sich selbst als Bewusstseinsstrom, der stetig in Bewegung ist, zu akzeptieren und die Urteile Anderer, insbesondere jene der Herdenmenschen, nicht als Bestätigung des eigenen Seins zu betrachten. Zumindest darf das Fremdbild nicht als stetiger Garant dafür, dass das eigene Selbstbild, auf das hin sich das Individuum zu entwerfen gedenkt, auch im Blick des Anderen besteht, herangezogen werden. Als Ansporn wiederum darf das Fremdbild durchaus dienen. Wenn das Individuum bereit ist, hinzunehmen, dass es selbst niemals gleichermaßen auf das eigene Sein wird blicken können, wie dies der Andere vermag, sich deshalb jedoch nicht nach dem Blick des Anderen verzehrt, ist es einerseits unabhängig vom Anderen, andererseits kann es sich dennoch nach diesem sehnen. Diese Sehnsucht jedoch ist von anderer Qualität als die desjenigen, der diesen Schritt noch nicht bewältigt hat und sich weiterhin im Sinne der *mauvaise foi* nach dem Anderen sehnt. Die Rückmeldung des Anderen kann im Sinne eines Ansporns zu Veränderungen des eigenen Tuns und Handelns führen.

Dies sei kurz am Beispiel von Sartres Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft (Huis clos)* illustriert: Ein emanzipiertes Individuum erlebte hier – sofern mindestens ein weiteres emanzipiertes Wesen zugegen wäre, da andernfalls die Einsiedlerproblematik aufgrund des Mangels an einem geeigneten Sozialpartner hinsichtlich des Sinkens in die Tiefe bestünde – keine Hölle im Anderen. Estelle wäre dann nicht besessen davon, eine Rückmeldung und Bestätigung ihres wunderschönen Antlitzes zu erhalten, da sie ohne den (symbolischen) Spiegel nun selbst nicht mehr prüfen kann, wie ihr Lippenstift sitzt. Sie dächte sich als emanzipiertes Individuum vielmehr, dass sie als *für-sich-seiende* Entität ohnehin nicht auf ein statisches Sein festgelegt sei. Stünde ihr zudem ein emanzipiertes Individuum gegenüber, das an einer aufrichtigen Begegnung interessiert wäre, wäre die Rückmeldung ohnehin keine, die dazu diene, die eigenen Bedürfnisse mittels eines perfiden und manipulativen Spiels, welches Sartre hier darstellt, zu stillen. Es ginge weder Inés noch Garcin darum, die eigene Strategie, den Anderen zu besitzen, voranzutreiben, da sie überhaupt nicht danach strebten, den Anderen zu besitzen. Stünde nun in diesem Trio ein emanzipiertes Individuum zusammen mit zwei Massenmenschen, die der *mauvaise foi* anheimgefallen sind, so wäre diesem einen Individuum trotzdem das Urteil jener, die in dieser Szenerie die Ewigkeit mit ihm teilten, größtenteils gleichgültig. Das emanzipierte Individuum wüsste, dass es sein *An-sich-sein* nie wird erblicken können und strebt nicht danach, dies über den instrumentalisierten Anderen zu erreichen.

Die Frage Garcins, ob er nun in Inés' Augen ein Freiheitskämpfer oder ein Feigling sei, wäre für den emanzipierten Garcin nur dann mit einem Anderen zu erörtern, wenn dieser an einer konstruktiven Auseinandersetzung jenseits der *mauvaise foi* interessiert wäre und nicht die eigenen Interessen verfolgte. Kindsmörderin oder Verzweiflungstäterin? Auch dies wäre nur relevant, wenn es in einem Diskurs nicht um eine Verurteilung des Fragenden für die eigenen Zwecke ginge.

Allerdings muss in *Geschlossene Gesellschaft* ein besonderer Aspekt berücksichtigt werden: Die Protagonisten sind längst *an-sich-seiend* geworden, denn sie sind tot. Dies bedeutet, sie können nicht mehr mit neuen Entwürfen eine Überwindung des Selbst anstreben. Über die Toten werden statische Urteile getroffen: Wer wie David Carradine in seinem Hotelzimmer stranguliert aufgefunden wird, und zwar als Folge eines autoerotischen Erstickungsspiels, wird als öffentliche Person mit Ist-Urteilen über die sexuellen Vorlieben überschüttet werden, die er selbst nicht mehr revidieren bzw. durch neue Entwürfe verändern können.¹⁹ Doch der *für-sich-seiende* David Carradine ist hiervon überhaupt nicht betroffen: Zu seinen Lebzeiten hatte die Öffentlichkeit dieses Urteil nicht gefällt.

Worum es hier also geht, ist das posthume Urteil. Sartre illustriert in *Geschlossene Gesellschaft* mit der gewählten Szenerie einen Ort, der das *Für-sich-sein* gar nicht mehr erlaubt. Tote gestalten keine Entwürfe mehr. Und für das einstige *Für-sich-sein*, das nach dem Tod nicht mehr existiert, spielt das Urteil der Anderen keine Rolle mehr: Es hat keine Möglichkeit, dies zu erfahren. Auch in *Tote ohne Begräbnis* (*Morts sans sépulture*) wählt Sartre für die Darstellung der zersetzenden Beziehungen zwischen den einzelnen menschlichen Entitäten einen literarischen Schauplatz, der quasi Tote als Protagonisten enthält. In *Tote ohne Begräbnis* mag zwar das Gruppenverhalten angesichts der drohenden Folter und die Solidarisierung derjenigen untereinander, die wissen, dass ihr Leben nicht mehr lange währen wird, gegen ihren Anführer, der als den Peinigern noch Unerkannter die Chance hat, die Gefangenschaft zu verlassen, durchaus von Interesse sein.²⁰ Doch für die Erläuterung und die Illustration der *mauvaise foi* scheint auch diese Situation tendenziell ungeeignet, da dem Augenblick der Gefangenschaft kein weiterer Augenblick mehr folgen wird; abgesehen von der zu erwartenden Folter. Hier wird die *mauvaise foi* abermals an einem Ort gezeigt, der zu einem *An-sich-sein* erstarrt ist. Daher ist es schwierig, die Interaktion und die Überwindung des Selbst mithilfe eines Freundes in dieser Szenerie zu argumentieren. Hier sind nahezu alle Protagonisten existenziell bedroht, und zwar nicht bloß vom Tod, sondern zudem auch noch von der Folter und der Frage,

19 Wobei hier die sich überschlagende Pressemitteilung im Beispielfall meiner Ansicht nach ein weit- aus düstereres Licht auf die jeweiligen Berichterstatter und der sich aus eigener Prüderie entspringend entsetzt äußernden Konsumenten dieser Berichterstattung werfen als auf David Carradine. Denn es geht solange niemanden etwas an, wer wann und wo und wie und warum auch immer seine Masturbation auslebt, solange kein anderes Wesen davon Schaden trägt. Und als Schaden wird hier nicht bereits das Empfinden homophober Personen bezeichnet, die sich durch die gesellschaftliche Akzeptanz der Homosexualität bedroht fühlen, sondern ein tatsächlicher, konkreter psychischer oder physischer Schaden der akut und direkt Beteiligten. Im Falle David Carradines kann wohl behauptet werden, dass sein sexuelles Verlangen in diesem konkreten Fall keinen Anderen betroffen hat.

20 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Tote ohne Begräbnis. Stück in vier Akten*. Hg. von von Wroblewsky, Vincent. Übersetzt von König, Traugott. Reinbek bei Hamburg 2002 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Theaterstücke*. Band 4).

ob und wie sie diese Tortur überhaupt ertragen sollen. Zwar ist *Tote ohne Begräbnis* keine rein fiktive Situation wie *Geschlossene Gesellschaft*, da ersteres noch im Leben spielt – und leider in unserer menschlichen Realität tagtäglich für Mensch und Tier zur unerträglichen Wirklichkeit wird –, dennoch ist die Extremsituation wohl nicht geeignet, unaufrichtige Beziehungen aufzudecken. Denn konfrontiert mit Tod und Folter und der damit einhergehenden Angst, können nicht unbedingt reflektierte und überlegte Handlungen erwartet werden. Im Augenblick des Schmerzes reduziert das Leben sich auf diesen Punkt. Auch die Angst tendiert dazu, ein totales Gefühl zu sein, das wenig Raum für etwas Anderes lässt. Allerdings will Sartre in *Tote ohne Begräbnis* wohl nicht primär die *mauvaise foi* darstellen, dazu dient ihm insbesondere *Geschlossene Gesellschaft*. Gerade dieses Stück jedoch ist dem Leben entzogen. Die lebendigen Beziehungen unter den Menschen können nicht in der Sphäre der Toten erläutert werden. Transferiert man daher Sartres *Geschlossene Gesellschaft* ins Leben zurück, so wäre ein verändertes Verhalten der Figuren, sofern sie einer ehrlichen Kritik eines Anderen folgen, möglich. Dass zwangsläufig – gar fatalistisch – auch die zweite Chance vergeben wird wie in *Das Spiel ist aus* (*Les jeux sont faites*), sei hier ebenso angezweifelt. Jedoch ist anzumerken, dass auch Sartre nicht davon überzeugt ist, das Spiel sei jemals aus: »Mein Szenario ist ganz vom Determinismus geprägt, weil ich der Meinung war, daß es schließlich auch einmal erlaubt sein müßte zu spielen. Meine Legende endet im Grunde schlecht. Der Existentialismus dagegen ist eine optimistische Lehre.«²¹ Nach Sartres Auffassung leben wir nach dem Tode in unseren Handlungen fort,²² folglich erklärt sich hier auch, warum es für Garcin wichtig ist, zu erfahren, ob Inés ihn nun als Feigling oder als heldenhaften Revolutionär wahrnimmt. Doch ein entscheidender Faktor bleibt hierbei bestehen: Wir leben nicht als Bewusstsein in unseren Handlungen fort. Unsere Handlungen mögen auch nach dem eigenen Tode noch Wirkungen entfalten, trotzdem erleben wir dies nicht mehr als *für-sich-seiende* Entität, weshalb es für Garcin wiederum vollkommen belanglos ist, was Inés über ihn aussagt. Zumindest in der Rolle des Toten. Im Leben hingegen, das ist der entscheidende Punkt, hätte er die Chance sich in die Auseinandersetzung mit Inés zu begeben, um sich selbst weiter zu entwickeln; immer vorausgesetzt, er spricht Inés zu, eine Person *inter pares* zu sein. Denn die Meinung eines Herdenmenschen dürfte ihn, wiederum vorausgesetzt, er selbst gehöre nicht zu den Herdenmenschen, wohl kaum interessieren.

Peter Kampits stellt zu Sartres *phänomenologischer Ontologie* im Hinblick auf den Anderen fest:

»Was der Andere in seinem Sein ist und welche Seinsbeziehung zwischen mir und dem Anderen besteht, ist einerseits von Sartres Verständnis des Seins als solchem abhängig. Andererseits aber zeigt gerade eben das Sein des Anderen den eigentümlichen Grundzug von Sartres phänomenologischer Ontologie im ganzen nicht nur auf, sondern bringt ihn deutlicher vielleicht an seine Grenzen, als dies bei anderen Fragestellungen der Fall ist.«²³

21 Sartre, Jean-Paul: *Das Spiel ist aus*. Hg. von von Wroblewsky, Vincent. Übersetzt von Dürr, Alfred. Reinbek bei Hamburg 2002 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Drehbücher*. Band 1), S. 138.

22 Vgl. ebd., S. 138.

23 Kampits, Peter: *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien 1975, S. 40.

Kampits weist explizit darauf hin, dass die Aussage aus *Geschlossene Gesellschaft*, welche den Anderen als Hölle beschreibt, nicht lediglich im psychologischen Sinne zu verstehen sei, sondern eine durchaus ontologische Aussage darstelle.²⁴ Sartre setzt die Individuen in eine Abhängigkeit zueinander; der Mensch ist also nicht lediglich zur Freiheit verurteilt, er ist, so lassen Sartres ontologische Ausführungen vermuten, als soziales Wesen in seiner Existenz vom Anderen abhängig und läuft aufgrund der Seinsstrukturen permanent Gefahr, der *mauvaise foi* zu unterliegen.

Wenn angenommen wird, dass der Mensch, solange er lebt, sich nichten und entwerfen kann, also im Rahmen seiner Möglichkeiten frei ist, dann ist er – vielleicht nicht jeder – fähig dazu, sich zu überwinden. Das emanzipierte Individuum in Zarathustras Sinne wäre also ohnehin nur dann an den Worten des Anderen interessiert – und damit an seiner Interpretation –, wenn es den Anderen auch als emanzipiertes Individuum wahrnimmt und die *mauvaise foi* nicht Triebfeder der Handlungen wäre. Andernfalls bestünde hier zwar die Einsiedlergefahr des Solipsismus, jedoch nicht die Höllenerfahrung im Anderen. Das Urteil eines Anderen als emanzipiertes Individuum wiederum wäre dann deshalb gesprochen, um den Beurteilten anzuspornen, anzustacheln, ihn zu provozieren, zu inspirieren – in weiter zu stoßen, bis er selbst weiterläuft und in Bezug auf diesen Punkt nicht mehr gestoßen sein will. Mit seinem Urteil ist der Freund in Zarathustras Sinne also selbstlos. Das bedeutet nicht, er habe keine eigenen Erwartungen, denn natürlich bedarf er des Anderen auch, um sich selbst mithilfe der fremden Perspektive und mithilfe des fremden Wissenshorizontes in Frage zu stellen und seinen individuellen Weg weiter zu entwickeln. Doch er will den Freund nicht als Freiheit besitzen.

Die Anderen in Nietzsches Werk sind nicht als Hölle definiert. Sie mögen Teufel sein (der Possenreißer), Feinde, Krieger, Einsiedler, Sterbende, Mitleidende, Freunde, Seiltanzende, Heilige, Weissager, Zauberer, Hässliche, Schwermütige, Esel und Eselinnen, Könige, Dichter, Gelehrte uvm. – doch sie sind nie auf die Hölle reduziert. Und die Erhabenen, wie Zarathustra wohl diejenigen bezeichnen würde, die sich dem emanzipierten Individuum annähern, stehen über den kleinlichen Urteilen derjenigen, die sich und ihr gesamtes Sein tatsächlich vom Urteil des Anderen abhängig machen. Die *höheren Menschen* im vierten Teil sind immerhin so weit, dass sie sich nicht mehr vom Urteil der Herde und deren Moral abhängig machen wollen – zumindest sind sie bemüht darum –, doch brauchen sie Zarathustra als einzelnen Erlöser, den sie an die Stelle der Herde und Menge setzen. Wenn Zarathustra ihr Bedürfnis nicht erfüllt, so drohen sie alsbald wieder in die Schwermut zu sinken.²⁵ Man könnte über diesen Ersatz also böse sagen: *Vom Regen in die Traufe*. Denn es geht ja gerade darum, selbstbewusst zu werden im Sinne von Wissen und Akzeptieren um das eigene fluide Sein, welches ich nicht ebenso sehen kann wie der Andere. Der Blick des Anderen interessiert nicht als zu besitzendes Objekt, wenn die Ablösung vom Anderen gelungen ist, die überhaupt erst die aufrichtige Begegnung ermöglicht. Der Andere interessiert das emanzipierte Individuum nicht als Bestätigungsinstanz, sondern als Inspirationsgeber, Horizonterweiterer. Obwohl auch in Nietzsches Werk Machtfragen betrachtet werden – wer die Welt als *Wille zur Macht* und damit als In-

24 Vgl. ebd., S. 40.

25 Vgl. hierzu u. a. Nietzsche, Friedrich: *Das Lied der Schwermuth*. In: ders.: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 369–374. Und: *Von der Wissenschaft*. Ebd., S. 375–378.

terpretation behauptet, eröffnet zumindest einen Diskurs, wenn nicht gar einen Kampf –, ist das Machtstreben different zu den intersubjektiven Kämpfen, die Sartres Protagonisten ebenso führen, wie der Mensch in Sartres *Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Zarathustra geht es um eine konstruktive, reziproke Auseinandersetzung mit dem Anderen, die den Beteiligten dazu verhilft, über sich hinaus zu wachsen. Sartre hingegen stellt eine Hemmung der jeweiligen *für-sich-seienden* Entitäten dar, die er darauf reduziert, das Bewusstsein des Anderen als Freiheit besitzen zu wollen, um das eigene Sein gänzlich zu beherrschen. Etwas jedoch als Freiheit zu besitzen kann nicht gelingen: Besitz ist nicht frei.

Sartres Gedanken sind von einem Mangel beseelt, ohne den Blick des Anderen fehlt dem Individuum etwas – doch auch Zarathustra fühlt diesen Mangel: Er sehnt sich zu Beginn von *Also sprach Zarathustra* nach dem Anderen, nach den Händen, die sich nach ihm ausstrecken; nach Bestätigung. Allerdings wird Zarathustra diese Sehnsucht nach dem Anderen modifiziert am Ende von *Also sprach Zarathustra* empfinden. Zarathustra überwindet auf seinem Weg die *mauvaise foi*, die bei Sartre jedwede Beziehung zu einem Anderen letztlich vergiftet. Das von Sartre illustrierte Mangelempfinden erinnert fast an die Idee der *Allmacht der Gedanken* Sigmund Freuds. Hierbei werden Gedanken – in der Vorstellung des Kindes oder aber desjenigen, der eine psychische Erkrankung durchlebt – als real betrachtet bzw. es wird angenommen, Gedanken hätten einen konkreten Einfluss auf die Wirklichkeit, und zwar nicht bloß als Idee, die eine Handlung anregt, sondern der reine Gedanke selbst.²⁶ Wenn es einer *für-sich-seienden* Entität nun gelänge, das Bewusstsein des Anderen als Freiheit zu besitzen – was nicht möglich ist –, dann hätte es die absolute Macht über das eigene Sein, aber auch über das Sein des Anderen. Dies bedeutet jedoch auch, dass es wiederum das einzige *Für-sich-sein* wäre, welches Distanzen in die Welt entwerfen könnte, denn die besessene Freiheit wäre keine Freiheit mehr, die Distanzen von sich aus entfalten kann. Es wäre damit folglich als *Für-sich-sein* eliminiert. Dies aber, da der Andere sein Bewusstsein gar nicht veräußern kann, kann sich nicht vollziehen. Ebenso wenig, wie es eine *Allmacht der Gedanken* außerhalb der Vorstellung als reale Möglichkeit geben kann. Dennoch wäre – könnte die Sehnsucht nach dem Blick des Anderen erfüllt werden – dasjenige *Für-sich-sein*, welches den Blick des Anderen eroberte, als einziges distanzentfaltendes Wesen gewissermaßen allmächtig mit seinen Gedanken, da lediglich die eigenen Bezüge und Meinungen in bzw. über die Welt von Bedeutung wären. Es alleine bestimmte in diesem unmöglichen Falle die Distanzen und Bezüge, die Wahrnehmung und die Interpretation; es bliebe unbehelligt von jedweden anderen bewussten Sein. Eine solche – unmögliche – Herrschaftssituation hat Zarathustra jedoch nicht vor Augen: Zarathustra sucht und sehnt sowohl Freund als auch Feind, um sich gegenseitig zu beflügeln. Und auch der Feind, den Zarathustra ebenfalls im Freunde selbst sehen will, ist kein niederträchtiger, hinterhältiger Feind, der Schaden am Anderen anrichten, sondern ein ehrbarer Gegner, der die Kräfte messen will. Weder Zarathustras Freund noch Zarathustras Feind haben die *mauvaise foi* strukturell in ihren Handlungen eingebunden.

26 Vgl. zur *Allmacht der Gedanken*: Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. Frankfurt am Main 2012 (1991), S. 136–141.

»Will man einen Freund haben, so muss man auch für ihn Krieg führen wollen: und um Krieg zu führen, muss man Feind sein können.
Man soll in seinem Freunde noch den Feind ehren.«²⁷

Es bedarf, will man einen Freund haben, der Bereitschaft, für diesen Krieg zu führen, und zwar nicht bloß aus einem Kant'schen Pflichtgefühl heraus, sondern weil man für den Freund Krieg führen *will*. D. h. auch für den Feind ist der Freund bereit, die eigene Existenz aufs Spiel zu setzen, denn dass Krieg auch mit der stetigen Todesgefahr einhergeht, kann nicht geleugnet werden und wurde bei der Analyse der Rede *Vom Krieg und Kriegsvolke* bereits erörtert. Zwar enthält menschliches Leben immer auch die Sterblichkeit, doch ist dem Krieger im Kriege diese auch stets präsent.

»Deß rühme der blutige Tyrann sich nicht,
Daß der Freund dem Freunde gebrochen die Pflicht,
Er schlachte der Opfer zweye,
Und glaube an Liebe und Treue.«²⁸

Zwar erwähnt Schiller in seiner Ballade *Die Bürgschaft* die Pflicht gegenüber dem Freund, doch hierbei handelt es sich nicht um eine von außen auferlegte Pflicht: Das Gefühl der Freundschaft, das Verständnis von Ehre und Loyalität und der Wunsch, dem Freunde beizustehen, auch wenn er durch eine vorangegangene Warnung weiß:

»Zurück! du rettetest den Freund nicht mehr,

So rette das eigene Leben!
Den Tod erleidet er eben.«²⁹

Trotz der Aussichtslosigkeit der Situation ist das Bedürfnis noch vorhanden, dem Freunde nahe zu sein, obwohl er bei seiner Ankunft das Kreuz bereits erhöht sieht. Wie Nietzsche selbst nun Schillers *Bürgschaft* beurteilen mag, sei dahingestellt: Das Freundschaftsideal, welches auch das eigene Leben für den Freund hergäbe, scheint beiden gemein. Offenbar liegt dieser Sehnsucht nach einer solch engen, hohen und loyalen Freundschaft, die nicht bloß von Eigeninteressen getragen, sondern auch selbstlos für den Anderen geführt wird, sofern dieser die Freundschaft ebenso lebt, ein tief verwurzeltes Bedürfnis zugrunde. Nicht bloß zufällig sagt der Tyrann am Ende:

»Es ist euch gelungen,
Ihr habt das Herz mir bezwungen,
Und die Treue, sie ist doch kein leerer Wahn,
So nehmet auch mich zum Genossen an,
Ich sey, gewährt mir die Bitte,
In eurem Bunde der dritte.«³⁰

27 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 71.

28 Schiller, Friedrich: *Die Bürgschaft*. In: *Schillers Werke. Nationalausgabe. Erster Band. Gedicht in der Reihenfolge ihres Erscheinens 1776–1799*. Hg. von Petersen, Julius und Beißner, Friedrich. Weimar 1943, S. 421–425, hier S. 424.

29 Ebd., S. 424.

30 Ebd., S. 425.

Ob diese Bitte sinnvoll ist oder ob nicht – in der konkreten lyrischen Situation scheint diese Bitte bei nüchterner Betrachtung kaum realisierbar, denn den Tyrannen, der kurz zuvor noch den Freunde ans Kreuz zu nageln gedachte, ohne weiteres in einen solch innigen Bund aufzunehmen, erscheint fragwürdig –, ist nicht die entscheidende Frage; entscheidend ist der Ausdruck der Sehnsucht nach einem solchen Bunde, sogar im Herzen eines Tyrannen.

Auch Zarathustra sehnt sich nach dieser »edlen« Form der Freundschaft: »Es giebt Kameradschaft: möge es Freundschaft geben!«³¹ Wobei jener Satz, so ergibt es sich aus Z I 1, aus »Es giebt Kameradschaft, daß es aber auch Freundschaft giebt, ist Sache des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung«³² entstanden ist. Der christliche Kontext, in welchen diese Version durch den Zusatz Glaube, Liebe und Hoffnung gerückt ist, sei an dieser Stelle beiseite gelassen. In der kürzeren Variante, die auch Einzug in *Also sprach Zarathustra* erhielt, ist der Aspekt des hoffnungsvollen Glaubens dennoch enthalten, ohne jedoch explizit in diese biblische Wortreihe zu geraten, denn der Konjunktiv *möge* verweist auf den Wunsch und die Hoffnung des Sprechers, dass es über die Kameradschaft hinaus auch Freundschaft gebe.

Zarathustra sehnt sich also nach dieser Verbundenheit, der Bereitschaft füreinander zu kämpfen, welche sich auch in *Der Bürgschaft* zeigt. Allerdings enthält Zarathustras Sehnsucht nicht lediglich das Kämpfen füreinander, sondern auch das Kämpfen gegeneinander, um sich dadurch gegenseitig weitere Flügel zu verleihen. Denn »auch echte Freundschaft enthält ein antagonistisches Moment«.³³ Eine Freundschaft also, die nichts Anderes zum Gegenstand hätte als eine idyllische Szenerie, die den Honig sprichwörtlich um den Mund des Freundes schmierte, kann hier nicht das Ideal sein. Sie muss immer auch die Kritik enthalten, die Auseinandersetzung und das Vorantreiben des Freundes. Hier deckt sich Nietzsches Freundschaftskonstrukt gar mit Meinungen der heutigen Psychologie, so schreibt Axel Wolf in seinem Artikel *Wann hat ein Mensch Charakter?* In der Zeitschrift *Psychologie heute* zu Freundschaft:

»[...] Freundschaft ist ein Konglomerat von einer ganzen Reihe positiver Eigenschaften. Sie basiert auf wirklicher Gleichheit und Gegenseitigkeit zwischen zwei Menschen, auf Fürsorge, Selbstlosigkeit, Offenheit. Deshalb ist Freundschaft so befriedigend, wenn nicht gar eine der Hauptursachen für Lebenszufriedenheit. Freundschaft erlaubt uns, an anderen zu wachsen, wir besitzen in Freunden ein Unterstützungssystem, das uns ermutigt, Risiken einzugehen und Talente zu entwickeln und auszuschöpfen.«³⁴

31 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 73.

32 Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 290. Vgl. außerdem Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 91* (KSA 10), S. 64.

Vgl. ebenfalls Montinari,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 42.

33 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 254.

34 Wolf, Axel: *Wann hat ein Mensch Charakter?* In: *Psychologie heute compact*. (2013 Heft 34), S. 20–25, hier S. 24–25.

Gleichheit darf hier allerdings nicht im Sinne einer Gleichsetzung von nicht-Gleichem verstanden werden; vielmehr ist auch hier die Begegnung *inter pares* gemeint: Zwei Menschen begegnen sich auf Augenhöhe. Sie sind nicht gleichgesetzt oder gemacht, sondern befinden sich auf derselben Ebene und können deshalb als Gleiche betrachtet werden, obwohl sie Individuen sind. Das Besitzen eines Unterstützungssystems im Freund soll hier nicht zu sehr mit dem Wunsch nach dem Besitz des Blicks des Anderen in Verbindung gebracht werden. Wolf zeigt hier keinen Besitz eines Anderen auf; vielmehr stellt der Freund dieses Unterstützungssystem zur Verfügung, weshalb hierauf zurückgegriffen werden kann.

Wenn aber eine so große Nähe und Verbundenheit zwischen Freunden besteht, so ergibt sich hieraus eine weitere Gefahr, die Zarathustra auch ausspricht: »Kannst du an deinen Freund dicht herantreten, ohne zu ihm überzutreten?«³⁵ In dieser Frage ist abermals das Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Distanz greifbar. Es geht Zarathustra nicht um ein Verschmelzen der Freunde, nicht um eine Einigkeit, sondern um das Wahren der Grenze zum Individuum trotz innigster Nähe. Um dieses Kunststück zu bewältigen, bedarf es eben der Feindschaft innerhalb der Freundschaft, deshalb soll man im Freund den besten Feind haben.³⁶ Andererseits scheint die Sehnsucht nach Freundschaft etwas zu sein, das der Sehnsüchtige nicht gerne zugibt: »Und oft will man mit der Liebe nur den Neid überspringen. Und oft greift man an und macht sich einen Feind, um zu verbergen, dass man angreifbar ist.«³⁷ Die Liebe dient hier als Tarnung für den Neid, der beim Blick auf den Anderen entstehen kann; Angriff zur Verteidigung, um die eigene Angreifbarkeit zu verbergen. Es scheint nicht leicht zu sein, die Ambivalenz der Gefühle bzgl. des Anderen auszuhalten. Da der Freund sowie der Feind auch ein Individuum ist, das zu bewundern ist, ist ein Gefühl wie Neid auch nicht allzu fern: Was im Anderen bewundert wird, gehört auch zu den Eigenschaften, die man selbst gerne an sich fände. Doch muss Neid nicht sogleich Missgunst bedeuten. Neid kann zunächst einmal auch Anerkennung enthalten; es kommt hier wohl darauf an, wie ausgeprägt dieses Gefühl sich zeigt. Den Neid nun unter Liebe zu verschleiern heißt jedoch, unaufrichtig zu sein. Um eine scheinbare Schwäche nicht zu zeigen, nämlich etwas am Anderen zu entdecken, das man gerne an sich entdeckt hätte, überdeckt die Liebe dieses Gefühl. Dies kann allerdings keine primäre Liebe sein, da sie aus dem Neid resultiert. Ehrlicher wäre es an dieser Stelle, Neid und Bewunderung zu zeigen und die Liebe parallel dazu als eigenständiges Gefühl zu offenbaren. Auch der Angriff, der nur dazu dient, die eigene Angreifbarkeit zu verbergen, ist kein aufrichtiger. Angreifbar ist derjenige, der die Sehnsucht nach dem Freunde verspürt, denn diese Sehnsucht nach einem Anderen impliziert auch, die Mangelhaftigkeit des eigenen Seins. Wer diese Sehnsucht also zugibt, der kann verletzt werden. Wie jedoch bereits dargelegt worden ist, ist die Sehnsucht nach dem Freund ein positiver Verräter: Wir müssen uns offenbaren, uns nackt und verletzlich zeigen, wenn wir einander begegnen wollen. Zarathustra schreitet in diesem Vorhaben voran: Er riskiert den eigenen Untergang, um eine Brücke zum Anderen zu finden. In dieser

35 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 71.

36 Vgl. ebd., S. 71.

37 Ebd., S. 71.

Rede offenbart Zarathustra nämlich die eigene Sehnsucht nach dem Anderen. Damit wird auch klar, wenn er scheitert, scheitert er gänzlich und findet seinen Untergang. Doch steht die Forderung, voreinander nackt zu sein, nicht im Widerspruch zu Zarathustras folgenden Worten: »Wer aus sich kein Hehl macht, empört: so sehr habt ihr Grund, die Nacktheit zu fürchten! Ja, wenn ihr Götter wäret, da dürftet ihr euch eurer Kleider schämen!«³⁸? Der Widerspruch ist an dieser Stelle nur ein scheinbarer. Denn es geht hier um unterschiedliche Ebenen. Zunächst einmal gibt es die oben genannten Voraussetzungen für die Freundschaft; allerdings ist hier immer auch zu bedenken, dass die Feindschaft implizit in dieser Freundschaft enthalten ist. Die Ausgangssituation muss also eine ehrliche, eine aufrichtige sein. Beide Freunde müssen aufeinander zugehen und sich über die grundlegenden Haltungen des jeweils Anderen bewusst sein. Dies heißt in den konkreten Einzelbegegnungen der Freunde allerdings nicht, dass sie alles von sich preisgeben müssen. Die Basis muss offen liegen, es muss die Möglichkeit bestehen, seine Gefühle zu entäußern, ohne dass in jedem Einzelfall eine solche Offenlegung notwendig oder gar gewünscht wäre.

Da der Freund darüber hinaus auch dazu dient, auf dem Weg zum *Übermenschen* voranzukommen, ist das Verhältnis zu ihm auch von einer gewissen Idealisierung geprägt: »Du kannst dich für deinen Freund nicht schön genug putzen: denn du sollst ihm ein Pfeil und eine Sehnsucht nach dem Übermenschen sein.«³⁹ Der gegenseitige Ansporn, sich selbst zu überwinden, ist in der Freundschaft enthalten und wirkt so in diesem Verhältnis stets mit: Wenn der Freund schön geputzt wird, idealisiert wird, so konfrontiert der Freund zum einen den Freunde mit dessen Ideal und kann dadurch die Motivation bedingen oder bestärken, dieses Ideal zu erreichen – obwohl natürlich beim Erreichen des Ideals sogleich ein neues entstände, da es sich hier nicht um ein endgültiges, festes Ideal handelt –, andererseits wird derjenige, der den Freund putzt auch auf die Differenz zur eigenen Existenz aufmerksam, erkennt die Kluft, die zwischen sich und dem aufgestellten Ideal besteht und kann sich dadurch ebenfalls selbst antreiben, sich auf dieses Ideal hin zu entwerfen.

Pieper äußert zu dem Verhältnis zwischen zwei Menschen, die sich als Freunde zu begegnen wünschen folgende Überlegung:

»Nach Zarathustras Meinung erweist sich einer gerade dadurch als Freund, daß er seine Schwächen bedeckt hält und seine Verletzlichkeit hinter einem Gestus der Stärke verbirgt, um den Freund nicht zum Mitleid zu verführen, sondern ihm mit gutem Beispiel auf dem Weg der Selbstüberwindung voranzugehen.«⁴⁰

Dem ist bedingt zuzustimmen, denn wie erläutert wurde, bedarf es der Offenbarung durchaus: Die Freunde müssen ihre Sehnsüchte nach dem Freunde, ihren Neid, ihre Liebe sowie die Ambivalenz innerhalb dieses Verhältnisses eingestehen und zugeben, damit überhaupt eine Freundschaft entwickelt werden kann. Insbesondere müssen sie dies vor sich selbst zugeben, um zunächst einmal, bevor überhaupt ein Anderer ins Spiel kommt, die Basis für eine weitere Interaktion zu bereiten. Ist diese Situation geschaffen,

38 Ebd., S. 72.

39 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), 72.

40 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 255.

dann ergibt sich aus Zarathustras folgenden Worten das von Pieper Behauptete. In der bestehenden Freundschaft ist es notwendig, dem jeweils Anderen als ebenbürtiger Gegner entgegenzutreten: Je stärker und je fordernder der Freund ist, umso besser kann er dem Freunde dabei helfen, sich selbst zu überwinden. Dies gelingt nicht, wenn dem Freunde gegenüber stets nur das eigene Leid geklagt, die Schwächen und Unzulänglichkeiten dargelegt werden und auf das Mitleid des Freundes gehofft wird:

»Im Errathen und Stillschweigen soll der Freund Meister sein: nicht Alles musst du sehn wollen. Dein Traum soll dir verrathen, was dein Freund im Wachen thut.

Ein Errathen sei dein Mitleiden: dass du erst wissest, ob dein Freund Mitleiden wolle. Vielleicht liebt er an dir das ungebrochne Auge und den Blick der Ewigkeit.

Das Mitleiden mit dem Freunde berge sich unter einer harten Schale, an ihm sollst du dir einen Zahn ausbeissen. So wird es seine Feinheit und Süsse haben.«⁴¹

Wenn sich etwas, hier das Mitleid, unter einer harten Schale bergen soll, so heißt dies jedoch auch, dass das Mitleiden vorhanden ist; lediglich eben verborgen unter einer harten Schale. Es wird bei der Rede Von den Mitleidigen noch zu überlegen sein, ob Zarathustra das Mitleid grundsätzlich ablehnt, oder ob nicht gar eine Differenzierung zwischen einem passiv-reaktiven Mitleiden und einem empathischen Mitfühlen zu konstatieren ist. Hier bleibt zunächst festzuhalten, dass Mitleid nicht aus der Freundschaft zu entfernen ist; es soll lediglich nicht exzessiv gelebt werden, damit es beide nicht lähmt. Denn wer mit seinem Freunde alle Leiden teilt, der wird ebenso in diesem Gefühl versinken: Dann ist keiner der Freunde in der Lage, den Anderen in die Höhe zu ziehen. Deshalb erwähnt Zarathustra auch die Möglichkeit, dass der Freund am Freunde das ungebrochene Auge und den Blick der Ewigkeit liebt, nicht jedoch die Fähigkeit, mitzuleiden. Wenn der Freund als Anker bestehen bleibt, auch wenn die eigenen Leiden gerade eine schwere Last darstellen, die in die Tiefe und Schwermut niederzudrücken droht, dann kann eben jener Freund mit seinem ungebrochenen Auge aus diesem schwermütigen Sumpf befreien. Gerade auch dann, wenn man selbst die eigenen Ketten nicht lösen könne, könne man dem Freunde trotzdem ein Erlöser sein.⁴² Der Weg zum *Übermenschen*, so scheint es hier, ist kein ausschließlich einsamer Weg. Wer sich selbst zu überwinden gedenkt, bedarf des Freundes, da er in diesem dialektischen Verhältnis, im gegenseitigen Anspornen, Motivieren und Kräfteressen erst über sich hinauszuwachsen vermag. Insofern ist auch einleuchtend, dass derjenige, der Sklave ist, kein Freund sein kann und derjenige, der Tyrann ist, keine Freunde haben kann.⁴³ Die Freundschaft, die Zarathustra darstellt, ist eine, die auf einem Verhältnis *inter pares* beruht. Es kann hier kein hierarchisches Machtgefälle geben, es müssen sich stattdessen zwei emanzipierte Individuen begegnen, die ohnehin schon auf ihrem ganz individuellen Weg sind, den Menschen hinter sich zu lassen. Der Tyrann kann einem Anderen nicht auf diese Weise gegenüberreten, da er als Tyrann herrschsüchtig und egozentrisch agiert. Der Sklave ist hingegen nicht selbstbestimmt, er gehört sich nicht selbst. Wobei auch beim Tyrannen die Frage be-

41 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), 72.

42 Vgl. ebd., S. 72.

43 Vgl. ebd., S. 72.

steht, ob dieser nicht auch als unfrei zu betrachten ist, denn er ist nicht zuletzt gefangen in seinem Machtstreben und in seinem Herrschaftswunsch über andere Menschen. Die Ausführungen, die Zarathustra nun über den Tyrannen und den Sklaven, der sich laut Zarathustra allzu lange im Weibe versteckte, anstellt, sollen an dieser Stelle unbeachtet bleiben. Dieses Ausblenden der misogyn anmutenden Äußerung hängt schlicht damit zusammen, dass die Auseinandersetzung mit der Frauenrolle in Nietzsches Werk, wenn sie adäquat erfolgen soll, einen eigenen, umfangreichen Themenkomplex bildet, der hier nicht in aller Ausführlichkeit erörtert werden kann. Dass Zarathustra Frauen grundsätzlich nicht für zur Freundschaft fähig hält, weil diese nur die Liebe kannten und in dieser Liebe wiederum Ungerechtigkeit und Blindheit gegen alles, was nicht zu dieser Liebe zählte,⁴⁴ walten ließen, mag anzuzweifeln sein. Die Unterscheide zwischen den Geschlechtern sind marginal: Was Männer können, können Frauen ebenso und umgekehrt, abgesehen vielleicht von den spezifischen Unterschieden im Fortpflanzungsbereich. Die Frage danach, zu was jemand fähig ist und zu was nicht, beantwortet sich nicht im Geschlecht, sondern im Vermögen der individuellen Person. Doch unabhängig von der Feststellung Zarathustras, das Weib sei noch nicht der Freundschaft fähig,⁴⁵ schließt er an diese Ausführungen auch an: »Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fähig. Aber sagt mir, ihr Männer, wer von euch ist denn fähig der Freundschaft?«⁴⁶ Durch das Verwenden des Wortes *noch* streitet Zarathustra also nicht die grundsätzliche Fähigkeit der Frau zur Freundschaft ab, er hält sie lediglich gegenwärtig für noch nicht vorhanden. Dies heißt außerdem: *Sowohl Frauen als auch Männer* sind nicht zur Freundschaft fähig. Insofern sind hier nicht lediglich Frauen angegriffen, sondern Männer ebenso. Das Wort *noch* weist bei beiden Geschlechtern darauf hin, dass Zarathustra die Möglichkeit der Fähigkeit zur Freundschaft weder bei Frauen noch Männern gänzlich verneint. Er gibt lediglich seine Einschätzung über einen momentanen Ist-Zustand wieder, welcher sich im Werden allerdings jederzeit wieder verändern kann.

Zu diesem Textabschnitt schreibt Pieper: »Freundschaft, wie Zarathustra sie beschrieben hat, gibt es nur zwischen Männern, aber nicht zwischen Männern und Frauen. Die Möglichkeit einer Freundschaft zwischen Frauen kommt Zarathustra gar nicht erst in den Sinn.«⁴⁷ Hierbei überliest Pieper allerdings zunächst das kleine Wörtchen *noch*, welches Zarathustra mehrfach verwendet, und zwar bezogen auf Frauen und Männer. Sie schließt dies zwar am Ende des Absatzes an: »Immerhin behauptet Zarathustra nicht, die Frau sei grundsätzlich nicht zur Freundschaft fähig; er sagt, sie sei es *noch* nicht... –«⁴⁸ Doch genau damit behauptet er über Frauen nichts Anderes als über Männer, da er bei diesen die Fähigkeit ebenso anzweifelt. Insofern ist nicht gesagt, dass Zarathustra eine Freundschaft zwischen Frauen erst gar nicht in den Sinn kommt: Er erwähnt sie hier nicht, dies ist korrekt. Ihm geht es an dieser Stelle allerdings auch um die Darstellung der *mauvaise foi*, welche in der Liebe, wie die Frauen sie in Zarathustras Schilderung ausleben, enthalten ist. Daher dient diese Beschreibung der Frau an dieser Stelle auch er Illustration der Liebe. Natürlich spricht hier weder Zarathustra noch

44 Vgl. ebd., S. 72–73.

45 Vgl. ebd., S. 73.

46 Ebd., S. 73.

47 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 259.

48 Ebd., S. 260.

schreibt Nietzsche unter dem Ausdruck der *mauvaise foi*, diese Bezeichnung geht erst auf Sartre zurück, doch zeigt der Abschnitt über die Liebe eben jene Unaufrichtigkeit. Pieper fasst die Unaufrichtigkeit anschaulich zusammen:

»[...] daß die Frau einerseits zur unterwürfigen Dienerin des Mannes erzogen wurde und andererseits den Mann beherrschen will, indem sie ihn liebt und von ihrer Liebe abhängig zu machen sucht. So kann sie dem Mann weder Freund *sein* noch ihn zum Freund *haben*, da sie in der Liebe ihre Abhängigkeit von ihm ebenso festschreiben will wie seine Abhängigkeit von ihr.«⁴⁹

Die Gründe hierfür, so auch Pieper, erörtert Zarathustra nicht. Er stellt lediglich das Verhalten der Frauen dar und behauptet dies in einer Allgemeinheit, die jedoch aus Zarathustras Munde immer auf jene zu beschränken ist, die der Herde angehören. Dies bedeutet, dass durchaus weibliche wie männliche Individuen existieren können oder könnten, die nicht mit dieser allgemeinen Aussage angesprochen sind. Die *mauvaise foi* bei Sartre hängt immer mit dem Mangel des einzelnen Individuums ab, das, nachdem es sich erblickt gefühlt hat, registriert, nicht sein ganzes Sein erfassen zu können. Der Wunsch, den Anderen als Freiheit zu besitzen, um über diese besessene Freiheit das eigene Sein ganz zu erfassen, kommt dem Versuch der Frau, den Mann mittels der Liebe von sich abhängig zu machen und so zu beherrschen, zugleich jedoch die eigene Abhängigkeit darin zu begründen, sehr nahe. Denn wenn die Frau den Mann von sich abhängig zu machen wünscht, dann will sie denjenigen Part in der Gesellschaft beherrschen dem – zu Nietzsches Lebzeiten ohnehin, leider jedoch auch in der Gegenwart anhand klassisch-traditioneller Rollenbilder ersichtlich – als virulentem Part die dominierende Stellung zugesprochen wird. Sie beherrscht damit also den Herrscher und bringt diesen in eine Abhängigkeit zu ihrer Person. Damit verliert der Herrscher jedoch seine Unabhängigkeit und folglich auch seine Freiheit: Sie besitzt demnach nicht das, was sie zu besitzen trachtet. Dass sie zudem sich selbst sowohl vom geliebten Mann als auch von der Erfüllung ihrer Liebe durch diesen abhängig macht, treibt das Spiel letztlich *ad absurdum*: Es entstehen unaufrichtige Beziehungsgeflechte, die letztlich nichts Anderes enthalten als Machtstrukturen und -gefälle sowie heimliche Kämpfe um die Vorherrschaft. Die *mauvaise foi* hat hier also ihre Wirkung entfaltet.

Die Gründe hingegen, weswegen Männer noch nicht zur Freundschaft fähig seien, liegen nach Zarathustra nicht in der blinden Liebe, sondern in der Armut des Geizes, welcher in den Männern zu finden sei: »Oh über eure Armuth, ihr Männer, und euren Geiz der Seele! Wie viel ihr dem Freunde gebt, das will ich noch meinem Feinde geben, und will auch nicht ärmer damit geworden sein.«⁵⁰

Die Armut, die hier gemeint ist, ist die Armut der Geizigen: Wer Freundschaft pflegen will, muss zu geben bereit sein. Und umgekehrt muss er bereit sein, zu nehmen. In einer Freundschaft, wie Zarathustra sie ausmalt, wird keiner der Freunde arm: Sie werden sich gegenseitig bereichern. Das Schenken und Austeilen, welches Zarathustra bereits in der *Vorrede* erwähnt, ist ebenso Grundlage der Freundschaft, wie das Annehmen der ausgeteilten Geschenke des Freundes. Zarathustra lässt die Männer hier mit seiner Behauptung

49 Ebd., S. 259–260.

50 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), 73.

tung, er selbst gebe das, was sie den angeblichen Freunde geben, sogar noch seinem Feinde, ohne hierbei arm zu werden, in einem äußerst schlechten Licht erscheinen: Ihr Geiz und ihr Zögern im Geben wird so offensichtlich. Ohnehin geht es Zarathustra nicht darum, mit dem Freund abzurechnen und Listen darüber zu führen, wer wann wie viel zu geben bereit war. Vielmehr ist es in einer Freundschaft, wie Zarathustra sie führen möchte, vollkommen normal, einfach zu geben, ohne darüber nachzudenken. Weil dem Freunde vertraut werden kann, muss nicht gefürchtet werden, bestohlen zu werden. Doch selbst wenn es falsche Freunde geben mag: Das Vertrauen in den Freund ist notwendig, birgt somit auch ein gewisses Risiko, es muss jedoch eingegangen werden, da ohne dieses Vertrauen die Freundschaft nicht auf dieser Ebene geführt werden kann. Insofern erwartet Zarathustra sicherlich auch, sich der Gefahr auszusetzen, enttäuscht zu werden.

Es mag also durchaus zweifelhaft sein, ob für Frauen immer die launische Liebe Grund der Unfähigkeit zur Freundschaft ist und ob es bei Männern immer Armut und Geiz der Seele sind; der geschlechtsspezifischen Differenzierung seitens Zarathustras sei hier einerseits widersprochen, andererseits sei sie als von Zarathustra behauptet festgestellt. Jedoch besteht auch in Zarathustras Augen die Möglichkeit, dass beide Geschlechter an wahrer Freundschaft partizipieren können. Und so gilt sein bereits erörterter Wunsch am Ende der Rede sowohl für Männer als auch für Frauen: »Es giebt Kameradschaft: möge es Freundschaft geben!«⁵¹ Kameradschaft als Vorstufe der Freundschaft findet sich bereits zwischen den Menschen, die Freundschaft bedarf des Engagements des Einzelnen. Sie setzt voraus, dass der Mensch beginnt, sich von der Herde und dem Sklavenleben zu lösen. Freundschaft verlangt, zu einem emanzipierten Individuum zu werden, sich schon aus eigenem Antrieb auf den Weg gemacht zu haben und Anderen dabei eine Stütze zu sein sowie selbst anzunehmen, wenn einer bereit ist, auf diesem Wege behilflich zu sein. Stets muss der Freund die Grenze und Distanz zum Freunde wahren, denn Nähe bedarf nicht zuletzt auch der Möglichkeit, sich voneinander entfernen zu können, ohne dabei die Verbindung zueinander zu verlieren.

5 Die Übergangreden

Bei der Betrachtung der Übergangreden, d. h. eigentlich bei der Betrachtung der letzten Rede des ersten Teils und der ersten Rede des zweiten Teils, geht es nun weniger um eine detailliert-inhaltliche Analyse der Reden. Es soll vielmehr Zarathustras Haltung gegenüber dem Anderen in beiden Reden erörtert sowie der Frage nachgegangen werden, warum er sich wieder in die Einsamkeit zurückzog und weshalb er sich dann doch wieder in die Sphäre des Anderen begeben wollte. Zwischen den einzelnen Teilen von *Also sprach Zarathustra* findet jeweils eine Zäsur statt, obwohl diese zwischen dem ersten und dem zweiten Teil noch nicht in aller Deutlichkeit sichtbar ist. Die einzelnen Teile sind auch Entwicklungsphasen der Figur Zarathustra und so wird anhand der jeweils letzten und ersten Rede eines Teils versucht, die Tendenzen für den jeweiligen Teil sowie die Differenzen zu entdecken und niederzuschreiben.

51 Ebd., S. 73.

5.1 Von der schenkenden Tugend und Das Kind mit dem Spiegel

5.1.1 Die Titel

Zu Beginn ist die Veränderung der Titelstruktur augenscheinlich: Während der erste Teil noch mit der etablierten Struktur endet – *Von der schenkenden Tugend* –, wird im zweiten Teil gleich in der ersten Rede eine Abweichung hiervon gesetzt: *Das Kind mit dem Spiegel*. Auch der ursprüngliche Titel der Reinschrift – *Die zweite Morgenröthe*¹ – enthält diesen Bruch. Im Gegensatz zum gedruckten Titel, fehlt dem ursprünglichen Titel der Reflexionsverweis, denn ein Spiegel deutet immer auch auf eine Reflexion hin. Hier ist, ohne den Text weiter zu betrachten, vom Titel ausgehend anzunehmen, dass das Kind, welches den Spiegel hat, entweder selbst in diesen hineinschaut und auf sich reflektiert oder einem Anderen, wahrscheinlich Zarathustra, dieses Reflexionsinstrument vorhält, sodass dieser auf sein Antlitz blicken kann. *Die zweite Morgenröthe* knüpft wiederum direkt an *Zarathustra's Vorrede* an; dieser Titel setzt die Sonne ins Zentrum. Stünde dieser ursprüngliche Titel noch in der Druckfassung, so könnte hier eine zweite, versteckte *Vorrede* im zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra* vermutet werden, d. h. der zweite Teil begänne dann strukturell ähnlich dem ersten Teil. Natürlich handelte es sich auch mit dem ursprünglichen Titel nicht um eine konkret gesetzte *Vorrede* wie im ersten Teil, doch wäre durch den Titel dann direkt an die *Vorrede* des ersten Teils angeknüpft, sodass sie in den zweiten Teil hineinwirkte. *Morgenröte* impliziert unabhängig von der *Vorrede* des ersten Teils außerdem einen neuen Tag, einen möglichen Neuanfang; wenn es sich jedoch um die zweite Morgenröte handelt, so weist dies auch darauf hin, dass es sich bereits um einen zweiten Versuch handelt, um einen zweiten Tag und ein erneutes Unterfangen. Auch das Kind markiert einen erneuten Versuch, und zwar auch ohne den Zusatz *zweites*. Denn ein Kind geht zurück auf zwei Individuen, die sich bereits am und im Leben versuchten und meist auch noch versuchen. Insofern steht auch das Kind in seiner noch unbeschriebenen Generation für einen erneuten menschlichen Lebensversuch. Beiden Titeln ist außerdem gemein, dass sie den Anderen nicht unmittelbar enthalten: Zwar ist das Kind im gedruckten Titel der ersten Rede des zweiten Teils erwähnt, doch der Spiegel stellt die Selbstreflexion in den Mittelpunkt. Es bedarf nämlich keines Spiegels, um den Anderen zu erblicken; der Spiegel ist immer nur dann notwendig, wenn das eigene Gesicht betrachtet sein soll. Zudem kommt dem Kind innerhalb des Textes eine besondere Rolle zu: Es bezieht sich immer auch auf die dritte Verwandlung des Geistes, d. h. auf die Überwindung des Menschen. Das Kind ist ein Neuanfang im besonderen Sinne; es ist eine Stufe, die es zu erreichen gilt. Daher ist es weniger mit einem konkreten Anderen verbunden, welcher Zarathustra als Kommunikationspartner dient. Insofern steht sowohl die Morgenröte als auch das Kind für einen erneuten Aufbruch, einen Neuanfang, wobei an das Kind weitere kontextbedingte Bedeutungsaspekte geknüpft sind. Der Titel der letzten Rede des ersten Teils von *Also sprach Zarathustra* hingegen enthält den konkreten Anderen, und zwar im Partizip *schenkend*. Denn *schicken* setzt den Anderen voraus. Es kann kein Geschenk ohne einen Anderen überreicht werden; auch kann erst dann von einem Geschenk gesprochen werden, wenn die Annahme durch den

1 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 295.
Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 129 und das Großoktavheft Z I 4, S. 71.

Anderen erfolgt ist, d. h. es bedarf nicht bloß eines passiven Anderen, sondern eines aktiven Anderen, der sich am Akt des Schenkens beteiligt. Erfolgt keine Annahme des Geschenkes, dann handelt es sich lediglich um den gescheiterten Versuch eines Geschenkes.

Von der schenkenden Tugend handelt also von einer Tugend, die auf den Anderen und dessen aktives Mitwirken bezogen ist, während der gedruckte Titel der ersten Rede des zweiten Teils zunächst einmal die Selbstreflexion anzukündigen scheint.

5.1.2 Struktur der Reden

Von der schenkenden Tugend gliedert sich in drei nummerierte Teile, während *Das Kind mit dem Spiegel* nicht in nummerierte Teile zerfällt. Beiden Reden ist gemein, dass sie auf den Phraseologismus *Also sprach Zarathustra* enden. Auch setzen beiden Reden mit dem Erzähler der dritten Person ein, der über Zarathustra spricht: »Als Zarathustra von der Stadt Abschied genommen hatte, welcher sein Herz zugethan war [...]«¹ und »Hierauf gieng Zarathustra wieder zurück in das Gebirge und in die Einsamkeit seiner Höhle und entzog sich den Menschen [...]«² Auch Teil zwei und Teil drei der Rede *Von der schenkenden Tugend* werden durch den Erzähler der dritten Person eingeleitet.³ Es fällt als Unterschied in der Markierung der wörtlichen Rede Zarathustras auf, dass in *Von der schenkenden Tugend* auch die direkten Redeanteile Zarathustras nicht mittels Anführungszeichen abgesetzt sind, außer im letzten Absatz der Rede: »»Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.« — diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille! —«⁴ In *Das Kind mit dem Spiegel* hingegen ist bereits der erste Redeanteil Zarathustras, der in Zeile 11 bis 13 angekündigt wird, mittels Anführungszeichen gekennzeichnet:

»Eines Morgens aber wachte er schon vor der Morgenröthe auf, besann sich lange auf seinem Lager und sprach endlich zu seinem Herzen:

›Was erschrak ich doch so in meinem Traume, dass ich aufwachte? Trat sich ein Kind zu mir, das einen Spiegel trug?«

›Oh Zarathustra — sprach das Kind zu mir — schau Dich an im Spiegel!«

Aber als ich in den Spiegel schaute [...]«⁵

Die Anführungszeichen schließen erst auf der folgenden Seite, nachdem Zarathustra zunächst seine Rede zum Herzen beendet hat und der Erzähler wissen lässt: »Mit diesen Worten sprang Zarathustra auf [...]«⁶ Nach diesem Absatz in der dritten Person, werden die Grenzen jedoch etwas unübersichtlicher, so beginnt die Zeile elf auf dieser Seite unmarkiert folgendermaßen: »Was geschah mir doch, meine Thiere? — sagte Zarathustra.«⁷ Allerdings kann hier noch zwischen der direkten Rede Zarathustras und dem Erzähler differenziert werden, in den anschließenden Zeilen wird es schwieriger, da die ers-

1 Nietzsche, Friedrich: *Von der schenkenden Tugend*. In: *ders.: Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 97.

2 Nietzsche, Friedrich: *Das Kind mit dem Spiegel*. In: *ders.: Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 105.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 99 und S. 101.

4 Ebd., S. 102.

5 Ebd., S. 105.

6 Ebd., S. 106.

7 Ebd., S. 106.

te Person sich hier mit der dritten Person abwechselt, und zwar ohne eine Markierung mittels Anführungszeichen, die dem Leser bei der Orientierung hülfe. So kann nicht mehr eindeutig gesagt werden, ob hier nun Zarathustra als Erzähler auftritt, der teilweise von sich selbst in der dritten Person berichtet, oder ob sich inmitten eines Satzgefüges die Erzähler abwechseln bzw. Zarathustra hier lediglich als Figur erscheint, über die ein Erzähler in der dritten Person spricht und dessen Worte er in einer unmarkierten wörtlichen Rede wiedergibt. So heißt es alsbald:

»Zu meinen Freunden darf ich wieder hinab und auch zu meinen Feinden! Zarathustra darf wieder reden und schenken und Lieben das Liebste thun!
Meine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts, nach Aufgang und Niedergang.«⁸

Anschließend behält jedoch Zarathustra die Rederolle in der Ich-Perspektive; es ist jedoch durchaus fraglich, ob Zarathustra nun als Erzählinstanz zu bewerten ist oder als Figur eines narrativen Textes, die innerhalb der Erzählinstanz der dritten Person eben als Figur spricht. Wären die Anführungszeichen konsequent gesetzt, so wäre dafür zu plädieren, hier von einer solchen Figur zu sprechen und nicht von einem Erzähler der ersten Person. Durch diese nicht ganz eindeutige Darstellung der Erzählinstanzen, der fehlenden Markierung mittels Anführungszeichen, des Wechsels zwischen erster und dritter Person, auch ohne dass ein Gedankenstrich wenigstens noch den Erzähler der dritten Person einleitet, wird diese Beurteilung erschwert.

Einfacher scheint diese Zuordnung in *Von der schenkenden Tugend*. Hier fehlen zwar auch die Anführungszeichen, doch ist im Text zuvor stets ersichtlich, dass nun Zarathustra spricht. Nachdem der Erzähler der Figur Zarathustra das Wort übergeben hat, redet dieser in der ersten Person jeweils bis zum Ende des entsprechenden Teils. Lediglich im dritten Teil spricht er von sich in der dritten Person, hier ist jedoch zu erkennen, dass Zarathustra an dieser Stelle von sich selbst in der dritten Person spricht und sich eben nicht der Erzähler zwischenschaltet: »Wahrlich, ich rathe euch: geht von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch, schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch.«⁹ Der Doppelpunkt weist aus, dass es Zarathustra ist, der hier seinen Rat kundtut, nicht der Erzähler. Auch die nächste Textstelle, in der Zarathustra von sich selbst als Zarathustra spricht, ist ebenso zu qualifizieren, dass sich hier nicht der Erzähler der dritten Person unmarkiert dazwischenschaltet:

»Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass ich nicht eine Bildsäule erschlage!
Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!«¹⁰

In diesem Textausschnitt gibt Zarathustra, wenn er von sich als Zarathustra spricht, die Worte seiner Gläubigen wieder und geht darauf ein, insofern ist hier deutlich zu erkennen, dass weiterhin Zarathustra selbst das Wort hat. Im Oktavheft N VI 1 ist die entspre-

8 Ebd., S. 106.

9 Ebd., S. 101.

10 Ebd., S. 101.

chende Stelle sogar in der ersten Person Singular zu lesen: »Bin ich's in Wahrheit, den ihr verehrt? Und wenn ich's bin — hütet euch daß euch nicht eine Bildsäule erschlage.«¹¹ Abgesehen davon, dass Zarathustra als Sprecher dieser Passage auch aus der Druckfassung deutlich zu erkennen ist, kann auch in Hinblick auf Nietzsches Notizen zu Zarathustra die Sprecherrolle hier Zarathustra selbst zugewiesen werden. Die Gefahr, von einer Bildsäule erschlagen zu werden, ist in beiden Textstellen gegenwärtig und weist daraufhin, dass eine Verehrung zur Erstarrung des Verehrten führen kann, wodurch die geschaffene Bildsäule zur Bedrohung wird: Wer sein Ideal festsetzt und als statisch betrachtet, läuft Gefahr, von eben diesem erschlagen zu werden.

Doch zurück zur Perspektive: Will man einen Unterschied zwischen den beiden Reden bzgl. der Klarheit der Perspektive ausmachen, so könnte durchaus behauptet werden, dass *Von der schenkenden Tugend* hier deutlicher differenziert, während der Text diesbezüglich in *Das Kind mit dem Spiegel* weniger eindeutig geschrieben ist, da Zarathustra an manchen Stellen in der dritten Person spricht; obwohl hier durchaus weiterhin konstatiert werden kann, dass es die Ich-Perspektive Zarathustras ist, aus der hier erzählt wird.¹² Hiermit ist jedoch ein Problemfeld berührt, das nicht nur jene beiden Reden betrifft, sondern häufig auftritt: Die Rolle Zarathustras exakt zu bestimmen, fällt nicht immer leicht. Manches Mal erscheint er tatsächlich als Erzählinstanz, während er ein anderes Mal als Figur innerhalb einer Erzählung auftritt. Wird auf den Phraseologismus *Also sprach Zarathustra* abgestellt, so könnte behauptet werden, dass sich auch die Passagen der ersten Person stets in der Erzählperspektive der dritten Person bewegen, da sie unter den Titel *Zarathustra's Reden* fallen und (meist) mit den Worten des Erzählers *Also sprach Zarathustra* enden. Insofern wäre der Text also immer von einem Erzähler umrandet; zumindest gälte dies für die Reden, die kein Fehlen des Schlussphraseologismus aufweisen. Trotzdem erscheinen einige Textabschnitte eben nicht so einfach auf diese Weise einzuordnen zu sein, da das Verwischen der Grenzen zwischen den Perspektiven zu häufig stattfindet, als dass es ignoriert werden könnte.

Ein weiteres strukturelles Element ist die Verweisung, die sich zu Beginn von *Das Kind mit dem Spiegel* zeigt. Die Rede fängt mit »Hierauf gieng Zarathustra [...]«¹³ an. Damit wird der Bezug zu der vorherigen Rede hergestellt, d. h. Zarathustra begibt sich nach den Ereignissen, die in *Von der schenkenden Tugend* geschildert werden, wieder zurück ins Gebirge und die Einsamkeit seiner Höhle. Doch ganz so einfach gestaltet sich dieser Verweis nun auch wieder nicht, denn der zweite Teil von *Also sprach Zarathustra* beginnt nicht erst mit der Rede *Das Kind mit dem Spiegel*, sondern mit einem Zitat aus der letzten Rede des ersten Teils, und zwar mit folgendem:

11 Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883 4 [112], S. 148. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 570 und das Oktavheft N VI 1, S. 89.

12 Vgl. hierzu u. a. auch: Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 106, Z. 18–20. 13 Ebd., S. 105.

»— und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.

Wahrlich, mit andern Augen, meine Brüder, werde ich mir dann meine Verlorenen suchen; mit einer andern Liebe werde ich euch dann lieben.«¹⁴

Dieses Zitat findet sich im dritten Teil der Rede von der schenkenden Tugend, in der *Kritischen Studienausgabe* ist hier allerdings das Wort Augen in der betreffenden Textpassage nicht gesperrt gesetzt. Im etwas umfangreicheren Kontext lautet die Stelle so:

»Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben.

Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.

Wahrlich, mit andern Augen, meine Brüder, werde ich mir dann meine Verlorenen suchen; mit einer anderen Liebe werde ich euch dann lieben.«¹⁵

Das Kind mit dem Spiegel und damit auch Zarathustras erneuter Rückzug in die Einsamkeit knüpft also direkt an die letzte Rede des ersten Teils an, insbesondere allerdings an diese Stelle. Hier offenbart Zarathustra die Bedingung für seine Rückkehr zu den Anderen.

5.1.3 Zarathustras Haltung und Verhalten

Dieser explizite Verweis, der im Wort *hierauf* enthalten ist, bedeutet für Zarathustras Haltung, dass er sich zwar am Ende des ersten Teils von seinen Jüngern, den Gläubigen, abwendet, dies jedoch schon dort nicht als eine endgültige Abkehr sieht. Zarathustra wird in *Von der schenkenden Tugend* als Freund des Alleingehens¹ bezeichnet. Dieses Alleingehen ist notwendig, um eine emanzipierte Individualität zu erreichen, genau deshalb fordert Zarathustra dies auch von seinen Jüngern. Sein Abwenden hier ist also eines, das der späteren Begegnung dienen soll. Wenn sie nämlich nicht ihn als Ideal feiern, als Erlöser und als Wegweiser, sondern jeder Jünger für sich den eigenen Weg und damit auch sich selbst gefunden hat, dann können sich Zarathustra und seine Jünger auf einer anderen Ebene begegnen. Er fordert von ihnen nun also, eigenständig zu agieren, sich weiter zu entwickeln, die eigenen Entwürfe zu gestalten und nicht lediglich eine Kopie von Zarathustra anzustreben. Dann wird er sie mit anderen Augen sehen können; der Blick wird sich also verändern: Wenn sich emanzipierte Individuen begegnen, die nicht mehr davon beseelt sind, den Anderen für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren, um über diesen die Bestätigung bzgl. des eigenen Seins zu erlangen bzw. diesen als Schablone für den eigenen Entwurf zu missbrauchen, dann ist das Erleben des Blickes des Anderen auch ein verändertes. Es ist nicht mehr primär die Erkenntnis, einen Teilbereich der eigenen Existenz nicht erblicken zu können und diesen Mangel über den Besitz des Anderen als Freiheit kompensieren zu wollen. Hier steht das Interesse einer anderen Liebe im Vordergrund: Der Andere als anderes eigenständiges Individuum ist von Belang, es geht um den Anderen selbst, nicht um den Besitz des Anderen, um die Macht über die eigene Existenz *an-und-für-sich* zu erlangen. Diesen Schritt müssen die

14 Ebd., S. 104.

15 Ebd., S. 101–102.

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 97.

Jünger allerdings erst noch gehen; und auch Zarathustra, dies offenbart der Spiegel im Titel der ersten Rede des zweiten Teils, ist noch nicht am Ziel angekommen. Das Ziel kann auch allenfalls als Etappenziel betrachtet werden bzw. als Horizonterweiterung, die, sobald sie erreicht worden ist, den nächsten Horizont birgt, den es zu erweitern gilt. Zarathustra kehrt ins Gebirge zurück, um in sich zu blicken, auf sich zu reflektieren und weiter zu werden, und zwar eigenständig, ohne den Einfluss der Anderen. Er bietet somit sowohl für seine Jünger als auch für sich selbst den Raum dar, sich zu emanzipieren.

Thema der Rede *Von der schenkenden Tugend* ist auch das konkrete Geschenk, der Stab, welchen die Jünger Zarathustra überreichen. Über diese Gabe freut Zarathustra sich und somit ist das Geschenk auch als ein gelungenes Geschenk zu qualifizieren; im Folgenden wird er dann genau das Schenken, das Geben als Tugend erörtern: Die Sehnsucht danach, Reichtümer zu horten, basiert auf dem Wunsch, verschenken zu wollen. Geiz, Habgier etc. sind dieser Tugend fremd.² Für das Verhältnis zum Anderen bedeutet dies, dass es eben nicht darum geht, dem Anderen etwas zu nehmen, um selbst leere Güter zu stapeln und Lagerstätten zu füllen, sondern das Augenmerk stets auf dem Entäußern des eigenen Wissens, der Weisheit und der Güter liegt. Der Andere soll nicht bestohlen, nicht beraubt werden, sondern durch die Begegnungen bereichert werden. Doch damit dies geschehen kann, müssen seine Jünger ihn eben erst verleugnen, sich vom Lehrer abwenden, um die eigene Position zu bestimmen, von der aus sie dann einander wieder begegnen können.

Im zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra* erfährt der Leser gleich zu Beginn der ersten Rede, dass Zarathustra sich zwar den Menschen entzog, jedoch voller Ungeduld und Begierde nach jenen, welche er liebte wurde. Doch in dieser Ungeduld verharrt er Monate und Jahre, währenddessen steht seine eigene Entwicklung jedoch nicht still, denn hierzu sagt der Text auch, seine Weisheit sei gewachsen und habe ihm Schmerzen durch ihre Fülle bereitet.³ Zarathustra hat die Phase der Distanz und Trennung also genutzt, sich weiter zu entwickeln; er ist reicher geworden. Tatsächlich holt ihn erst ein Traum aus seiner Einsamkeit, der ihm zeigt, dass er nun von allen verleugnet worden sei: »Wahrlich, allzugenut verstehe ich des Traumes Zeichen und Mahnung: meine Lehre ist in Gefahr, Unkraut will Weizen heissen!«⁴ In der Vorstufe lässt Nietzsche Zarathustra sagen: »Meine Lehre ist in Gefahr, meine Liebsten bedürfen ihres Lehrers und sind in der Irre. Wohlan! So gehe ich zum zweiten Male [...]«.⁵ In der Handschrift wird *und sind in der Irre* zwischen *Liebsten* und *bedürfen* nachträglich eingefügt; der Folgesatz ab *Wohlan* stand also schon, bevor Nietzsche die Irre ins Spiel brachte. Von dieser Irre, in welcher sich seine Liebsten befinden, spricht er in der Druckfassung nicht mehr, doch gingen ihm seine Freunde verloren und jene Verlorenen gedenkt er, wieder zu suchen.⁶

2 Vgl. ebd., S. 98.

3 Vgl. ebd., S. 105.

4 Ebd., S. 105.

5 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 295. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 177 und das Duodezheft N VI 3, S. 77.

6 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 106.

Er knüpft damit an das am Ende des ersten Teils Gesagte an; nämlich dass er erst dann wiederkäme, wenn sie ihn alle verleugnet hätten. Nun ist seine Lehre in Gefahr, also darf er wieder hinab, und zwar sowohl zu seinen verloren gegangenen Freunden als auch zu seinen Feinden. Er selbst hat zudem Neues zu verkünden, denn seine *wilde Weisheit* wurde trüchtig in den einsamen Bergen.⁷ Bleibt aus Zarathustras Perspektive zu hoffen, dass auch seine Jünger, die sich von ihm abgewendet haben, sich im positiven Sinne abgewendet haben, nämlich dergestalt, dass sie ihre eigenen Gedanken und Ideen fortentwickelt haben, basierend auf den Impulsen, die Zarathustra zu geben versuchte. Denn auch im zweiten Anlauf erwartet Zarathustra nun keine braven Gefolgsleute; diese kann er gar nicht erwarten, da dies bedeutete, er wäre gescheitert.

Es geht in diesen beiden Reden noch nicht allzu sehr darum, dass Zarathustra seine Haltung gegenüber dem Anderen verändert hätte: Er ist noch immer interessiert am Austausch, an der Begegnung (dies wird er auch im dritten Teil bleiben, obwohl sich hier die Ernüchterung wird erahnen lassen) mit dem Anderen, doch muss sich das Verhältnis verändern. So ist es auch nicht verwunderlich, dass Zarathustra in *Von der schenkenden Tugend* als partiell Schweigender und als in der Stimme Verwandelter auftritt. So heißt es zu Beginn des zweiten Teils: »hier schwieg Zarathustra eine Weile und sah mit Liebe auf seine Jünger. Dann fuhr er also fort zu reden: — und seine Stimme hatte sich verwandelt.«⁸ Zu Beginn des dritten Teils dieser Rede lautet der erste Satz ganz ähnlich: »Als Zarathustra diese Worte gesagt hatte, schwieg er, wie Einer, der nicht sein letztes Wort gesagt hat; lange wog er den Stab zweifelnd in seiner Hand. Endlich sprach er also: — und seine Stimme hatte sich verwandelt.«⁹ Das Schweigen deutet hier bereits die Innenschau Zarathustras an, jedoch heißt es auch explizit, er schwieg wie einer, der noch nicht sein letztes Wort gesagt hat. Der Text ist hier nicht ausgelegt auf einen endgültigen Kontaktabbruch mit dem Anderen, lediglich auf eine Unterbrechung, auf eine Pause, eine Auszeit. Übrigens ist es auch nicht Zarathustra, der hier als verwandelt bezeichnet wird, sondern seine Stimme. Da jedoch seine Stimme das Organ ist, welches seine Worte und damit seine Gedanken an den Anderen vermittelt, ist die Stimme natürlich sehr eng an Zarathustra geknüpft: Wenn sie sich verwandelt, ändert dies auch die Kommunikation mit dem Anderen; die Stimme hat einen unmittelbaren Einfluss auf das, was der Andere hört und wahrnimmt.

Das Motiv der Verwandlung wird auch in *Das Kind mit dem Spiegel* wieder aufgegriffen. Nachdem Zarathustra nun die Bedeutung seines Traumes erläutert hat, spricht er zu seinen Tieren und sagt: »Bin ich nicht verwandelt! Kam mir nicht die Seligkeit wie ein Sturmwind?«¹⁰ Außerdem spielt kurz darauf auch das Schweigen wieder eine Rolle: »Zu lange sehnte ich mich und schaute in die Ferne. Zu lange gehörte ich der Einsamkeit; so verlernte ich das Schweigen.«¹¹ Versank er noch am Ende des ersten Teils von *Also sprach Zarathustra* im Schweigen, zwar nicht gänzlich, aber zumindest für eine Weile, so hat er nun in der Einsamkeit jenes Schweigen verlernt. Es tauchen weitere Bilder auf, die

7 Vgl. ebd., S. 107.

8 Ebd., S. 99.

9 Ebd., S. 101.

10 Ebd., S. 106.

11 Ebd., S. 106.

aus dem ersten Teil bereits bekannt sind: Der Strom, der den Weg ins Meer finden will, weiter heißt es: »Wohl ist ein See in mir, ein einsiedlerischer, selbstgenugsamer; aber mein Strom der Liebe reisst ihn mit sich hinab — zum Meere!«¹² Es findet sich also ein ähnlicher Ausgangspunkt wie ganz zu Beginn, nur dass die Figur Zarathustra sich weiterentwickelt hat, nun nach eigener Aussage neue Wege geht, ihr eine neue Rede kommt.¹³ Außerdem sind die Jünger bzw. die Anderen nicht mehr unbedarfte Andere, die zum ersten Mal mit Zarathustra konfrontiert werden. Die erste Begegnung hat stattgefunden, man kennt sich und wird sich nun abermals begegnen, allerdings unter anderen Voraussetzungen und unter veränderten Bedingungen, denn auch die Jünger haben einen Prozess der Entwicklung durchlaufen. Es bleibt zunächst fraglich, ob dieser Prozess im Sinne Zarathustras stattgefunden hat; jedoch muss auch grundsätzlich gefragt werden, ob dies überhaupt im Sinne Zarathustras geschehen kann. Denn wenn es das täte, liefe der Prozess dann nicht Gefahr, ein kopierender zu sein? Oder geht es um einen schwierigen Drahtseilakt, gleichsam eines Seiltänzers, einen schmalen Weg, der gefunden werden muss, der einerseits Zarathustras Gedanken nicht gänzlich verleugnet, andererseits trotzdem eigenständig, originell und schöpferisch-individuell bleibt bzw. wird?

5.2 Vergleichsfazit

Dieser kurze Vergleich der beiden Reden zeigt, dass zwischen dem ersten und dem zweiten Teil bzgl. der Zuwendung Zarathustras zum Anderen noch keine eklatanten Unterschiede zu bemerken sind. Auch Nehamas verzeichnet diesen Bruch erst zwischen dem zweiten und dem dritten Teil. Allerdings haben die Figuren sich verändert. Es ist also nicht so, als ob Zarathustra nun wieder in dieselbe Situation hinabstiege wie im ersten Teil. Insofern scheint es auch nicht unbedingt sinnvoll, sich ausschließlich dem ersten Teil zu widmen, obwohl Pieper hierzu folgenden Standpunkt einnimmt:

»Zarathustras Vorrede« und der erste Teil weisen eine innere Geschlossenheit und Vollendetheit auf. Alle großen Themen: die Lehren vom Übermenschen, von der Selbstüberwindung, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr klingen hier bereits an und lassen einen Zusammenhang erkennen, der für die späteren Teile wegweisend ist. [...] Kurz und gut: Obwohl Zarathustra im Verlauf des gesamten Werks zweifellos eine Entwicklung durchmacht, läßt sich diese desto besser verfolgen, wenn der Einstieg in den Anfang und Ausgangspunkt dieser Entwicklung geglückt ist, denn auch dieser Ausgangspunkt wird ewig wiederkehren.«¹

Ihr mag hier insofern zugestimmt werden, dass sich im ersten Teil die gesamte Vielfalt der Themenfelder verdichtet zeigt; insbesondere *Zarathustra's Vorrede* enthält in einer Art Skizze den Verlauf des gesamten Textes, jedoch nicht vollständig. Denn genau jene Entwicklung, die Zarathustra durchlebt und welche Pieper hier eher beiläufig erwähnt, ist entscheidend, wenn es um die Frage geht, inwiefern *Also sprach Zarathustra* eine Möglichkeit der Begegnung mit dem Anderen illustriert, möglicherweise gar fernab der üblichen Machtstrukturen, obwohl in Nietzsches Philosophie zunächst einmal alles dem *Willen zur Macht* unterworfen ist. Nehamas zeigt die Verbindung zwischen *Zarathustra's*

12 Ebd., S. 106.

13 Vgl. ebd., S. 106.

1 Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 11.

Vorrede und der letzten Rede des vierten Teils, *Das Zeichen*. Dieser Verknüpfung von Anfang und Schluss möchte ich mich anschließen, da sich die Figur Zarathustra fortwährend entwickelt und verändert: Das Motiv der Verwandlung tritt immer wieder zutage. Am Ende des vierten Teils erst wird sie in sich ruhen, ohne dabei in einem statischen Sein zu verharren; denn der vierte Teil ist kein Ende im eigentlichen Sinne, sondern ein Ausblick auf das noch Kommende. Zarathustra kann kein Ende finden, außer im Tode. Aber er kann auch nicht immer wieder dieselben Bahnen durchlaufen, denn er hat sich mehr als nur einmal verwandelt: Der Zarathustra, der auf seine kommenden Kinder wartet, ist nicht mehr der Zarathustra, der den toten Seiltänzer zu Grabe trägt, obwohl natürlich mit der Verwandlung die Identität des verwandelten Individuums nicht ausgelöscht wird. Diese Unterscheidungen gehen verloren, widmet man sich ausschließlich dem ersten Teil. Geht es primär um die philosophischen Konzeptionen des *Willens zur Macht*, der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*, des *Übermenschen* etc., so kann durchaus behauptet werden, diese seien im ersten Teil alle bereits angelegt und werden später allenfalls noch genauer erläutert. Dennoch entbindet dies meines Erachtens nicht davon, auch den folgenden drei Teilen eine gewisse Aufmerksamkeit zuzubilligen. Zumal sich gerade im vierten Teil die Art und Weise des Schreibens, das illustre »Sammeln« von unterschiedlichen Menschen am Morgen und das bunte Treiben in Zarathustras Höhle, deutlich von den anderen Teilen unterscheiden: Dies ist auch ein Versuch des Autors, mit dem Leser zu kommunizieren. Denn wenn sich der Schreibstil so eklatant ändert, ändert sich der gesamte Vermittlungsakt. Vielleicht ist damit auch Zarathustras innere Ruhe, die er am Ende des vierten Teils gefunden hat, angedeutet: Der vierte Teil wirkt insgesamt leichter und weniger schwer als die vorangehenden Teile. In jedem Fall gilt es, auch den zweiten, dritten und vierten Teil in Auszügen zu betrachten, wenn es um die Rolle des Anderen und die Voraussetzung für eine gelungene Kommunikation mit einem Anderen geht. Nicht zuletzt ist hierbei auch die Figur des Zarathustras selbst von Interesse, da er als Sender seiner Weisheit für den Vermittlungsakt natürlich ebenso entscheidend ist wie der Empfänger.

Allerdings wird die Betrachtung des zweiten, dritten und vierten Teils auch im Rahmen der vorliegenden Interpretation weniger Raum einnehmen als die Analyse der *Vorrede* und des ersten Teils. Doch sie wird eben nicht gänzlich ausfallen, da sich *Also sprach Zarathustra* nicht im ersten Teil erschöpft.

VI Die Reden Zarathustra's: Die ausgewählten Reden des zweiten Teils

Im zweiten Teil des Werkes werden insbesondere drei Reden zu betrachten sein, und zwar *Von den Mitleidigen*, *Von der Selbstüberwindung* und *Das Nachtlied*. In der Analyse der ersten wird es primär darum gehen, welche Unterschiede zwischen *Mitleiden* und *Mitfühlen* zu setzen sind und welche Kritik Zarathustra an diese Empfindungen gegenüber dem Anderen knüpft. Die zweite zu betrachtende Rede handelt von der Voraussetzung, die geschaffen werden muss, um eine Begegnung jenseits der *mauvaise foi* überhaupt erst möglich zu machen: Der Selbstüberwindung. *Das Nachtlied* wiederum spielt mit dem Spannungsfeld zwischen Liebe, Einsamkeit, Licht und eben der Nacht eine Rolle, die in dieser Interpretation auch konkret betrachtet werden soll. Es wird dort abermals vom Schenken gesprochen, vom Glück des Nehmendem, welches Zarathustra fremd sei; es geht um Sehnsucht, der Begierde nach Begehren, um Neid, Bosheit¹ und um das Dilemma, in welches der Schenkende gerät:

»Mein Glück im Schenken erstarb im Schenken, meine Tuend wurde ihrer selber müde an ihrem Überflusse!

Wer immer schenkt, dessen Gefahr ist, dass er die Scham verliere; wer immer austheilt, dessen Hand und Herz hat Schwielen vor lauter Austheilen.

Mein Auge quillt nicht mehr über vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde zu hart für das Zittern gefüllter Hände.

Wohin kam die Thräne meinem Auge und der Flaum meinem Herzen? Oh Einsamkeit aller Schenkenden! Oh Schweigsamkeit aller Leuchtenden!«²

Ebenso wird am Ende des zweiten Teils wieder ein kurzer Vergleich zwischen der letzten Rede und der ersten Rede des folgenden Teils stattfinden, um auch hier mögliche Brüche und Änderungen zwischen den Teilen in der Figur Zarathustra zu erläutern.

1 Das Gefühl für und mit dem Anderen: *Von den Mitleidigen*

Bereits Zarathustras Verhalten gegenüber dem sterbenden und dem toten Seiltänzer ließ Zweifel aufkommen, ob die Figur Zarathustra das Mitfühlen mit einem Anderen grundsätzlich und generell ablehnt. Auch für den Autor selbst bleibt fraglich, ob er diesen mitfühlenden Aspekt eliminiert haben möchte, denn wer ein geschlagenes Pferd in Turin umarmt – unabhängig davon, ob er nahe am geistigen Verfall steht, oder ob nicht¹ –, zeigt, dass er ein mitfühlendes Wesen ist. Wieso nun scheint es – nicht nur in der Rede *Von den Mitleidigen*, denn auch an anderen Stellen wird bereits deutlich, dass Mitleiden für Zarathustra nicht positiv besetzt ist –, dass Zarathustra Mitleid als etwas begreift, dass es zu überwinden gilt?

Hier wird angenommen, dass Zarathustra mit Mitleid nicht das gesamte empathische Mitempfinden mit einem Anderen meint, sondern einen bestimmten Aspekt, nämlich eben den, des passiven Mitleidens, das darüber hinaus dazu geeignet ist, den Leidenden zu beschämen. Nicht von ungefähr schließt die Rede mit »Alle Schaffenden aber

1 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 136–137.

2 Ebd., S. 137.

1 Vgl. Niemeier, Christian: *Nietzsches Leben*. In: Nietzsche. *Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. Von Ottmann, Henning. Stuttgart 2000, S. 9–34, hier S. 31.

sind hart. —«², ehe dann der übliche Phraseologismus folgt. Mitleid kann nichts erschaffen, Mitleid ist ein unproduktiver Zustand. Hier soll Mitgefühl dem Mitleid entgegengesetzt werden. Beide Wörter weisen auf, dass etwas *mit* einem Anderen empfunden wird; allerdings beschränkt sich das Mitleiden auf das Leiden, während das Mitfühlen nicht zwangsläufig bedeutet, ebenfalls gleichermaßen zu leiden. Auch enthält *mitfühlen* weniger den Aspekt des Bedauerns eines Anderen, was bei *mitleiden* durchaus der Fall ist.³ Überlegt man außerdem, in welche Situation Menschen durch Leid geworfen sind, so kann konstatiert werden, dass Leid häufig ein lähmendes Element enthält: Derjenige, der leidend trauert, ist von dieser Trauer umgeben, befindet sich in einem statischen Raum. Natürlich gibt es auch hier Prozesse und nicht jeder, der trauert, verharrt statisch in dieser Trauer. Dennoch steht in der Trauer wie im Augenblick des Schmerzes für denjenigen, der leidet, die Zeit still. Es reduziert sich alles auf diesen Moment, Vergangenheit und Zukunft beginnen aus dem Blickfeld zu entschwinden: Die Trauer wird allumfassend; Entwürfe aus dieser Trauer heraus scheinen anfangs unmöglich. Die Vergangenheit spielt in dieser Trauer allenfalls insofern eine Rolle, als sie aus ihrer Erinnerung heraus die gegenwärtige Trauer zunächst weiter speist, ehe sie möglicherweise in einem weiteren Prozess auch als Trost fungieren kann.

Leidet ein Anderer mit, so gibt er keinen Impuls, aus dieser Trauer aufzubrechen; schließlich imitiert er das Gefühl des Anderen mehr oder weniger. Fühlt er jedoch mit, so kann ihn die Trauer und das Leid des Anderen zwar betroffen machen, doch er selbst muss nicht im selben Gefühl versinken. Insofern ist es ihm möglich, dem Trauerenden Möglichkeiten außerhalb des reduzierten Bereichs, in welchem dieser sich gerade befindet, aufzuzeigen. Das bedeutet nicht, dass dies immer und sofort gelingt, dennoch bleibt diese Möglichkeit dem Mitleidenden verwehrt, da er zu sehr in den Schmerz involviert ist. Insofern werden Leidender und Mitleidender zu passiven Opfern, während der Mitfühlende dem Leidenden die Hand reichen kann, um ihn aus dieser Tiefe zu ziehen. Dies kann er nicht deshalb, weil ihm der Andere gleichgültig ist und er sich kein Bild von dessen Gefühlsleben machen kann; im Gegenteil weiß auch der Mitfühlende, wie es um den Leidenden bestellt ist, doch lässt er sich nicht in ein sumpfiges Leiden ziehen, sondern versucht das zu tun, was ein Freund tun sollte: Den Leidenden wieder in die Höhe zu bewegen, und zwar ohne ihn zu beschämen.

Zarathustras Rede *Von den Mitleidigen* beginnt nun allerdings überhaupt nicht mit dem Mitleid selbst. Sie wird eröffnet mit einer Spottrede, die Zarathustra zu Ohren kam und die er seinen Freunden nun mitteilen möchte, diese Spottrede behauptet, Zarathustra wandle unter den Menschen wie unter Tieren.⁴ Zarathustra stellt diese Rede jedoch richtig bzw. formuliert sie seiner Ansicht nach besser: »der Erkennende wandelt unter Menschen als unter Thieren.«⁵ Auch im Quartheft Z I 3 ist bereits eine solche Notiz bzgl. dem Erkennenden und dessen Existenz unter Menschen zu verzeichnen: »Der Erkennende lebt unter Menschen nicht wie unter Thieren, sondern — als unter Thieren.«⁶

2 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 116.

3 Vgl. *mitleiden* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 665 sowie *Gefühl* in ebd., S. 380

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 113.

5 Ebd., S. 113.

6 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Sommer 1883 12 [1] 110* (KSA 10),

Während *wie* den nachfolgenden Vergleich als gleichwertig kennzeichnet, wird mit *als* im Vergleich dargestellt, dass das dem Wort Nachfolgende eine andere Qualität aufweist; das zu Vergleichende ist hier nicht gleichwertig. Damit lässt Nietzsche seinen Zarathustra also betonen, dass der Erkennende eben nicht gleichwertig mit jenen ist, unter denen er wandelt bzw. unter denen er lebt. Der Erkennende steht bereits über diesen, weil er ein Erkennender ist; er ist ihnen voraus und wandelt bzw. lebt deshalb unter den Menschen nicht *wie*, sondern *als* unter Tieren.

Zudem trifft der Spott, meist eine hämische Reaktion auf das Nichtverstandene, nicht Zarathustra, der als unter Tieren wandelt, sondern die Menschen, welche hier mit Tieren verglichen werden. Zarathustra verbindet sich selbst mit dem Erkennenden. Jenes menschliche Tier wiederum heiße für den Erkennenden: das Tier, das rote Backen habe.⁷ Hiermit ist das nächste Gefühl bzw. die nächste Reaktion auf einen Anderen gleich zu Beginn gesetzt, nämlich die Scham. Jenes Gefühl, das bereits erörtert worden ist, da es für Sartre wiederum das primäre Gefühl bzgl. des Anderen darstellt. Zarathustra schließt an diese tierische Beschreibung des Menschen die Frage an: »Wie geschah ihm das? Ist es nicht, weil er sich zu oft hat schämen müssen?«⁸ Zusammengefasst findet sich diese Frage nach der Häufigkeit des Schämens und dem Tier, das rote Backen hat ebenfalls im Quartheft Z I 3: »Der Mensch ist das Thier mit rothen Backen: der Mensch ist das Thier, welches sich oft hat schämen müssen.«⁹ In dieser Passage wird jedoch nicht die Frage gestellt, ob die roten Backen wohl dadurch entstanden, dass der Mensch sich habe zu oft schämen müssen, sondern die Verbindung wird mit einer indikativischen Aussage gesetzt; in der Notiz *ist* der Mensch das Tier, welches sich oft hat schämen müssen. In der Druckfassung scheint es also noch so zu sein, dass sich Zarathustra aktiv im Prozess des Nachdenkens über den Grund der roten Backen und somit auch über die Bedeutung der Scham befindet. Es findet im Folgenden des Textes in *Also sprach Zarathustra* eine Verdichtung des Ausdrucks Scham statt, so sagt Zarathustra, der Erkennende spreche, die Geschichte des Menschen sei Scham, Scham, Scham.¹⁰ Dem schließt sich an: »Und darum gebeut sich der Edle, nicht zu beschämen: Scham gebeut er sich vor allem Leidenden.«¹¹ Doch mit dieser mittlerweile sechsmaligen Nennung des Wortes *Scham* in verschiedenen Wortformen (*das Tier, das rote Backen hat* und somit auch in den Bereich der Scham fällt, ist hier nicht mitgezählt; insgesamt werden Ausdrücke des Wortes *Scham* im Text zehn Mal genannt sein), schließt sich gleich wieder eine weitere Nennung an: »Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in

S. 392.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 592 und das Quartheft Z I 3, S. 280.

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 113.

8 Ebd., S. 113.

9 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Sommer 1883 12 [1] 89 (KSA 10)*, S. 390.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 592 und das Quartheft Z I 3, S. 284.

10 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 113.

11 Ebd., S. 113.

ihrem Mitleiden: zu sehr gebricht es ihnen an Scham.«¹² Die siebte Nennung der Scham stellt die Verbindung zum Mitleiden her. Doch was wurde bisher über die Scham ausgesagt? Der Mensch hat laut dieser Rede deshalb rote Backen, weil er sich zu oft hat schämen müssen. Scham bezieht sich immer auf einen Anderen und auf das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit bzw. des Gefühls bei etwas ertappt worden zu sein, das nicht den gesellschaftlichen Wertevorstellungen entspricht. Weil der Mensch sich in diesem Geflecht jedoch immer weiterbewegt und sich in Abhängigkeit vom Urteil Anderer befindet, ist die Geschichte der Menschen eine, die nicht vom Gefühl der Scham losgelöst sein kann. Der Edle hingegen spricht deshalb nicht gegen die Scham an sich, sondern er befiehlt sich, nicht zu beschämen. Dies bedeutet, der Edle nimmt nicht an diesem Spiel teil, welches von Spott und Argwohn getragen ist, den Anderen vernichtend verurteilt, sodass dieser sich in ein Gefühl der Scham geworfen sieht. Doch vor allem Leiden wiederum befiehlt sich jener Edle die Scham. Anders als die Barmherzigen, die in diesem Mitleiden aufgehen, sich entfalten und das Leiden ausbreiten, schämt sich der Edle in diesem mitleidigen Bereich. Deshalb sagt Zarathustra auch: »Muss ich mitleidig sein, so will ich's doch nicht heissen; und wenn ich's bin, dann gern aus der Ferne.«¹³ Hier spielt abermals die Distanz eine Rolle: Wenn Zarathustra sich also mit dem Gefühl des Mitleidens konfrontiert sieht, so will er nicht da und direkt beim Leidenden mitleiden; am liebsten will er sich trotzdem nicht mitleidig nennen und wenn er sich gar nicht erwehren kann, dann nur mit Abstand. Dieser Abstand ist notwendig, um nicht im selben Gefühl zu ertrinken wie der Leidende. Zarathustra scheint hier sogar das Verhüllen des eigenen Hauptes und die Flucht, bevor ihn jemand erkennen konnte, für angebracht: Dies rät er gar seinen Freunden.¹⁴ Er wünscht sich, stets Leidlose auf seinem Weg zu finden, mit welchen er Hoffnung und Mahl und Honig gemein haben dürfe.¹⁵ Nun ließe sich hier eine gewisse Hartherzigkeit oder gar Feigheit vermuten, schließlich spricht Zarathustra von einer Flucht vor einem bestimmten Ereignis, nämlich dem Mitleiden-Müssen. Doch bedeutet diese Flucht nicht eine Flucht aus Angst oder Feigheit: Zarathustra will denjenigen, mit dem er versucht wäre, mitzuleiden, nicht beschämen. Zarathustra will denjenigen, der Mitleid erhalte, bliebe Zarathustra vor Ort und flöhe nicht, nicht weiter in diese mitleiderregende Situation zwingen. Denn wie bereits erörtert worden ist: Mitleid führt nicht dazu, dass die Situation sich verändert, während Mitgefühl andererseits die Möglichkeit bietet, dem Leidenden andere Perspektiven darzubieten. Ließe Zarathustra sich jedoch hinab zum Leidenden ziehen, so wären nun zwei Leidende zugegen; einer, der zuerst litt und einer, der mitzuleiden begann und dadurch ebenfalls zum Leidenden wurde. In dieser depressiven Lage verliert sich die produktive Aktivität; alles Streben in die Höhe wird unterbunden und der *Geist der Schwere* beherrscht den Lauf der Dinge. Insofern ist Zarathustras Flucht keine von Hartherzigkeit geprägte Flucht, die fernab jeglicher Empathie vollzogen wird. Vielmehr bleibt Zarathustra selbst dadurch in der Lage, dem Leidenden aus der Distanz heraus zu helfen, ihn zu animieren oder zu motivieren, aus dem Sumpf des Leidens herauszukommen. Mitleid scheint daher distanzlos, während ein empathisches Mit-

12 Ebd., S. 113.

13 Ebd., S. 113.

14 Vgl. ebd., S. 113.

15 Vgl. ebd., S. 113.

gefühl einen Bruch aufweist, der Leidenden und Mitfühlenden voneinander trennt, damit jedoch Möglichkeiten schafft. Hiermit wäre dann abermals mittels Distanz Nähe geschaffen; denn wenn der Mitfühlende dem Leidenden Möglichkeiten bietet, das Leiden zu überwinden, so kann dieser dem Mitfühlenden einige Zeit später auf eine andere Art und Weise begegnen, wodurch beispielsweise der Versuch einer Freundschaft in Zarathustras Sinne unternommen werden könnte.

Dass das Mitleiden wirkungslos ist, um dem Leidenden zu helfen, zeigt sich auch in der folgenden Textpassage:

»Wahrlich, ich that wohl Das und Jenes an Leidenden: aber Besseres schien ich mir stets zu thun, wenn ich lernte, mich besser freuen.

Seit es Menschen giebt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsre Erbsünde!

Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, Andern wehe zu thun und Wehes auszudenken.

Darum wasche ich mir die Hand, die dem Leidenden half, darum wische ich mir auch noch die Seele ab.

Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da vergieng ich mich hart an seinem Stolze.

Grosse Verbindlichkeiten machen nicht dankbar, sondern rachsüchtig; und wenn die kleine Wohlthat nicht vergessen wird, so wird noch ein Nage-Wurm daraus.«¹⁶

Zunächst einmal weist diese Passage darauf hin, dass es die Freude ist, an der es dem Menschen mangelt, nicht das Leiden. Dies bezeichnet Zarathustra gar als Erbsünde. Tradiert von Generation zu Generation werde das Freuen weiter unterdrückt, während das Mitleiden als Ideal kriert worden sei; obwohl Zarathustra feststellt, dass die bessere Alternative darin bestünde, sich besser zu freuen. Dies hülfe dann nicht nur Zarathustra, sondern auch dem Anderen, denn wer sich freut, der hat kein Interesse daran, dem Anderen Schaden zuzufügen. Hier tritt also wieder der Aspekt der Selbstgenügsamkeit zutage, wobei mit Selbstgenügsamkeit keine statische oder absolute Genügsamkeit gemeint ist. Schließlich ist auch derjenige, der sich selbst genügt dem fortwährenden Prozess des Werdens unterworfen. Doch wer sich selbst angenommen hat, sich freuen kann und zu genießen gelernt hat, dem werden Gefühle des Neides, der Missgunst und der Rachsucht immer fremder und ferner werden. Der Leidende hingegen, dem vom Mitleidenden das Mitleid ausgesprochen wird, fühlt sich beschämt. Zarathustra beschreibt hier gar eine Spirale der Scham, schließlich schämt sich auch derjenige, der den Leidenden leidend sah aufgrund der Scham des Leidenden. Das Helfen durch einen Mitleidenden bedeutet für den Leidenden außerdem eine Kränkung des Stolzes; daher ist es schlüssig, wenn Zarathustra hierin den Ursprung einer Rachsucht zu erkennen glaubt. Diesen Gedanken über den Ursprung der Rachsucht hegt Nietzsche bereits in Z I 1: »Große Verbindlichkeiten machen uns nicht dankbar, sondern rachsüchtig.«¹⁷ Wenn ein Mensch

16 Ebd., S. 114.

17 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 206 (KSA 10)*, S. 77. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 30.

das Gefühl erhält, jemandem Dankbarkeit entgegen bringen zu müssen, weil dieser ihm aus einer Misere geholfen hat, so kann dieses Gefühl ein nagendes werden. Eines, das Unwohlsein hervorruft; eines, das die Leiden weiter schürt, denn gegenüber dem Helfenden fühlt derjenige, dem geholfen wurde, ein Gefälle. Zwischen ihnen scheint eine Schuld zu stehen, eine Kluft, die nicht zu überbrücken ist: Nährboden für Rachsucht, Neid, Verachtung. Denn der Mensch fühlt sich gegenüber einem Anderen nicht gerne in einer Schuld oder unzulänglich und schwach.

Wurde aber nicht zunächst behauptet, Mitleiden sei distanzlos und böte keine Möglichkeit, zu helfen? Jetzt spricht Zarathustra jedoch davon, dass er dem Leidenden geholfen habe und daraus Scham und Rachsucht entstanden. Also war er als Mitleidender doch aktiv; wie kann dies nun hier mit der aufgestellten Differenz zwischen Mitleiden und Mitgefühl kombiniert werden? Wie die Ausführungen Zarathustras zeigen, hat das Helfen des Mitleidenden dem Leidenden tatsächlich nicht geholfen: Denn derjenige, dem folglich nur scheinbar geholfen worden ist, freut sich noch immer nicht. Er ist durch die Hilfe allerdings rachsüchtig geworden; und wenn er nicht rachsüchtig ist, so nagt die Verletzung seines Stolzes doch an ihm. Der Mitleidende verfällt entweder mit dem Leidenden in den Sumpf des Leidens oder er bietet eine bloß scheinbare Hilfe an; dies bedeutet nicht, dass der Mitleidende nicht helfen will, doch er vermag es nicht, weil diese Hilfe beim Leidenden als Kränkung erlebt werden muss. Die Hilfe des Mitfühlenden wird im hier vertretenen Verständnis anders angesetzt. Zarathustra erwähnt dies nicht unter dem Begriff Mitgefühl, jedoch zeigt der Text auf, dass Zarathustra sich selbst damit einen Gefallen tat, zu lernen, sich besser zu freuen. Damit bietet er eine Alternative und gibt auf indirekte Weise eine Hilfestellung. Er geht nicht zum Leidenden, bemitleidet ihn und stellt sich damit auf dieselbe Leidensstufe, wodurch beide untergehen. Auch erhöht er sich selbst nicht als Retter in der Not, wodurch der Leidende ein kränkendes Gefälle zwischen sich und dem Helfenden erlebt. Dass Zarathustra das Leid des Anderen allerdings nicht egal ist, wird in dieser Rede selbst deutlich, denn wäre ihm das Leid des Anderen gleichgültig, so spräche er nicht darüber. Er sucht einen Ausweg aus diesem Teufelskreis und er meint, diesen gefunden zu haben, indem er an der eigenen Freude arbeitet und seinen Brüdern eben diesen Rat erteilt. Wer diesem Rat folgt und auf eine individuelle und persönliche Art lernt, sich mehr zu freuen, der wird sich vom Leiden und der Depression weiter und weiter entfernen. Man könnte behaupten, Zarathustra bietet hier eine Hilfe zur Selbsthilfe; eine Hilfe, die sich nicht aufdrängt, die keine Dankbarkeit fordert. Wer nämlich gelernt hat, sich besser zu freuen, der hat diesen Weg alleine beschritten. Zarathustra war hier allenfalls Inspiration, nicht aber derjenige, der in den Sumpf des Leidens stieg, die Fesseln aktiv löste und den Leidenden emporzog. Weil diese Hilfe also keine Dankbarkeit erwartet, da der Leidende die Fesseln selbst zu lösen lernte, besteht kein Gefälle, das den Stolz verletzt und eine Brutstätte für Rachegefühle darstellt. Vielleicht könnte man Zarathustra hier mit dem Lehrer vergleichen, der seinen Schülern das Lesen beibringt: Welche Bücher und Schriften die Schüler später lesen, bleibt ihnen überlassen, der Lehrer lehrt sie lediglich das nötige Handwerkszeug, um eigene Wege gehen zu können.

Das Mitgefühl ist zwar nicht von Zarathustra selbst als positives Mitleid beschrieben. Da jedoch oftmals der Eindruck entsteht, Zarathustra lehne das Empfinden mit dem Anderen grundsätzlich ab, erschien es wichtig, hier eben das Mitgefühl Zarathustras herauszuarbeiten und zwischen dem passiven Mitleiden bzw. der scheinbaren Hilfe durch den Mitleidenden und eben jenem Mitgefühl zu differenzieren. Man kann Zarathustra die Empathie nicht absprechen: Er ist stets am Anderen interessiert und auch daran, diesem ehrlich zu begegnen. Dies gelänge ihm nicht, wenn er kein empathisches Vermögen in sich trüge.

Zarathustras Mitgefühl setzt also in einer anderen Situation ein: Er fühlt bereits vor dem Leiden mit dem Anderen und will diesem eine Möglichkeit bieten, nicht leiden zu müssen bzw. das Leiden zu reduzieren und das Freuen zu erlernen. So ist es auch nicht verwunderlich, dass er sich anschließend an die zuvor genannten Worte abermals als Schenkender bezeichnet: »Ich aber bin ein Schenkender: gerne schenke ich, als Freund den Freunden. Fremde aber und Arme mögen sich die Frucht selber von meinem Baume pflücken: so beschämt es weniger.«¹⁸ Zarathustra sagt mit diesen Worten aus, dass er seine Hilfe, seine Lehre und seine Weisheit nicht aufdrängen will. Unter Freunden kann er aktiv schenken; in diesem Beziehungsgeflecht haben sich bereits Distanz und Nähe eingependelt, die Freunde kennen einander und sind einander ebenso fremd. Da sie jedoch um ihr Interesse am Anderen und um ihre jeweilige Liebe zum Anderen wissen, ist hier dem Umgang anders als zu Fremden. Mit Armen bezeichnet Zarathustra nicht die materiell Armen: Unter seinen Freunden könnten sich durchaus auch materiell Arme finden, dennoch wären sie in Zarathustras Augen nicht Arme, die die Frucht aktiv und eigenständig vom Baum pflücken sollen. Hier spielt die geistige Armut eine Rolle, der eingeschränkte Horizont. Bettler hingegen, so der weitere Text, möchte Zarathustra lieber ganz abschaffen. Durch sie entstehe das Dilemma, dass man sich ärgere, ihnen zu geben und sich zeitgleich auch darüber ärgere, ihnen nicht zu geben.¹⁹ Ebenso verhielte es sich mit den Sündern und dem schlechten Gewissen; Gewissensbisse, so Zarathustra, erzögen nur zum Beißen.²⁰ Die Armen also, die aktiv nach der Frucht greifen, die sich bemühen, etwas von Zarathustras Weisheit zu erfahren, werden von Zarathustra durchaus akzeptiert. Er will sich ihnen lediglich nicht aufdrängen und sein Wissen feilbieten, sondern erwartet eine gewisse Eigeninitiative, nicht zuletzt auch, um diese Armen nicht zu beschämen. Hingegen verharren jene, die betteln, obschon *betteln* auch ein aktives Handeln ist, in ihrer Passivität. Sie sind mehr oder weniger ein Gefäß, das darum fleht, befüllt zu werden, während der Arme, der die Hände nach der Frucht ausstreckt, selbst bemüht ist, das Gefäß zu befüllen.

Dass Zarathustra von der christlichen Regelstruktur nicht allzu viel hält, wird an vielen Stellen des Textes deutlich, insbesondere natürlich auch in seiner Ablehnung des Mitleids, ist doch das Mitleiden ein zentraler Aspekt der christlichen Lehre. Doch auch der Zusatz über die Sünder und die Gewissensbisse enthält eine Kritik dieser Struktur. Im Christentum wird mit Sündenfall und Strafen gearbeitet, um dem Gläubigen einen Verhaltenskodex zu diktieren, den dieser fraglos annehmen soll. Es geht hierbei um Gehor-

18 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 114.

19 Vgl. ebd., S. 114.

20 Vgl. ebd., S. 114.

sam und um Kontrolle, d. h. auch um Macht. Die Priester befehlen und versuchen, den Gehorsam zu wahren, indem sie ein schlechtes Gewissen etablieren.²¹ Diese Strategie funktioniert in Zarathustras Augen jedoch nicht, denn derjenige, den Gewissensbisse plagt, der beißt selbst. Scham wurde bereits als Grund genannt, rachsüchtig zu werden, da große Dankbarkeit Scham entstehen lasse, diese wiederum lasse Zarathustra zufolge die Rachsucht gedeihen. Ähnlich ist dies auch mit den Gewissensbissen zu verstehen: Wer ein schlechtes Gewissen hat, fühlt sich unwohl, schließlich hat er gegen eine Norm verstoßen, die er – aus welchen Gründen auch immer – für gültig erachtet. Sein Verstoß muss am Ego nagen, er schämt sich und um dieses Gefühl zu bewältigen, geht er selbst zum Angriff über, ähnlich demjenigen, dessen Rachsucht aus großer Dankbarkeit entspringt. Insofern führt das schlechte Gewissen nicht zum gewünschten Gehorsam, erst recht nicht zu einem emanzipierten Individuum. Es lenkt hingegen das Gefühl um und schießt dann in eine ganz andere Richtung, obwohl dieses mit dem ursprünglichen Gefühl überhaupt nichts zu tun hat. Somit wird eine unaufrichtige Sphäre geschaffen, in der eigentlich kein Beteiligter genau weiß, weshalb er so agiert, wie er agiert und in der es nur darum geht, das eigene Selbstwertgefühl, das einen schamvollen Bruch erlitten hat, mit allen Mitteln aufzupäppeln, ohne dabei ein ehrliches Interesse am Anderen haben zu können.

Doch das Schlimmste sind für Zarathustra nicht die bösen Taten, sondern: »Das Schlimmste aber sind die kleinen Gedanken. Wahrlich, besser noch böse gethan als klein gedacht!«²² Hier wäre wieder der eingeschränkte Horizont berührt, die unreflektierte Kleingeisterei, der Stillstand im Denken; denn wer klein denkt, denkt nicht im eigentlichen Sinne. Mit der Bosheit verhalte es sich so, dass sie einem Geschwür gleichkäme: Sie jucke und kratze und breche heraus, wodurch sie ehrlich sei. Sie sage, sie sei eine Krankheit und genau hierin liege ihre Ehrlichkeit; deshalb auch solle man hier nicht sparen wollen.²³ Den kleinen Gedanken hingegen vergleicht Zarathustra mit einem Pilz, er krieche und ducke sich und wolle nirgendwo sein, bis der ganze Leib letztlich morsch und welk sei vor kleinen Pilzen.²⁴ War die böse Tat also ehrlich, weil sie ihr Gesicht nicht zu verbergen gedachte, ist der kleine Gedanke als parasitärer Pilz, der sich schier unsichtbar zu machen gedenkt, unaufrichtig. Hierin spiegelt sich abermals Zarathustras Haltung gegenüber dem Anderen wider: Zarathustra verlangt nach einer aufrichtigen Begegnung. Zarathustra entschiede sich wohl eher für den Tod durch einen ehrlichen Feind, der ihm von Angesicht zu Angesicht das Messer ins Herz sticht als für das unaufrichtige Lob eines schmeichelnden Heuchlers. Und so rät er dem vom Teufel besessenen auch konsequent, besser die Teufel groß zu ziehen, um so den eigenen Weg zur Größe zu finden.²⁵ Im Quartheft Z I 3 notiert Nietzsche zum Großziehen des Teufels noch: »Wenn man seinen Teufel nicht groß zieht, macht einen die kleine Teufelei — klein.«²⁶ Es

21 Wie Zarathustra sich möglicherweise die Schaffung des schlechten Gewissens vorgestellt hat, ist in *Zur Genealogie der Moral* in der zweiten Abhandlung nachzulesen: Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 291–337.

22 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 114.

23 Vgl. ebd., S. 114.

24 Vgl. ebd., S. 115.

25 Vgl. ebd., S. 115.

26 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 12 [1] 182* (KSA 10), S. 398.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachge-*

geht auch hier wieder um Individualität; es geht um den eigenen Weg der Größe und darum, sich nicht durch die Kleingeisterei, welche sich um das Individuum herum abspielt, im Kleinen aufzuhalten. Die bessere Wahl ist also hiernach stets, den eigenen, ganz persönlichen Teufel zu pflegen, ihm zum Wachsen zu verhelfen, um die eigene Größe zu erarbeiten.

Seufzend stellt Zarathustra nach diesen Erläuterungen fest:

»Ach, meine Brüder! Man weiss von Jedermann Etwas zu viel!²⁷ Und Mancher wird uns durchsichtig, aber deshalb können wir noch lange nicht durch ihn hindurch.

Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist.

Und nicht gegen Den, der uns zuwider ist, sind wir am unbilligsten, sondern gegen den, welcher uns gar Nichts angeht.«²⁸

Das Problem der Nähe und der Distanz tritt hier wieder zutage: Das andauernde Reden, wobei Zarathustra selbst zu jenen Rednern gehört, führt dazu, dass man mehr vom Anderen wisse als wünschenswert sei. Doch selbst wenn jemand hierdurch durchsichtig werde, sei ein Hindurch nicht möglich: Der Andere bleibt trotz aller Durchsichtigkeit der Andere und somit eine Barriere, eine fremde Sphäre. Es scheint ein ständiges Hin und Her zu sein, diese Begegnung und Interaktion mit dem Anderen. Stets werden Grenzen überschritten, Distanzen missachtet, Geheimnisse preisgegeben, die besser Geheimnis geblieben wären. Zwischen zu nah und zu fern, zu viel und zu wenig schwanken alle Begegnungen in einer stetigen Bewegung.

Der letzte Gedanke, der sich in diesem Zitat findet, bezieht sich auf den Bereich der nicht-Freunde, und zwar auf denjenigen, der einem zuwider ist sowie auf denjenigen, der einen gar nichts angeht. Dieser Gedanke stand ursprünglich am Schluss der Rede *Auf den glückseligen Inseln*, wurde von Nietzsche dort jedoch gestrichen.²⁹ Beachtenswert hierbei ist, dass am Ende von *Auf den glückseligen Inseln* zu lesen ist, wer Zarathustra nichts angeht: »Was gehen mich noch — die Götter an! —«³⁰ Der Andere als Gott bzw. die Anderen als Götter sind also u. a. betroffen vom Unbill Zarathustras. Sicherlich nicht ausschließlich diese, aber insbesondere. Denn auch im Folgenden werden die Götter bzw. Gott erwähnt, wenn es heißt:

lassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2), S. 591 und das Quartheft Z I 3, S. 262.

27 Auch im Quartheft Z I 1 findet sich diese Sequenz erweitert um das Wort *immer*: »Man weiß von Jedermann immer etwas zu viel.« Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 341 (KSA 10), S. 95.*

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2), S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 13.*

28 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4), S. 115.*

29 Zur Rede *Auf den glückseligen Inseln*, insbesondere zum Finale dieser Rede, sei nochmals auf Montinari's Ausführungen in *Die spröde Art, Nietzsche zu lesen* verwiesen. Dort wird von Montinari eine detaillierte Analyse der Rede in Verbindung mit der Vorstufe, der Reinschrift sowie den Fragmenten des Nachlasses vorgenommen. Insbesondere anschließend an die Schlussfrage »Was gehen mich noch — die Götter an! —« (vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4), S. 112*) finden sich in der Reinschrift mehrere Fassungen, die jedoch bereits dort eine Streichung erfuhren. Vgl. hierzu daher: Montinari, Mazzino: *Die spröde Art, Nietzsche zu lesen*, S. 481–512, insbesondere S. 488.

30 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4), S. 112.*

»Also sprach der Teufel einst zu mir: ›auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen.«
Und jüngst hörte ich ihn diess Wort sagen: ›Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.« —«³¹

Im Quartheft Z I 1 notiert Nietzsche eine ähnliche Äußerung des Teufels zur Hölle Gottes: »Die Liebe Gottes zu den Menschen ist seine Hölle« — sagte der Teufel. »Wie kann man sich aber auch in die Menschen verlieben!«³² In diesen Fragment wird allerdings vom Teufel nicht bloß die Hölle Gottes als im Menschen seiend beschrieben, sondern der Teufel fragt sich überdies, wie es möglich ist, sich in den Menschen zu verlieben. Gott hat, ausgehend von diesem Fragment, selbst dazu beigetragen, seine Hölle zu schaffen, denn das Verlieben in den Menschen und damit auch die Liebe zu diesem, in welcher die Hölle liegt, ist aus Sicht des Teufels offenbar ein Vorgang, der sich nicht logischerweise ergeben muss. Es scheint für den Teufel sehr fragwürdig, wie sich eine solche Liebe generieren kann; allem Anschein nach weist der Mensch für den Teufel nichts auf, das zu lieben wäre.

Wieso aber der größere Unbill gegen denjenigen, der einen gar nichts angeht als gegen denjenigen, der einem zuwider ist? Derjenige, der einem zuwider ist, fordert. Denn wir nehmen zu dem uns Abstoßenden eine Haltung ein. Wir werden letztlich gezwungen, uns hiermit auseinanderzusetzen, wir müssen uns positionieren und gegebenenfalls auch den eigenen Standpunkt überdenken. Wir fragen uns möglicherweise auch, warum uns der Andere zuwider ist. Dadurch können wir aktiv neue Aspekte entdecken; wir forschen in uns, wir analysieren, wir werden von dem, was uns zuwider ist, angetrieben und abgestoßen: Es entsteht eine Bewegung. Während derjenige, der uns nichts angeht, eine solche Bewegung nicht befördert. Die Gleichgültigkeit ist es, die ein ungutes Gefühl beschert. Wenn wir gleichgültig werden, verlieren wir etwas: Wir verlieren das aktive Denken, wir verlieren das Ringen um die eigene Position, wir driften ab, werden oberflächlich, bis wir selbst egal sind. Insofern spricht auch dies wieder gegen eine Sicht auf Zarathustra und seinen Autor, die das Mitgefühl völlig ablehnt: Zarathustra ist dem Anderen gegenüber auch dann nicht gleichgültig, wenn er vor der Mitleidssituation flieht. Gleichgültigkeit ist das, was Zarathustra vermeiden will und genau deshalb ist der Unbill gegen denjenigen, der uns gar nichts angeht, am größten. Dies bezieht sich hier jedoch nicht nur auf den menschlichen Anderen, sondern auch auf den Anderen als Göttlichkeit, obwohl es sich hierbei auch um einen gemachten Anderen handelt. Nachdem Zarathustra sich nun über die Haltung gegenüber den Fremden geäußert hat, wendet er sich der Situation zu, einen leidenden Freund zu haben:

»Hast du aber einen leidenden Freund, so sei seinem Leiden eine Ruhestätte, doch gleichsam ein hartes Bett, ein Feldbett: so wirst du ihm am besten nützen.

31 Ebd., S. 115.

32 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1] 287 (KSA 10)*, S. 87. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 568 und das Quartheft Z I 1, S. 19.

Und thut dir dein Freund Übles, so sprich: ›Ich vergebe dir, was du mir thatest; dass du es aber d i r thatest, — wie könnte ich das vergeben!‹
Also redet alle grosse Liebe: die überwindet auch noch Vergebung und Mitleiden.«³³

Auch im Quartheft Z I 3 aus dem Sommer 1883 finden sich Notizen zu dieser Passage aus *Also sprach Zarathustra*, so schreibt Nietzsche dort: »Seinem Freunde soll man eine Ruhestätte sein, aber ein hartes Bett, ein Feldbett.«³⁴ Hier ist es noch der Freund, dem man diese harte Ruhestätte sein soll, im gedruckten Text des Werkes dient jene harte Ruhestätte dem Leiden des Freundes, d. h. nicht der Freund soll direkt auf dieser Ruhestätte ruhen, sondern dessen Leiden. Auch zur Vergebung notiert Nietzsche in diesem Text eine sehr ähnliche Formulierung: »›Ich vergebe es dir, was du mir thatest: aber d a ß du es dir thatest, wie könnte ich das vergeben!‹ — so sprach ein Liebender.«³⁵ Die Vergebung bzw. die nicht-Vergebung ist in beiden Textstücken nahezu identisch; die Satzzeichen mögen hier stellenweise differieren, die Hervorhebungen der einzelnen Wörter voneinander abweichen und die Wortstellung ebenfalls geringfügig unterschiedlich sein, doch dies ist nicht entscheidend. Aus der Notiz ergibt sich nämlich eine Mehrinformation, die sich so in *Also sprach Zarathustra* nicht direkt aus dieser Stelle lesen lässt: Nietzsche kennzeichnet diese Aussage hier als von einem Liebenden gesprochen. Damit ist das Gefühl, welches derjenige, der hier über seine Fähigkeit zur Vergebung spricht, explizit erwähnt. Dieses Gefühl kann zwar auch für den gedruckten Text in *Also sprach Zarathustra* vermutet werden, schließlich setzt Freundschaft die Liebe und Zuneigung voraus und es geht hier dem Text zufolge um das Verhalten, welches an den Tag zu legen ist, wenn der Freund einem etwas Übles getan habe, doch ist die Liebe als konkretes Wort nicht mehr zugegen.

Es geht dieser Passage zufolge unter Freunden also nicht darum, den leidenden Freund zu verlassen und vor ihm zu fliehen. Durchaus empfiehlt Zarathustra, für das Leiden des Freundes eine Ruhestätte zu sein, jedoch keine, auf der er sich lange und gemütlich ausruhen möchte, sondern ein hartes, unbequemes Bett. Wer den Leidenden in allzu weiche Kissen bettet, ihn umsorgt und allzu sehr hegt und pflegt, hilft nicht, sondern schafft in Zarathustras Augen eher das zuvor schon Geschilderte, nämlich die Rachsucht, die aus allzu großer Dankbarkeit entspringt. Auch die Reaktion auf ein Übel, das der Freund einem zufügt, erörtert Zarathustra. So ist ihm nicht daran gelegen, dass der Freund aufgrund des eigenen Schadens nachtragend auf den Freund reagiert, hier kann durchaus Vergebung ausgesprochen werden. Jedoch zeigt er sich unversöhnlich gegenüber dem, was der Freund mit dem Übel, das er am Freunde verübte, sich selbst angetan hat. Dies scheint unverzeihlich zu sein: Der

33 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 115.

34 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 12 [1] 183* (KSA 10), S. 398.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 591 und das Quartheft Z I 3, S. 262.

35 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 12 [1] 188*, S. 399.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 591 und das Quartheft Z I 3, S. 260.

Freund, der den Freunde auf diese Weise verletzt, schadet sich selbst; er verliert ein Stück der Freundschaft, die zwar nicht darauf beruht, immer in harmonischem Gleichklang zu schwingen, jedoch Ehrlichkeit voraussetzt und keine, möglicherweise gar heimtückischen, Übel enthalten kann. Was der Freund dem Freunde antat, richtet sich gegen den Verursacher selbst. Indem der Freund, dem das Übel widerfuhr, dies deutlich ausspricht und seine Vergebung entsprechend einschränkt, wird sowohl das Mitleiden als auch das Vergeben überwunden; hierin liegt eine große Liebe, denn Zarathustra sagt auch aus, dass alle große Liebe derart rede.

Ehe dann die kurzen Ausführungen zum Tode Gottes im Text erscheinen, resümiert Zarathustra die Rede kurz. Er spricht folgende Worte:

»Man soll sein Herz festhalten; denn lässt man es gehen, wie bald geht Einem da der Kopf durch!

Ach, wo in der Welt geschahen grössere Thorheiten, als bei den Mitleidigen? Und was in der Welt stiftete mehr Leid, als die Thorheiten der Mitleidigen?

Wehe allen Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, welche über ihrem Mitleiden ist!«³⁶

Weshalb die Thorheiten der Mitleidigen Leid schafften, wurde bereits deutlich: Einerseits entspringt Rachsucht der Dankbarkeit, andererseits kann der Mitleidende mit hinab in das Leid des Leidenden gezogen werden. Durch das Mitleiden fällt die Konzentration auf das Freuen weg; der dunkle, schwere Sumpf des Leids breitet sich folglich aus und berührt jeden, der mit dem Anderen ins Leid eintaucht. Da weder der ursprünglich Leidende noch der Mitleidende direkt reagiert, sondern die Gefühle der Rachsucht, die Gewissensbisse, das stete Unwohlsein, das Gefühl der Scham und des Scheiterns schwärend in ihnen glimmen, entstehen unaufrichtige Beziehungen. Gefühle werden kanalisiert, ohne dass die Fühlenden den Ursprung noch zuordnen können. Sie verlieren sich in einem reaktiven, destruktiven Agieren, das sie nicht in die Höhe führt, sondern weiter hinab zieht. Deshalb bedarf es für alle Liebenden einer Höhe, die über dem Mitleiden steht (womit jedoch wieder angedeutet ist, das Mitleiden nicht grundsätzlich abzulehnen ist, es darf nur nicht das höchste Gut sein). Es bedarf etwas, das in die Höhe zieht: Die Freundschaft beispielsweise, in welcher der Freund dem leidenden Freunde ein hartes Bett für das Leiden bietet, kann höhergestellt sein als das Mitleiden des Freundes. Und wenn er hart gegenüber dem Freunde bleibt, weil dieser ihm und damit sich selbst ein Übel zugefügt hat, so wird das Ideal der aufrichtigen Freundschaft höher gehalten als das Mitleiden und Verzeihen.

Einleitend zu dieser Sequenz sagt Zarathustra, man solle sein Herz festhalten, denn ließe man es gehen, ginge einem bald schon der Kopf durch. Hierbei ist erneut angedeutet, dass es wichtig ist, *für-sich-seiend* existieren zu können. Das Herz ist im Kontext von *Also sprach Zarathustra* nicht einfach »nur« ein Organ, es ist darüber hinaus Ansprechpartner, wenn Zarathustra Zwiesprache mit sich selbst hält; das Herz ist also ein Teil der inneren Sphäre Zarathustras. Gibt man dieses Innerste von sich fort, so gibt man letztlich sich selbst fort. Eine Selbstaufgabe kann hierbei nicht gelehrt werden, denn wenn ich

36 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 115.

mein Innerstes von mir gehen lasse, dann bin ich nicht mehr länger bei mir. Dass dieses Verhalten auch Folgen für Kopf und Verstand haben muss, scheint nur logisch. Allerdings heißt das Festhalten des eigenen Herzens nun nicht, dass man sein Herz nicht öffnen kann und sich verschließen sollte oder gar müsste. Zarathustra verweist hier lediglich darauf, dass es von entscheidender Bedeutung ist, die eigene Identität zu wahren.

Die Anspielung auf den christlichen Kontext, in welchem das Mitleid sich als Topos findet, folgt im Anschluss. Kurz wurde hierzu bereits etwas gesagt, es sei jedoch auch auf einen Unterschied der christlichen Religion beispielsweise zum Judentum und dem Islam verwiesen, der gerade für den Aspekt des Mitleids relevant ist: Es ist der christliche Gott, der in der biblischen Erzählung seine Menschwerdung erfährt. Kein anderer Gott ist am Kreuz gestorben, hat Schmerzen empfunden und auf eine menschliche Art und Weise gefühlt und gelitten. Der christliche Gott hat also die Empathie gelernt und erfahren; doch genau dies wurde ihm, so gibt Zarathustra die Worte des Teufels wieder, zum Verhängnis, schließlich sei Gott nun an seinem Mitleiden gestorben.³⁷ Wenn also das Mitleid sogar Götter töten kann, dann scheint Zarathustras folgende Warnung durchaus angebracht: »So seid mir gewarnt vor dem Mitleiden: d a h e r kommt noch den Menschen eine schwere Wolke! Wahrlich, ich verstehe mich auf Wetterzeichen!«³⁸

Mit der dunklen, schweren Wolke, die beispielsweise schon in *Vom Lesen und Schreiben* als Gewitterwolke³⁹ Erwähnung findet, ist nicht zuletzt auch der *Geist der Schwere* berührt: die Niedergeschlagenheit, die Depression. Das Mitleiden wird demnach also nicht dienlich sein, diese schwärende, dunkle Wolke zu überwinden und über ihr zu schweben, über sie befreit zu lachen. Im Gegenteil wird die schwere Wolke, die die Menschen niederdrückt, erst noch kommen, obwohl die Menschen doch, so ist es aus der chronologisch früher gelagerten Rede *Vom Lesen und Schreiben* zu entnehmen, bereits mit dunklen Wolken überschattet sind. Durch ihren Hang zum Mitleid werden die Menschen jedoch nicht zu Blitzen, die sich aus der Gewitterwolke entladen, sie werden nicht zu nahezu schwerelosen Tänzern oberhalb der Wolken, durch die lachend ein Gott tanzt. Und so schließt Zarathustra seine Rede, ehe der Erzähler den üblichen Phraseologismus *Also sprach Zarathustra* folgen lässt, so:

»Merkt aber auch diess Wort: alle grosse Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch — schaffen!

›Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir‹ — so geht die Rede allen Schaffenden.

Alle Schaffenden aber sind hart. —«⁴⁰

Zuvor bereits warnte Zarathustra alle Liebenden davor, keine Höhe zu haben, die über ihrem Mitleiden stünde. Dies greift er hier wieder auf und betont darüber hinaus die Passivität des Mitleidens. Denn die große Liebe, die über ihrem Mitleiden ist, will das Geliebte aktiv schaffen. Das Mitleiden steht hierzu als Gegenpol, nämlich als nicht-schaffendes,

37 Vgl. ebd., S. 115.

38 Ebd., S. 115–116.

39 Vgl. ebd., S. 49.

40 Ebd., S. 116.

d. h. als passives Element. Auch betont Zarathustra in der Rede aller Schaffenden, zu denen er sicherlich selbst auch zu zählen ist, abermals die Wichtigkeit der Konzentration auf die eigene Existenz, denn Zarathustra bzw. der Schaffende bringt sich selbst seiner Liebe dar. Dies bedeutet, der Schaffende schöpft aus sich heraus sich selbst und schafft somit das Geliebte für die Liebe. Jedoch reduziert Zarathustra dies nicht auf die eigene Existenz, er bringt den Nächsten gleich sich selbst ebenso seiner Liebe dar, d. h. auch der Nächste wird geschaffen. Dies darf nun nicht missverstanden werden: Zarathustra spricht hier nicht von einem Objekt-Anderen, den der Schaffende kreiert; vielmehr ist hier wieder die Freundschaft berührt, die dazu beiträgt, dass *Ich* und *Du* sich gegenseitig beflügeln und sich angespornt durch den Anderen weiter entwerfen, auch über die eigenen Grenzen hinaus. Hierbei setzt Zarathustra das Darbringen des eigenen Seins dem des anderen Seins, nämlich des Nächsten, auf eine Stufe, denn es werden hier beide Tätigkeiten mittels der Konjunktion *und* verknüpft, die die Gleichwertigkeit und Gleichzeitigkeit markiert. Allerdings ist das Darbringen des Nächsten vor der Konjunktion mit einem Komma abgetrennt, insofern scheint es doch eine kleine Differenz zu geben. Das Komma hebt zwar die Bedeutung der Konjunktion nicht auf, dennoch wird hierdurch das Darbringen des Nächsten tendenziell vom eigenen Darbringen separiert. Allerdings darf auch der wörtliche Zusatz *gleich mir* nicht übersehen werden, der wiederum die Äquivalenz beider Darbringungen unterstreicht. Auch dass dieser Teil des Satzes, der auf das Komma folgt, mittels gesperrtem Druck besonders hervorgehoben wird, lässt den Nächsten, den der Schaffende seiner Liebe darzubringen gedenkt, eben gerade nicht in den Hintergrund geraten, sondern stellt diese Handlung als gleichwertige dar. Folglich verweist das Komma wohl insbesondere darauf, dass für den Schaffenden eine Chronologie zu beachten ist: Wenn der Schaffende nämlich nicht sich selbst als individuelles, schöpfendes Wesen zu schaffen in der Lage ist, welches er dann seiner Liebe darbringen kann, wie sollte ihm dies dann für den Anderen gelingen? Die beiden Handlungen sind also nicht dergestalt zu verstehen, dass die eine der anderen überlegen wäre; allerdings ist erstere Voraussetzung für die zweite.

Dass die Rede nun mit der Feststellung endet, alle Schaffenden seien hart, greift das »harte Mitgefühl« in der Freundschaft auf. Hier wird das Bild des *harten Bettes*, welches der Freund dem leidenden Freunde als Ruhestätte für dessen Leiden bieten soll, berührt. Der Schaffende verliert sich demnach nicht in dem zuvor ausführlich kritisierten Mitleid; er kennt andere Wege, um mit dem Leiden derer, die ihm nahestehen, umzugehen, so dass er das Entstehen von Rachsucht, Verachtung, Kränkung etc. verhindern kann. Seine Liebe steht über dem passiven Mitleiden, ohne dabei die Empathie verloren zu haben.

Wir können also am Ende dieser Rede festhalten, dass eine Differenz zwischen *Mitleiden* und *Mitgefühl* zu entdecken ist: Wird ersteres von Zarathustra abgelehnt, so betrifft das *Mitgefühl* die grundlegende empathische Fähigkeit eines fühlenden Wesens und ermöglicht so den Zugang zum Anderen. Aufgrund des *Mitgeföhls* kann daher auch die Sartre'sche *mauvaise foi* überwunden werden; wer mitfühlend interagiert, ohne dabei wie der Mitleidende ebenfalls im Leid zu erstarren oder dem Leidenden eine kränkende Hilfeleistung anbietet, kann dem Anderen aufrichtig begegnen. Denn das Mitgefühl geschieht

nicht, um die eigene Seinsstruktur, die vom Anderen in Teilaspekten determiniert wird, zurückzuerobern. Das Mitgefühl basiert auf dem ehrlichen Interesse an der Innenwelt, an den Gefühlen des Anderen, ohne diese für den eigenen Nutzen zu missbrauchen. Dies bedeutet jedoch nicht gleichzeitig, dass wir uns mittels Empathie gänzlich offenbaren; auch unter Mitfühlenden mag es Geheimnisse geben. Ein Geheimnis bedingt allerdings noch lange nicht die Unaufrichtigkeit der *mauvaise foi*. Ein Geheimnis kann auch die positiven Spannungen innerhalb einer Beziehung aufrechterhalten, es kann dazu dienen, die eigene Individualität weiter zu behaupten; es hilft, *für-sich-sein* zu können, unabhängig von der Sphäre eines Anderen. Wer Aufrichtigkeit mit gnadenloser Ehrlichkeit gleichsetzt, zwingt die Aufrichtigkeit in ein zu enges Korsett. Gewisse Offenbarungen mögen in einer Freundschaft notwendig sein; beispielsweise der grundlegenden Offenbarung, dass der Mensch als soziales Wesen des Anderen bedarf und jene Sehnsucht nach einer Begegnung mit dem Anderen in sich trägt. Doch eine solche Offenbarung heißt nicht, das Innerste vollständig preiszugeben. Ohnehin müsste hier die Frage gestellt werden, ob dies überhaupt möglich wäre. Die Aufrichtigkeit, die für die Interaktion und Kommunikation jenseits der *mauvaise foi* notwendig ist, ist jene, die eben genau *in* der Interaktion zutage tritt. Diejenigen, die sich aufrichtig begegnen wollen, möchten den Anderen nicht als Mittel zum Zweck verwenden. Sie trachten nicht danach, den Blick des Anderen zu infiltrieren, ihn als Freiheit zu besitzen. Hingegen haben sie akzeptiert, Aspekte ihrer Existenz nicht selbst erfassen zu können und haben sich gleichzeitig aber auch vom statischen Urteil des Anderen losgesagt, wodurch sie sich als individuelle, *für-sich-seiende* Existenz emanzipieren konnten.

2 Die Melodie der Einsamkeit: *Das Nachtlid*

Das Nachtlid ist das erste Lied, welches im zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra* erscheint und in der Reinschrift noch den Titel *Licht bin ich*¹ trägt. Darauf folgt in *Also sprach Zarathustra* *Das Tanzlied* und direkt hierauf *Das Grablied*, welches in der Reinschrift noch unter dem Titel *Die Todtenfeier* steht.² Sowohl *Das Nachtlid* als auch *Das Grablied* weisen einen veränderten Phraseologismus auf, in den beiden Lied-Reden heißt es am Ende: *Also sang Zarathustra*,³ während das mittlere Lied, *Das Tanzlied*, auf die üblichen Worte *Also sprach Zarathustra* endet.⁴

Allen drei Reden ist also nicht nur durch den Titel die Nähe zur Musik vorgegeben, sondern auch durch den veränderten Phraseologismus; dass das mittlere Lied in diesem Punkt unverändert bleibt, lässt es jedoch davon nicht unberührt, denn *Das Tanzlied* ist als Lied eingerahmt vom Gesang, der am Ende des ersten und des dritten Liedes Zarathustra durch den Erzähler explizit zugewiesen wird.

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 299. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 107 und das Quartheft Z I 3, S. 202.

2 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 301. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 219 und das Großoktavheft Z I 4, S. 89.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 138 und S. 145.

4 Vgl. ebd., S. 141.

Musik ist immer auch verbunden mit einer gewissen Emotionalität. Mag der Musik zwar Berechnung, Mathematik und System zugrunde liegen: Musik berührt selbst diejenigen, die gemeinhin als unmusikalisch gelten. Musik berührt in der Tiefe der menschlichen Psyche; sie untermalt Erinnerung, sie weckt Erinnerungen. Sie bringt zum Lachen, sie rührt zum Weinen, sie begleitet Hochgefühle und Empfindungen der Tiefe, sie drückt jenseits der Worte noch etwas aus. Folglich bewegt sich Zarathustra mit seinem Gesang auch losgelöst von der Rationalität der Rede. So ist es auch nicht verwunderlich, dass Nietzsche in *Ecce Homo* schreibt: » — Auf einer loggia hoch über der genannten piazza, von der aus man Rom übersieht und tief unten die fontana rauschen hört, wurde jenes einsamste Lied gedichtet, das je gedichtet worden ist, das *Nachtlied*; [...]«⁵ *Das Nachtlied* ist somit als einsamstes Lied, als sehnsüchtige Melodie einer gefühlten Einsamkeit, umschrieben. In jener Zeit, so Nietzsche, sei immer eine Melodie von unsäglichem Schwermut um ihn herum gewesen und den Refrain hierzu habe er in den Worten *totd vor Unsterblichkeit* gefunden.⁶

Darüber hinaus bezeichnet sich Nietzsche als den Erfinder des Dithyrambus,⁷ wobei er sich hierbei aus chronologischen Gründen auf die neuzeitliche Form beziehen muss. Ein dionysischer Geist, wie Zarathustra ihn letztlich verkörpert, könne, wenn er mit sich allein redet, nur die Sprache des Dithyrambus wählen.⁸ So werde auch die tiefste Schwermut eines solchen Dionysos noch Dithyrambus.⁹ Weiter schreibt Nietzsche hierzu: »[...] ich nehme, zum Zeichen, das *Nachtlied*, die unsterbliche Klage, durch die Überfülle von Licht und Macht, durch seine *Sonnen-Natur*, verurtheilt zu sein, nicht zu lieben.«¹⁰ Im Folgenden findet sich dann in *Ecce Homo* der Text von *Das Nachtlied*, allerdings unterscheidet sich dieser an manchen Stellen vom Text in *Also sprach Zarathustra*. Ehe nun also die inhaltliche Interpretation des Liedes erfolgen kann, sollen abermals die Differenzen zweier dem ersten Anschein nach identischer Textstücke betrachtet werden. Denn eigentlich wäre anzunehmen, wenn Nietzsche hier über *Also sprach Zarathustra* schreibt, dass er auch denselben Text wiedergibt, der in *Also sprach Zarathustra* zu finden ist. Es mögen nun zwar keine gravierenden Unterscheide vorliegen, dennoch sind beide Texte nicht vollkommen identisch.

Der Differenzerörterung sei daher vorangestellt, wie Nietzsche in der auf den Text von *Das Nachtlied* folgenden Nummer 8 (der letzten Nummer, die er zu *Also sprach Zarathustra* in *Ecce Homo* anführt) anschließt: »Dergleichen ist nie gedichtet, nie gefühlt, nie *g e l i t t e n* worden: so leidet ein Gott, ein Dionysos. Die Antwort auf einen solchen Dithyrambus der Sonnen-Vereinsamung im Lichte wäre Ariadne... Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist!...«¹¹

Nietzsche verknüpft seinen Zarathustra mit der Göttlichkeit eines Dionysos, einem rauschhaften Gott, einem, der sowohl die Tiefen als auch die Höhen zu fühlen vermag. Doch die Einsamkeit, die der Sonne im Licht, in ihrem Überfluss, widerfährt, bedarf letzt-

5 Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo* (KSA 6), S. 341.

6 Vgl. ebd., S. 341.

7 Vgl. ebd., S. 345.

8 Vgl. ebd., S. 345.

9 Vgl. ebd., S. 345.

10 Ebd., S. 345.

11 Ebd., S. 348.

lich doch eines Anderen: Brauchte die Sonne, zumindest in Zarathustras Augen, zu Beginn Zarathustra, welcher dieser den Überfluss abnahm, so ist Zarathustra zunächst auf die sich ausstreckenden Hände angewiesen. Doch es ist mehr vonnöten, um eine adäquate Erwidern auf die vereinsamte Sonne zu finden: Ariadne, die den Weg aus dem Labyrinth weisen kann, steht hier auch für eine Auflösung der sich widersprechenden Gefühle: Dem Verlangen nach Einsamkeit, der Sehnsucht nach dem Anderen, dem Mangel im Überfluss. Ariadnes Faden mag möglicherweise die einzige Option bieten, einen Weg zu finden, der diese Aspekte zusammenführt, der die Einsamkeit und die Geselligkeit nicht einander entgegensetzt, sondern eine Begegnung ermöglicht, ohne die Einsamkeit für immer zu verlassen und ohne sich dem Anderen auf Gedeih und Verderb auszuliefern. Doch soll Ariadne mit dieser angedeuteten Überlegung beiseite gelassen werden, um zurück zum Text zu kehren, der sich in *Also sprach Zarathustra* und in *Ecce Homo* findet.

2.1 Zu den Differenzen

Zwischen einigen weniger auffälligen Differenzen, die insbesondere die Satzzeichenebene betreffen, findet sich im Text auch eine Stelle, die in *Ecce Homo* etwas deutlicher vom Text in *Also sprach Zarathustra* abweicht, doch der Reihe nach: Die ersten vier Sätze sind in *Ecce Homo* identisch mit den ersten vier Sätzen in *Also sprach Zarathustra*. Diese Sequenz lautet:

»Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.

Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden: Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.«¹

In *Das Nachtlid* wird der übrige Text zwischen diese sich wiederholende Passage eingebettet, von dieser eingerahmt. Die einzige Veränderung, die sich dabei findet, ist der Gedankenstrich, der am Ende sowohl in der Textvariante in *Also sprach Zarathustra* als auch in der Variante in *Ecce Homo* steht, und zwar nach dem Punkt, der auf das Wort *Liebenden* folgt. Jedoch gibt es in der Schlusspassage eine Differenz zwischen *Ecce Homo* und *Also sprach Zarathustra*: Gibt *Also sprach Zarathustra* den Text, abgesehen vom Gedankenstrich am Ende, exakt so wieder, wie er zu Beginn zu lesen ist, so fehlt das Wort *erst* in der Wiederholung in *Ecce Homo*. Jenes kleine Wörtchen mag zunächst nicht weiter auffallen, doch ist es nicht dasselbe, zu sagen, *nun erwachen alle Lieder der Liebenden* und *nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden*. Letzteres verweist darauf, dass sie zuvor gar nicht hätten erwachen können bzw. wollen. Sie erwachen erst dann, wenn die Nacht gekommen und das Licht gewichen ist. Wird *erst* ausgespart, so erwachen jene Lieder zwar nicht schon früher, schließlich gibt der Text den Zeitpunkt auch ohne dieses kleine Wörtchen vor; doch ist hier nicht ausgeschlossen, dass die Möglichkeit eines früheren Erwachens bestünde. *Erst* knüpft sozusagen eine Bedingung an das Vorangestellte: Ohne dessen Eintreten gäbe es kein Erwachen. Allerdings fehlt dieses Wort in *Ecce Homo* nicht gänzlich, denn in der einleitenden Passage ist es zu lesen.

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4) [AsZ], S. 136, Z. 1–5 und Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo* (KSA 6) [EH], S. 345, Z. 27–32.

Was bedeutet dieses Fehlen innerhalb dieser Variante? Es könnte behauptet werden, dass nach all dem von Zarathustra Gesungenem das Wort obsolet geworden ist, denn jetzt erwachen alle Lieder der Liebenden, da Zarathustra gesungen hat; sie erwachen nicht erst, weil die springenden Brunnen lauter reden. Zarathustra hätte somit in *Ecce Homo* durch seinen Dithyrambus die Türen geöffnet für das stetige Erwachen der Lieder der Liebenden; gewissermaßen kann hier eine Befreiung einer Emotionalität erkannt werden, die zuvor an die Nacht gebunden war. Dieser Gedanke ist in der Variante aus *Also sprach Zarathustra* jedoch nicht zu sehen, da hier jenes kleine Wörtchen noch zu finden ist, welches an das vorher Stehende anknüpft und eben das Eintreffen der Nacht als Voraussetzung für das Erwachen der Lieder postuliert.

Als kleinere Differenzen der Textvarianten sind einige Zeichenverschiebungen sowie unterschiedliche Schreibweisen zu nennen; in *Also sprach Zarathustra* wird an zwei Stellen *diess* geschrieben, während an den entsprechenden Stellen in der Variante aus *Ecce Homo* *dies* zu lesen ist.² Der Strichpunkt in *Also sprach Zarathustra* nach *Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir* ist in der Variante aus *Ecce Homo* ein Komma.³ Ferner fehlt in der Variante aus *Ecce Homo* das Komma hinter *ach*, welches in *Also sprach Zarathustra* zu finden ist.⁴ Eine weitere Abweichung in der Schreibweise findet im Wort *denen*, welches in *Also sprach Zarathustra* großgeschrieben zu lesen ist, in *Ecce Homo* kleingeschrieben.⁵ Das Hungern nach Bosheit weist in beiden Texten auf der Zeichenebene Abweichungen auf, die durchaus einen Unterschied für das Textverständnis bedingen, da hierdurch die Art und Weise des Lesens verändert wird. So heißt es in *Also sprach Zarathustra*: »[...] berauben möchte ich meine Beschenkten: — also hungere ich nach Bosheit.«⁶ Kurz darauf ist zu lesen: »[...] dem Wasserfalle gleich zögernd, der noch im Sturze zögert: — also hungere ich nach Bosheit.«⁷ Hingegen ist in *Ecce Homo* folgende Variante zu lesen: »[...] berauben möchte ich meine Beschenkten, — also hungere ich nach Bosheit.«⁸ Die zweite Stelle liest sich in *Ecce Homo* folgendermaßen: »[...] dem Wasserfall gleich, der noch im Sturze zögert: also hungere ich nach Bosheit.«⁹ Zunächst zu den veränderten Satzzeichen: Der Doppelpunkt, der in der ersten Passage nach dem Wort *Beschenkten* in *Also sprach Zarathustra* zu lesen ist, trennt die folgenden Worte schärfer von den vorangestellten ab, als es das Komma in *Ecce Homo* zu tun vermag. Außerdem kündigt der Doppelpunkt eine Folge an, während das Komma hier primär der Satzstruktur dient. Natürlich strukturiert auch der Doppelpunkt den Satz, denn an dieser Stelle ist ein Satzzeichen zu erwarten, doch besagt jener eben, dass dem zuvor Gesagten das sich dem Doppelpunkt anschließende folgt. Insofern ist der kausale Zusammenhang in *Also sprach Zarathustra* mehr betont als in *Ecce Homo*. Jenen Doppelpunkt findet der Leser in der zweiten Passage nun in beiden Textvarianten, allerdings fehlt hier in *Ecce Homo* der Gedankenstrich. In der ersten Passage ist dieser Gedankenstrich noch

2 Vgl. hierzu AsZ, S. 136, Z. 9 und EH, S. 346, Z. 4; AsZ, S. 137, Z. 26 und EH, S. 347, Z. 13.

3 Vgl. AsZ, S. 136, Z. 6 und EH, S. 346, Z. 1.

4 Vgl. AsZ, S. 136, Z. 9 und EH, S. 346, Z. 4.

5 Vgl. AsZ, S. 137, Z. 7 und EH, S. 346, Z. 26.

6 AsZ, S. 137, Z. 7–8.

7 AsZ, S. 137, Z. 10–11.

8 EH, S. 346, Z. 26–27.

9 EH, S. 346, Z. 29–30.

in beiden Varianten zu finden, in der zweiten nur noch in der Variante aus *Also sprach Zarathustra*. Das Auslassen des Gedankenstrichs rückt die Folgen, nämlich das Hungern nach Bosheit, näher an den Doppelpunkt und damit näher an die Worte, die sich vor dem Doppelpunkt lesen lassen. In *Also sprach Zarathustra* ist sowohl in der ersten als auch in der zweiten Passage eine Zäsur gesetzt. Der Lesefluss wird kurz unterbrochen, gerät ins Stocken, das Hungern nach Bosheit wird mittels des Gedankenstrichs separiert und halt somit eher nach, als es dies in einem üblichen Lesefluss täte. Insgesamt erfährt diese Textstelle durch die zweimalige Wiederholung innerhalb der jeweiligen Varianten allerdings bereits eine Hervorhebung. Das Fehlen des Partizips *zögernd* in der Variante aus *Ecce Homo* wiederum hebt die Verdichtung, die noch in *Also sprach Zarathustra* vorhanden ist – hier steht nämlich nicht bloß hinter Sturze das Verb *zögern*, sondern zuvor bereits *zögernd*, welches lediglich durch ein Komma und vier weitere Wörter von *zögern* getrennt ist – auf. In *Also sprach Zarathustra* wird folglich das Zögern in dieser Aktion hervorgehoben; Zarathustra verhält sich dem zögernden Wasserfalle gleich, der in seinem Sturz zögert. Diese Betonung durch die Wortwiederholung liegt in *Ecce Homo* nicht mehr vor. Für das Satzverständnis ist sie auch nicht notwendig, sie erfüllt hier also einen anderen Zweck, nämlich zunächst noch die Darstellung des Zögerns in Zarathustras Handlung. Offenbar ist dieser Aspekt ein solcher, den Nietzsche in der späteren Variante nicht mehr für dergestalt betonen wollte. Dies erscheint der Zarathustra-Figur möglicherweise auch angemessener: Es ist zwar nicht der Fall, dass Zarathustra ein zögerndes Verhalten oder ein Zweifel völlig fremd sind, doch er scheint kein Individuum zu sein, das gänzlich von diesen zerfressen wird bzw. in seinen Handlungen gehemmt durch ein allzu mächtiges Zögern ist.

Abermals lediglich auf der Satzzeichenebene findet sich eine Abweichung im darauffolgenden Passus: In *Ecce Homo* ist der Satz mittels eines Kommas weniger streng unterbrochen als in *Also sprach Zarathustra*; hier findet sich ein Strichpunkt.¹⁰ Insgesamt kann als Tendenz bzgl. der Satzzeichen festgestellt werden, dass in *Ecce Homo* der Text verbundener geschrieben ist, während *Also sprach Zarathustra* die Trennung zwischen den einzelnen Elementen der Sätze schärfer vollzieht. Dies ist auch in der nächsten Stelle zu bemerken, die voneinander abweicht: in *Also sprach Zarathustra* heißt es: »[...] reden sie mit ihrem Lichte, — mir schweigen sie.«¹¹ In *Ecce Homo* bleibt das Komma ungenannt, so wird zwar die Zäsur mittels des Gedankenstriches vollzogen, durch das fehlende Komma ist die Trennung dennoch nicht gleichermaßen gesetzt wie in der älteren Variante: »[...] reden sie mit ihrem Lichte — mir schweigen sie.«¹²

Die folgende Stelle lässt allerdings einmal die umgekehrte Tendenz erscheinen: Auf *Oh diess ist die Feindschaft des Lichtes gegen Leuchtendes* folgt in *Also sprach Zarathustra* noch ein Komma, während in *Ecce Homo*, abgesehen von der anderen Schreibweise von *diess* (*dies*) ein Doppelpunkt zu finden ist,¹³ der wiederum die Worte *erbarmungslos wandelt es seine Bahnen* anders anknüpft als es das Komma vermag. Nach dem Doppelpunkt ist zu erwarten, dass die Feindschaft des Lichtes gegen Leuchtendes beschrie-

10 Vgl. AsZ, S. 137, Z. 12 und EH, S. 346, Z. 31.

11 AsZ, S. 137, Z. 25.

12 EH, S. 347, Z. 11–12.

13 Vgl. AsZ, S. 137, Z. 26 und EH, Z. 14.

ben wird, während das Komma besagt, dass entweder jenes Licht, das die Feindschaft hegt, erbarmungslos seine Bahnen wandelt, oder eben jenes Leuchtende erbarmungslos seine Bahnen wandelt. Worauf das Pronomen es sich hier genau bezieht, kann nicht rein aus der Satzstruktur geschlossen werden. Da jedoch im weiteren Textverlauf die Sonne, die dem Lichte zuzuordnen ist, als wandelndes Element genannt wird, scheint diese das Licht zu sein, welches erbarmungslos seine Bahnen zieht und ebenso erbarmungslos in seiner Feindschaft ist. Zumal es im Satz zuvor schon heißt: »Viel Sonnen kreisen im öden Raume: zu Allem, was dunkel ist, reden sie mit ihrem Lichte [...]«. ¹⁴ Jedoch: Da sie Zarathustra, der selbst Licht ist, schweigen, bedeutet dies auch, dass Leuchtendes und Licht letztlich äquivalent sind. Für denjenigen, der Licht ist, haben die anderen Sonnen keine Worte; sie schweigen. Zwar leuchten sie, doch das Licht ist Feind gegen all das Leuchtende, das ihm begegnet, worin die Einsamkeit der Sonnen begründet liegt. Im Anschluss hieran liegt wieder die übliche Verschiebung auf der Satzzeichenebene vor: In *Ecce Homo* wird der Text enger miteinander verbunden, während in *Also sprach Zarathustra* die trennenden Elemente deutlicher hervorgehoben sind: *Unbillig gegen Leuchtendes im tiefsten Herzen* wird von *kalt gegen Sonnen* in *Ecce Homo* mit einem Komma abgetrennt, in *Also sprach Zarathustra* findet sich ein Doppelpunkt. ¹⁵ Im selben Satz schließt an *kalt gegen Sonnen* in *Also sprach Zarathustra* erst ein Komma, dann der Gedankenstrich; in *Ecce Homo* folgt der Gedankenstrich unmittelbar. ¹⁶ Die nächste Passage, welche Unterschiede aufweist, schließt direkt an diese Stelle an und ist etwas umfangreicher; in *Also sprach Zarathustra* findet der Leser folgende Formulierung vor: »Einem Sturme gleich fliegen die Sonnen ihre Bahnen, das ist ihr Wandeln. Ihrem unerbittlichen Willen folgen sie, das ist ihre Kälte.« ¹⁷ Hingegen liest sich die entsprechende Stelle in *Ecce Homo* so: »Einem Sturme gleich wandeln die Sonnen ihre Bahnen, ihrem unerbittlichen Willen folgen sie, das ist ihre Kälte.« ¹⁸ Die erste Differenz, die hier sichtbar ist, ist das Verbinden zweier Sätze, die in *Also sprach Zarathustra* noch Bestand hatten. Erneut ist das Trennende in *Also sprach Zarathustra* deutlicher als in *Ecce Homo*. Ein weiterer Unterschied ist die Streichung des Verbs *fliegen*, welches in *Ecce Homo* gleich mit *wandeln* ersetzt wird. In der ersten Variante wird das Fliegen als Bewegung der Sonnen verwendet, jenes Fliegen wird dann erst als das Wandeln der Sonnen beschrieben. Die Verknüpfung von *Wandeln* und *Fliegen* ergibt sich nicht einfach so; unter dem Wort *Wandeln* kann durchaus jemand verstanden werden, der nahezu schwerelos umherzieht – *Wandeln* impliziert eine gewisse Leichtigkeit, vielleicht sogar das träumerische Gleiten durch Zeit und Raum –, doch es ist nicht ohne Weiteres mit *Fliegen* zu assoziieren. Nietzsche streicht diese Verbindung allerdings im jüngeren Text heraus und lässt die Sonnen nur noch wandeln. Er zieht sie dadurch also etwas aus der Sphäre der Höhe zurück, ohne sie gänzlich auf den Boden zu manövrieren; schließlich ist es eine grundsätzliche Eigenschaft der Sonne, sich in der Höhe zu befinden. Folglich kann er ihnen auch den Schein des Fliegens durch das Streichen dieser expliziten Beschreibung nicht gänzlich nehmen. Zudem wirkt die Verbindung der beiden Sätze auf

14 AsZ, S. 137, Z. 24–25 sowie EH, S. 347, Z. 10–11.

15 Vgl. AsZ, S. 137, Z. 28 und EH, S. 347, Z. 15.

16 Vgl. AsZ, S. 137, Z. 29 und EH, S. 347, Z. 16.

17 AsZ, S. 137, Z. 30–32.

18 EH, S. 347, Z. 16–19.

den Leser nun etwas leichter, luftiger; dies gelingt zuvor auch nicht mittels des Einsetzens des Wortes *fliegen*. In der jüngeren Variante ist der Satz selbst leichter; er kehrt ohne den Punkt nicht zum Boden, sondern liest sich schwebend. Was in *Also sprach Zarathustra* also noch auf der Wortebene vollzogen worden ist, wird in *Ecce Homo* wesentlich unauffälliger mittels der Textgestaltung vermittelt; möglicherweise entfaltet sich hierdurch unbewusst gar eine größere Wirkung.

Die letzten beiden Differenzen, abgesehen von der schon erwähnten Streichung des Wortes *erst* in der Schlusspassage, betreffen wieder die Satzzeichen, und zwar fehlen zwei Mal nach dem Ausruf *Oh* die jeweiligen Kommata in *Ecce Homo*, während sie in *Also sprach Zarathustra* noch zu finden sind.¹⁹

Nicht unter den Tisch gekehrt werden soll, dass die Rede im Rahmen von *Also sprach Zarathustra* auf den veränderten Phraseologismus *Also sang Zarathustra* endet, während in *Ecce Homo* dieser Schluss schlichtweg fehlt.²⁰ Dies mag primär damit zusammenhängen, dass in *Ecce Homo* nicht die gesamte Erzählhandlung von *Also sprach Zarathustra* wiedergegeben wird, sondern über den Mythos der Schöpfung des Werkes seitens Nietzsche referiert wird.

Welche Erkenntnis brachte nun der Vergleich der Differenzen jener Textstücke über die Rolle des Anderen in Nietzsches Werk? Wird Kommunikation und Interaktion als Thema gesetzt, da diese als Voraussetzung für eine Begegnung mit dem Anderen zu sehen ist, so muss auch die Äußerung des Autors zu seinem Text Berücksichtigung finden; insbesondere dann, wenn es sich um eine Textstelle handelt, die der Autor konkret aufgreift. *Ecce Homo* ist nicht als Tatsachenbericht über die Entstehung von *Also sprach Zarathustra* oder die anderen Texte zu betrachten. Auch hier produziert Nietzsche Literatur. Nietzsche lässt in *Ecce Homo* den Eindruck entstehen, bei den Zarathustra-Teilen handle es sich um Zehn-Tage-Werke.²¹ Dass dies eher nicht dem wirklichen Schaffensprozess entspricht, zeigt ein Blick in den Nachlass Nietzsches: Zarathustra entsteht nicht binnen zehn Tagen, Zarathustra ist ein langer Denkvorgang, der aus verschiedenen Fragmenten und Gedanken gebildet worden ist. Doch scheint es dem Autor wichtig, diese Darstellung zu setzen, ohnehin muss dieser Text eine besondere Bedeutung für ihn haben, da er auch schreibt: »[...] waren die Jahre während und vor Allem nach dem Zarathustra ein Nothstand ohne Gleichen. Man büsst es theuer, unsterblich zu sein: man stirbt dafür mehrere Male bei Lebzeiten.«²² *Also sprach Zarathustra* ist existenziell für Nietzsche; auch wenn es schwierig ist, die Aussagen aus seinen Texten direkt auf Nietzsche als Autor zu beziehen, so muss dennoch konstatiert werden, dass für Nietzsche Leben und Literatur eng miteinander verbunden sind. Es ist somit zwar nicht korrekt, Nietzsche mit Zarathustra gleichzusetzen, doch eine enge Bindung des Schöpfers an seine Figur kann bei aller Vorsicht, die man hinsichtlich der Vermischung der Ebenen walten lassen sollte, behauptet werden. Beatrix Himmelmann stellt in *Zarathustras Weg* im ersten Satz schon fest: »Zarathustra ist das *alter ego* Nietzsches.«²³ Sie schreibt weiter, er

19 Vgl. AsZ, S. 37, Z. 33 und S. 138, Z. 1 sowie EH, S. 347, Z. 20–21.

20 Vgl. AsZ, S. 138, Z. 14 und EH, S. 347.

21 Vgl. EH, S. 341.

22 EH, S. 341–342.

23 Himmelmann, Beatrix: *Zarathustras Weg*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von

habe zwar auch Aspekte des altpersischen Propheten Zarathustra aufgenommen, doch sei Nietzsches Zarathustra durch und durch eine Kunstfigur: »Sie ist die Maske, durch die Nietzsche von seiner Philosophie im Stile der Verkündigung spricht.«²⁴ Es ist nicht der Fall, dass Nietzsche Zarathustra wäre oder umgekehrt, doch ist Zarathustra durchaus mehr als eine übliche Figur. Zarathustra ist der Ausdruck für die Philosophie seines Autors; er ist Ausdruck des spezifischen Vermittlungsversuches und somit auch Ausdruck des Autors selbst, der seine Philosophie aufgrund der bereits erläuterten Eigenheiten eben nicht direkt vermitteln kann.

Auch findet sich gerade in *Also sprach Zarathustra* in der Rede *Vom Lesen und Schreiben* eine Skizze über das Verhältnis zwischen Autor und Leser; beachtet man diese Rede auch für den weiteren Text, so bleiben neben der inhaltlichen und formalen Ebene des Textes auch die menschlichen Teilnehmer stets präsent: Autor und Leser. Ihre durch den Text vermittelte Begegnung kann nicht ausgeklammert werden, nachdem Zarathustra seinen Hass gegenüber den lesenden Müßiggängern deutlich kundgetan hat. Daher ist auch die Autorenäußerung Nietzsches in *Ecce Homo* über »seinen Zarathustra« auch dann relevant, wenn er hier einen Schöpfungsmythos kreiert. Außerdem wird ein weiterer Aspekt deutlich: Nietzsches Texte sind keine fertigen, abgeschlossenen Produkte, die unveränderlich erscheinen. Zwar ist ein Text eine abstrakte, reproduzierbare Sache, die unabhängig von dem Medium, in dem sie gerade erscheint, zu existieren vermag, doch hat Nietzsche keinen endgültigen, absoluten Text gedruckt. Obschon sich in *Ecce Homo* keine eklatanten Veränderungen finden, so finden sich Veränderungen. Alleine dieser Umstand verweist darauf, dass auch ein einst geschriebener Text einen Prozess, ein Werden darstellt: Was *in Blut* geschrieben ist, bleibt veränderlich. Mit der Variante in *Ecce Homo* wendet Nietzsche sich nicht gegen die Variante in *Also sprach Zarathustra*, trotzdem ist eine Entwicklung zu erkennen, eine Verschiebung der Nuancen, ein Feilen und Verfeinern. Ob dies nun immer zum Besseren geschieht, sei dahingestellt. Schließlich postuliert auch Zarathustra keinen geradlinigen Aufstieg hin zum *Übermenschen*. Das Überwinden des Selbst, das Entwickeln, das Fortschreiten ist eine Bewegung mit Höhen und Tiefen: Zarathustra selbst lernt immer wieder die Tiefen und Versuchungen kennen. Dass Nietzsche den Abschluss scheut bzw. ihn einfach nicht will, weil dadurch etwas Absolutes gesetzt wäre, zeigt sich auch darin, dass der vierte Teil von *Also sprach Zarathustra* in der Druckversion zwar folgendermaßen lautet: »Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Vierter und letzter Theil.«²⁵ Nietzsche hatte jedoch durchaus noch Entwürfe weitere Teile; so kann aus dem Nachlass entnommen werden, dass er auch nach 1885, also nach der Vollendung des letzten Teils, weitere Fortsetzungen bis hin zum Herbst 1888 entworfen hatte.²⁶ Das Denken um ein dem Anschein nach abgeschlossenes Werk hat für Nietzsche nicht aufgehört: Ein Text, der abgehakt, vollständig und als vollendet betrachtet werden könnte, verliert nicht nur seine Aktualität, sondern er wird statisch und im Erstarren findet sich letztlich der Tod. Denn der Tod birgt sowohl für

Gerhardt, Volker. Berlin 2012 (*Klassiker Auslegen*. Band 14. Hg. von Höffe, Otfried), S. 13–34, hier S. 13.

24 Ebd., S. 13.

25 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 293.

26 Vgl. hierzu auch Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 280–281.

die individuelle Existenz sowie für den Text, der durch eine *für-sich-seiende* Entität entworfen worden ist, das Ende der Möglichkeiten. Ein erstarrter Text regt nicht mehr im selben Maße zum Denken an wie ein werdender Text. Ist der Text erstarrt, so ist er nicht mehr involviert in existenzielle Prozesse, er ist dem Widerstreit der *Willen zur Macht* entzogen und verstaubt in Schubladen, ohne eine weitere Rolle zu spielen. Wobei natürlich für das Werden eines Textes nicht bloß der Text selbst entscheidend ist: Ein abgeschlossener Text kann auch durch die Interpretationsfähigkeit der Leserschaft lebendig bleiben. Dass Nietzsche also weiter über den gesamten Zarathustra-Komplex nachdenkt und dass sich hier *Das Nachtlied* mit kleinen Veränderungen findet, bedeutet nicht zuletzt auch, dass er den Text als lebendiges Element erhalten möchte und ihn somit weiterdenkt, weiterentwickelt, Nuancen verschiebt, Leseindrücke variiert und weiterhin mit den Worten und Zeilen spielt. Die Überarbeitung, die Veränderung ist in der Regel im Entwurf zu erkennen: Hier werden Streichungen vollzogen, Passagen ergänzt, Worte verändert, Sätze neu gegliedert. Der Text ist eigentlich von derlei Entwicklungen enthoben, weswegen er auch als abstrakte Einheit betrachtet werden kann, während die Handschrift des Entwurfs an das Blatt gebunden ist, auf das sie niedergeschrieben worden ist. Nietzsche transferiert jenen Prozess jedoch auch auf die Textebene: Er schließt seine gedruckten Bücher nicht endgültig ab; es sind Momentaufnahmen, die zu einem späteren Zeitpunkt durchaus verändert, verschoben, gestrichen oder erweitert werden können (nicht müssen), weshalb ein letzter Teil nicht zwangsläufig auch der letzte Teil bleiben muss.²⁷

Ist allerdings noch nicht einmal der Text endgültig, so bedeutet dies für die Interaktion zwischen Autor und Leser, dass auch der Leser sich permanent mit möglichen Änderungen befassen muss: Er kann nicht in einer Interpretation des Textes verharren, sondern muss das Schaffen des Autors verfolgen, sofern er noch danach trachtet, fremdes Blut verstehen zu wollen. Nun mag der Tod eines konkreten Autors diesen Prozess unterbrechen; hier enden die Möglichkeiten des Autors, er wird *an-sich-seiend* und kann seine Texte nicht mehr neu entwerfen. Doch ein Nachlass wie der Nietzsches und die Komplexität seiner Texte, das Ineinandergreifen der unterschiedlichsten Passagen, die Verweise innerhalb und außerhalb des Werkes scheinen so zahlreich, dass die Interpreten auch posthum ausreichend Material haben, den Prozess der Textentwicklung zu begleiten. Es kann vielleicht sogar vermutet werden, dass Nietzsche, der davon überzeugt war, jene, die ihn verstehen, müssten erst noch geboren werden, genau solch ein Werk zu schaffen gedachte: Eines, das sein Ende nicht in sich trägt, das sich fortwährend im Sartre'schen Sinne – nicht im nihilistischen – nichtet und neu entwirft.

2.2 Zur Reinschrift

Einige Stellen von *Das Nachtlied* haben eine Veränderung von der Reinschrift hin zur Druckfassung erlebt. Auf diese sei im Folgenden ebenso eingegangen wie auf die hierzu gehörigen Stellen in Nietzsches Nachlass.

27 Auch in *Die fröhliche Wissenschaft* zeichnet sich diese stetige Überarbeitung bzw. Erweiterung ab, so erschien das Werk noch 1882 in erster Ausgabe in vier Büchern, 1887 wurde dann ein fünftes Buch angeschlossen. Vgl. hierzu Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 231.

Der erste deutliche Unterschied zur Reinschrift besteht in der Titeländerung. *Das Nachtlied* trug in der Reinschrift ursprünglich den Titel *Licht bin ich* und sei nach der Auswertung des Nachlasses durch Mazzino Montinari entstanden aus *Lied der Eins*, wobei der Herausgeber *Eins* hier zu *Einsamkeit* ergänzt.¹ Das musikalische Element, auf dem der Titel der Reinschrift zunächst beruht, hat Nietzsche im Titel der Druckfassung wieder auf die Wortebene zurückgeholt, sodass *Lied* erneut bereits im Titel zu lesen ist. Dies ist auch insofern bemerkenswert, da die drei aufeinander folgenden Lieder der gedruckten Variante in der Reinschrift zunächst nur aus einem Lied bestanden: Lediglich *Das Tanzlied*² trug den Titel bereits in der Reinschrift, *Das Grablied* wurde zunächst mit *Die Todtenfeier*³ betitelt. Durch das Setzen des Wortes *Lied* in den Titel hat Nietzsche die drei Reden enger aneinander gebunden; sie erscheinen nun mehr als eine zusammengehörige Einheit, eine Trilogie, die sich aufgrund der Gemeinsamkeit im Titel von den anderen Reden abhebt. Wenn Musik und Lieder mit Emotionalität und Gefühl verbunden werden, so kann also behauptet werden, dass diese drei Reden sich insbesondere in der emotionalen Sphäre befinden, das Gesagte ist hier nicht Ausdruck der Rationalität; das Empfinden spielt hier eine entscheidende Rolle. Und das Empfinden wiederum ist ein vollkommen individuelles Erleben. Natürlich kann all das durch die Sinnesorgane Wahrgenommene als individueller und einzigartiger Eindruck beschrieben werden: Ein kurzsichtiger Mensch wird auch mit Brille niemals dieselben optischen Eindrücke haben wie jemand, der diese Einschränkung des Sehvermögens nicht teilt. Doch auch Menschen, deren Augen nicht mit diesem Defizit belastet sind, werden dieselbe Sache unterschiedlich betrachten: Ihre Perspektiven differieren voneinander, ihre Erfahrung ist nicht identisch, ihre Standpunkte und Meinungen gleichen sich nicht. Dennoch besteht der gravierendste Unterschied darin, dass die individuelle Verarbeitung auf der emotionalen Ebene, die psychologisch gesehen auch den weitaus größeren Einfluss auf unser Handeln und Denken hat, als die dünne Schicht der Rationalität, jedweden Sinneseindruck zum gänzlich individuellen Eindruck werden lässt. Denn die Betrachtung eines Sonnenaufgangs erfolgt nicht neutral: Wir verknüpfen eigene Erinnerungen, eigene Erfahrungen an ein solches Geschehen. So kann aus einem Ereignis sowohl etwas Wunderbares als auch etwas Schreckliches werden; je nach Individuum. Gilt dies nun bereits für allgemeine Sinneseindrücke, bei denen zugegebenermaßen im alltäglichen Leben häufig gar nicht weiter über die Wirkung und die Bedeutung des Eindrucks sinniert wird, muss diese individuelle Differenz erst recht für die Emotionalität gelten. Wenn es in den Liedern also nicht darum geht, eine mehr oder weniger abstrakte Überlegung vorzutragen, sondern eine Stimmung mitzuteilen, ein gefühltes Erleben, eine Haltung gegenüber dem Anderen basie-

1 Vgl. hierzu Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 299.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 202 und das Quartheft Z I 3, S. 107.

2 Vgl. hierzu Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 300.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 209 und das Großoktavheft Z I 4 zur Reinschrift.

3 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 301.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 219 und das Großoktavheft Z I 4, S. 89.

rend auf den Gefühlen der Sehnsucht und der Ablehnung, dann steht die Individualität hier nicht bloß im Hintergrund, sondern sie rückt ins Rampenlicht. Dass Zarathustra daher innerhalb von *Das Nachtlied* über die anderen Sonnen spricht, scheint somit über das Ziel hinaus zu gehen, denn er kann nicht für sie sprechen. Er kann allenfalls vermuten, dass es den anderen Sonnen ebenso ergeht, wie es ihm ergeht. Vielleicht fühlen andere Sonnen ganz anders, vielleicht aber auch ähnlich; doch niemals werden sie identisch fühlen. Zwar ist das Spektrum, in dem wir Menschen denken und fühlen eines, das nahezu jedem Artgenossen bereitsteht, wann jedoch welcher Bereich wie genutzt wird, muss zwangsläufig voneinander unterschieden sein. Demnach liegt mit der Trilogie der Lieder also eine individuelle Gefühlsäußerung Zarathustras vor. Doch es ist mehr noch: Dadurch, dass er über seine Einsamkeit und den Zwiespalt singt, sich somit entäußert, betont er die Sehnsucht nach dem Anderen umso mehr. Denn wäre er zufrieden als einsame Sonne, so bräuchte er des Liedes nicht; so könnte er schweigen. Sein Verlangen nach Einsamkeit konkurriert daher fortwährend mit seinem Verlangen nach dem Anderen.

Der Titel *Licht bin ich* verzichtet auf das musikalische Element, welches für Nietzsche offenbar doch zu betonen war. Zumindest könnte dies der Grund zur Rückkehr eines Lied-Titels sein. Beide Titel, sowohl *Das Nachtlied* als auch *Licht bin ich* enthalten das Spiel mit Licht und Schatten, allerdings heben sie andere Aspekte hervor: Der Titel *Licht bin ich* betont bereits zu Beginn die Erscheinung Zarathustras, sie stellt ihn in den Mittelpunkt und er ordnet sich selbst, schließlich ist hier das Wort *ich* in Gebrauch, der Seite des Lichtes zu. Auch ist bei diesem Titel auffallend, dass im gesamten Text von *Also sprach Zarathustra* in den Titeln niemals das Wort *ich* verwendet wird; demnach ist die Änderung des Titels in der Druckfassung also auch eine Angleichung an die übliche Titelstruktur. *Das Nachtlied* wiederum setzt in der Dunkelheit an, denn die Nacht ist zunächst einmal mit den Schatten und der Dunkelheit verbunden. Damit wird in dieser Titelvariante der Hintergrund beschrieben, vor dem sich Zarathustra als Licht bewegt. Denn bereits zu Beginn der Lied-Rede, in Zeile 9, lässt Zarathustra wissen: »Licht bin ich: ach, dass ich Nacht wäre!«⁴ Damit setzt er sich direkt ab von der Nacht, die nicht nur im Titel präsent ist, sondern auch als erstes Wort der Lied-Rede erscheint: »Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen.«⁵ Auch unter dem Titel *Das Nachtlied* setzt Nietzsche sich als Licht-Existenz von der Nacht ab, beschreibt zugleich jedoch auch seinen wehmütigen Wunsch danach, Nacht zu sein. Doch der Titel der Druckvariante lässt die Nacht umfassend sein: Es steht also nicht das einzelne Licht zu Beginn, sondern die Nacht, die gerade herrscht, während Zarathustra sein Lied der Einsamkeit singt. Damit ist der Hintergrund (Nacht) in den Vordergrund gerückt und dasjenige, das sich vom Hintergrund abhebt (Licht) tritt zunächst zurück, obwohl es natürlich dennoch dasjenige ist, das sich von der Nacht abhebt. Darüber hinaus beachtenswert ist, dass Zarathustra sich nun nicht als übliches Licht der Nacht beschreibt, d. h. als Mond- oder Sternenlicht, sondern explizit als Sonne. Nun ist zwar die Sonne in der Nacht nicht einfach verschwunden, doch in der Nacht scheint sich für die Orte, an denen die Nacht eingebrochen ist, nicht. Ihr direktes Licht fehlt der Nacht, sie birgt allenfalls das reflektierte Sonnenlicht, das über Mond und

4 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 136.

5 Ebd., S. 136.

Sterne vermittelt wird. Die Sonne wird vom Menschen, der sich auf der nächtlichen Erde befindet, nicht gesehen. Zarathustras Licht ist jedoch das Licht der Sonne. Somit stellt Zarathustra also auch den Tag inmitten der Nacht dar: Er ist von seinem eigenen Lichte umgürtet; von seinem Sonnenlicht. Zarathustra kennt letztlich die Nacht nicht als Nacht. Dass der ursprüngliche Titel wohl auf *Lied der Einsamkeit* zurückgeht, hängt mit der Einsamkeit des Lichtes zusammen: Zarathustra bedarf zwar niemandem, der ihm Licht schenkt, er strahlt und leuchtet aus sich selbst heraus. Insofern kann Zarathustra selbst schöpfen, sein Licht aussenden und verschenken, doch um ihn herum ist eben Nacht. Und jene Nächtigen nehmen zwar sein Licht auf, doch sie haben ihm nichts zu geben. Die anderen Sonnen, die aus sich heraus Licht zu geben vermögen, schweigen untereinander: Sie schenken sich nichts. Sie sind separiert voneinander, sie existieren in ihrem einsamen Überfluss und aus dieser Einsamkeit entsteht auch die Sehnsucht. Zarathustra wünscht sich, Nacht zu sein, doch es sei seine Einsamkeit, dass er von Licht umgürtet sei.⁶ Dass jene Einsamkeit auch aus dem Überfluss bzw. aus der Satttheit resultiert, offenbart auch jene Änderung zur Reinschrift in der Druckfassung: »Solche Rache sinnt meine Fülle aus; solche Tücke quillt aus meiner Einsamkeit.«⁷ In der Reinschrift ist statt *Einsamkeit* noch *Satttheit* zu lesen.⁸ Müsste man doch eigentlich davon ausgehen, dass der Satttheit eine gewisse Zufriedenheit innewohnt, da das Verlangen gestillt scheint, so ist, wie bereits in der *Vorrede* ersichtlich, der Überfluss jedoch keinesfalls frei von einem Mangel. Die Fülle, der Überfluss: All das erlebt Zarathustra eben als isolierte Entität und so ist es jene Einsamkeit, die den Zwiespalt in ihm auslöst. Einerseits sehnt er sich nach der Existenz als Nacht, damit das Licht zu ihm sprechen kann, er somit nicht mehr in seiner Einsamkeit gefangen wäre, andererseits bringt ihm die Einsamkeit eben auch das Gefühl der Sättigung. Doch wer immer satt ist, vermisst möglicherweise irgendwann den Hunger, das Verlangen, das Begehren. Und so kennt Zarathustra auch in der satten Einsamkeit die Sehnsucht: »Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe.«⁹ Doch nicht genug, dass Zarathustra etwas Ungestilltes in sich trägt; er bemerkt darüber hinaus auch, dass dieses Ungestillte in ihm unstillbar ist. Seine Begierde nach Liebe kann also keine Erfüllung finden: Er ist als Licht in die Einsamkeit geworfen; er kann schenken, aber nicht nehmen. Allerdings wird hier wieder der reziproke Akt des Schenkens übersehen: Denn in dem Moment, in welchem der Andere das Geschenk annimmt, erhält Zarathustra doch etwas zurück. Das Verschenken funktioniert nur, wenn es auf Gegenseitigkeit beruht. Hier wird also bereits an der Einsamkeit gerüttelt. Zudem wäre zu überlegen, ob nicht die Sonnen, die sich auf gleicher Ebene begegnen könnten, die jeweiligen Einsamkeiten beenden könnten, wenn sie bereit wären, sich gegenseitig zu grüßen. Doch innerhalb von *Das Nachtliede* vollziehen sie diesen Schritt nicht. Zarathustra besingt hier noch das Stadium der Etablierung der Individualität. Denn es bedarf, ehe die Sonnen sich begegnen können, der emanzipierten Individuen, die ihre Existenz nicht mehr vom

6 Vgl. ebd., S. 136.

7 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 137, Z. 12–13.

8 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 300. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 203 und das Quartheft Z I 3, S. 102.

9 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 136.

Urteil und vom Blick anderer Entitäten abhängig machen. Erst wenn dies erreicht ist, können die Sonnen interagieren, sich grüßen und die Einsamkeit durchbrechen.

Jener Themenkomplex des Schenkens und Nehmens bzw. der Unfähigkeit Zarathustras, zu nehmen (»Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht; und oft träumte mir davon, dass Stehlen noch seliger sein müsse, als Nehmen.«¹⁰) findet sich auch im Großoktavheft Z I 4 dem Sommer 1883, und zwar:

»Ich glaubte der Reichste zu sein und glaube es noch: aber Niemand nimmt von mir. Also leide ich am Wahnsinn des Gebenden.

Ich rühre nicht an ihre Seele: und bald werde ich nicht einmal mehr ihre Haut erreichen. Die letzte kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken. That ich nicht euch am wehsten, als ich mir am liebsten that?

Meine Liebe und mein Heißhunger nach ihnen wächst mit meiner Verbannung, und selbst mein Wahnsinn von Liebe macht mich noch ihnen ferner und unverständlicher.«¹¹

In der Verbannung von den Anderen wächst der Heißhunger nach ihnen; doch gerade der Wahnsinn nach Liebe trägt dazu bei, dass die Trennung noch größer ausfällt: Sie werden einander ferner und unverständlicher. In dieser Notiz aus dem Nachlass wird auch die Problematik des Gebens deutlich; denn er ist zwar der Reichste, jedoch wollen die Anderen nichts von ihm nehmen. Insofern scheitert er, der Wahnsinn des Gebenden, dessen Gaben nicht angenommen werden, ereilt ihn. Hier wird die Einsamkeit also intensiver als in *Also sprach Zarathustra*, denn das Scheitern der Annahme ist dort nicht erwähnt. Hier ist lediglich davon die Rede, dass er das Glück des Nehmenden nicht kenne und seine Hand niemals vom Schenken ausruhe.¹² Es heißt anschließend sogar: »Sie nehmen von mir: aber rühre ich noch an ihre Seele? Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken.«¹³ Folglich treffen seine Gaben hier also auf Andere, die sie annehmen. Die Kluft jedoch, die Trennung, bleibt bestehen, schließlich rührt er mit seinen Gaben nicht an ihrer Seele. Folglich gelingt das Geben und Nehmen hier nicht in der Weise, in welcher es Zarathustra vorschwebt, das es gelingen sollte. Diese Kluft kann nicht überbrückt werden, indem Zarathustra nur gibt und die Anderen nur nehmen, obschon hier, anders als im Nachlass, eine oberflächlich gelungene Interaktion zwischen Zarathustra und den Anderen stattfindet. Es ist allerdings das Gefälle, das letztlich entsteht, welches eine Begegnung auf Augenhöhe ausschließt: Wenn einer immer der Geber der Weisheit ist, der Andere stetiger Empfänger, so entwickelt sich ein Oben und Unten, welches dem Geber kaum neue Impulse ge-

10 Ebd., S. 136.

11 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 13 [1]* (KSA 10), S. 437.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Erster Halbband: Nachgelassene Fragmente Juli 1882–Winter 1883–1884* (KGW VII/4/1), S. 246.

Vgl. außerdem Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 594 und das Großoktavheft Z I 4, S. 193.

12 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 136.

13 Ebd., S. 137.

währt; zumindest nicht aus dem Anderen entspringend. Auch der Heißhunger findet sich in der gedruckten Form von *Also sprach Zarathustra*: »Oh Begierde nach Begehren! Oh Heißhunger in der Sättigung!«¹⁴ Wie im Nachlass auch tritt hier das Motiv der Sehnsucht zutage: Aus der Sättigung heraus entsteht der Hunger; die Verbannung trägt dazu bei, sich noch mehr nach dem Anderen zu verzehren, doch gerade die Liebe lässt den Anderen in die Ferne rücken. Hier wird abermals dieser am Innersten reißende Zwiespalt dargestellt: Das Ringen um Nähe und Begegnung sowie das gleichzeitige Wahren von Ferne und Einsamkeit. Es scheint gar, als müsse dieses Verlangen denjenigen, der es in sich trägt, gänzlich zerreißen. Zumindest droht dies auf der Stufe, auf der sich *Das Nachtlied* befindet; denn hier weist Zarathustra noch keine Lösung auf, welche die Sehnsucht, das Verlangen, das Begehren stillen könnte, ohne dabei zurückzufallen auf eine Stufe, die Zarathustra bereits überwunden hat.

Dass Zarathustra nun ferner, wie im Kommentar von Montinari explizit erwähnt, das biblische Ideal von *Geben ist seliger als Nehmen* verändert in *Stehlen müsse noch seliger sein als Nehmen*,¹⁵ sei einerseits als Seitenhieb auf die christliche Moral erwähnt. Andererseits kehrt er jenen Satz nicht einfach um, indem er nun behauptet, *Nehmen sei seliger als Geben*. Er setzt an die Stelle des Gebens, welches nun seine eigene Handlung umschreibt, das Stehlen und erhebt diese Tat, die allgemein als unrechtmäßige und sanktionierte Handlung zu betrachten ist, noch über das Nehmen. Insofern erfährt nicht das Geben eine Abwertung, sondern das Nehmen. Nehmen ist aus der Perspektive Zarathustras ein passiver Akt: Es sind die Nächtigen, die Herdenmenschen, die nicht aus sich selbst heraus leuchten können, die seine Weisheit nehmen. Zwar möchte er geben und er bedarf auch der Annahme seitens der Anderen, damit das Geben überhaupt gelingen kann, doch bedeutet das Stehlen wesentlich mehr Aktivität. Der Dieb stellt sich nicht vor den Gebenden und hält die Hände auf, der Dieb überlegt sich, wie er das zu Stehlende erlangen kann. Er wird aktiv, agiert und trifft eigene Entscheidungen, auch über die übliche Moralvorstellung hinweg. Deshalb auch will Zarathustra seine Früchte vom Baume gepflückt sehen und nicht den Bettlern darbiehen. Die Einordnung von Handlungen und deren Bewertung hängt in Zarathustras Gedankenkreis immer auch davon ab, wie viel Eigeninitiative eine Handlung benötigt. Er misst also nicht nach den gängig herrschenden Schemata, sondern fragt stets danach, ob sich eine Person in einer reaktiven, passiven Handlungsweise befindet oder ob sie aktiv handelt. Darüber hinaus findet sich der Satz »Stehlen ist oft seliger als nehmen«¹⁶ als weitere Notiz im Quartheft Z I 3, das ebenfalls auf das Jahr 1883 zu datieren ist, im Nachlass wieder. Jener Satz steht als Nummer 140 unter der Überschrift folgender Überschrift:

14 Ebd., S. 137.

15 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 300.

16 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 12 [1] 140 (KSA 10)*, S. 395.

Vgl. außerdem Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 591 und das Quartheft Z I 3, S. 272.

»Böse Weisheit.«
Sprüche und Sprüchwörtliches
von
Friedrich Nietzsche.

Pfeile.
Sprüche und Sprüchwörtliches
von
Friedrich Nietzsche.«¹⁷

Es handelt sich um eine *böse Weisheit*, eine, die jenen etablierten Moralvorstellungen entgegensteht, wohl ganz im Sinne von *Zur Genealogie der Moral*, in der *gut* und *böse* als sekundäre Maßstäbe behauptet werden, die von den Herdenmenschen als Reaktion auf *gut* und *schlecht* unter den Aristokraten geschaffen worden seien. In diesem Sammelurium von Sprüchen, Sprüchwörtlichem und Pfeilen findet sich also auch jener Ausspruch, der in etwas anderslautender Formulierung auch in *Also sprach Zarathustra* Einzug erhielt. Zu bemerken ist jedoch, dass Stehlen hier nicht grundsätzlich besser als Nehmen ist. Nietzsche nuanciert durchaus, denn er schreibt in diesem Spruchpfeil lediglich, es sei *oft* seliger als Nehmen. Die Häufigkeit lässt jedoch keine absolute Behauptung zu; es verhält sich hier also ähnlich wie mit Statistiken: Über den Einzelfall ist damit nichts ausgesagt. Stehlen kann somit durchaus auch schlechter sein als Nehmen; es kommt also auch auf die individuelle und konkrete Handlung an. Auch wenn Nietzsches Texte häufig den Anschein erwecken, absolut und radikal zu sein, bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass er selten etwas in letzter Konsequenz mit dieser Radikalität des Absoluten behauptet. Letztlich widerspräche dies auch seiner Suche nach einer Begegnung mit dem Anderen, seinem Konzept der Freundschaft, die dazu dienen soll sowohl sich selbst als auch den Freund über sich hinaus zu schaffen. Zudem kann die Figur Zarathustra nicht den Wunsch in sich tragen, eine blinde Gefolgschaft hinter sich als gesetztes Idol zu versammeln. Inspiration mag er geben wollen, jedoch will er keine Kopiervorlage sein; insofern kann er keine endgültigen und absoluten Behauptungen aufstellen. Daher sind gerade solch kleinen Wörter wie beispielsweise das Wörtchen *oft* in diesem Zusammenhang entscheidend. Auch in *Also sprach Zarathustra* findet sich hier keine generell gültige Aussage, schließlich erwähnt Zarathustra hier einen Traum: Ihm habe oft davon geträumt, dass Stehlen noch seliger sein müsse als Nehmen.¹⁸ Hiermit sagt Zarathustra nicht, dass dies immer zutreffend sein muss, er spricht von einer traumhaften Hypothese, die nicht zwangsläufig mit der Realität übereinstimmen muss. Diese Nuancen sollten, wenn Nietzsches Texte gelesen und interpretiert werden, stets Beachtung finden, um nicht dem oberflächlichen Eindruck zu erliegen, das schreiende, kreischende und schrill provozierende sei der Kern der Botschaft. Nietzsches Texte scheinen vielmehr aus der Reserve locken zu wollen, um das Denken anzuregen, um die Reflexion herauszufordern, um den eigenen Vers beizutragen, den schon Walt Whitman in seiner Lyrik be-

17 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 12 [1]* (KSA 10), S. 383.

Vgl. außerdem Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 592 und das Quartheft Z I 3, S. 308.

18 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 136.

schrieb: »That you are here—that life exists and identity, / That the powerful play goes on, and you may contribute a verse.«¹⁹

Weiter findet sich im Nachlass folgende Notiz: »Die kleinste Kluft steht zwischen mir und dir: aber wer schlug je Brücken über die kleinsten Klüfte!«²⁰ In *Also sprach Zarathustra* lautet die entsprechende Stelle zur Kluft: »Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken.«²¹ Im Nachlass erwähnt Nietzsche auch den Grund dafür, dass Zarathustra später sagen wird, die kleinste Kluft sei am letzten zu überbrücken, denn: *Wer schlug je Brücken über die kleinsten Klüfte?* Wir neigen dazu, Details zu übersehen, ihnen die Bedeutung abzusprechen, sie zu ignorieren; doch Ignoranz hat noch nie dazu geführt, dass etwas verschwindet. Jene kleinste Kluft, die in der Nähe, die der Gebende und der Nehmende erfahren, herrscht, trennt sie weiter als die größte Feindschaft. Denn große Feindschaften lassen den Abgrund deutlich erscheinen und sie führen möglicherweise dazu, dass Brücken gebaut werden, um sich anzunähern, während die kleinen Risse und Spalte inmitten der Nähe nicht derart deutlich wahrgenommen werden. Dies ist nicht zuletzt allerdings auch eine Möglichkeit, der *mauvaise foi* Raum zu bieten: Denn wenn ich die Differenz ignoriere, mich von ihr abwende und sie einfach übergehe, kann ich dem Anderen nicht aufrichtig begegnen. Ich begeben mich zwangsläufig in ein Beziehungsgeflecht, das auf einem Schein basiert und versuche, das Trennende nicht zu sehen, was mich wiederum in neuerliche Abhängigkeiten und Unaufrichtigkeit wirft. Wer jedoch die Kluft sieht, auch die kleinste Kluft, der kann den Brückenschlag auch in der Nähe versuchen, der gewinnt die Möglichkeit, indem die Distanz in der Nähe erkannt und beachtet wird, sie zu akzeptieren und dennoch eine Form der Begegnung zu finden, die diese Kluft überwinden kann, ohne ihre Existenz zu leugnen. In der Fassung, die sich in *Also sprach Zarathustra* findet, fehlt die Nennung des Grundes für das Misslingen des Überbrückens der kleinsten Kluft; rekonstruiert werden kann dieser Grund jedoch auch ohne das Fragment, wobei das Fragment eben jenen Gedanken stützt, der bereits in dem Text in *Also sprach Zarathustra* anklingt, die Schwierigkeit des Überwindens der kleinsten Kluft sei deshalb am letzten zu überbrücken, weil sie am leichtesten übersehen wird.

Der Drucktext erfährt im Vergleich zur Reinschrift eine längere Streichung: Bereits verwiesen worden ist auf die Bildung des Wortes *Einsamkeit* aus dem ursprünglichen *Sättigung*. Im Anschluss an dieses Wort ist in der Reinschrift noch ein längerer Passus zu lesen, der in der Druckversion nicht mehr vorhanden ist. Doch auch jener Passus in der Reinschrift ist mit einigen Streichungen und Ergänzungen versehen. So beginnt diese Passage zunächst mit *Ach, daß ich*, was jedoch wieder gestrichen wurde, sodass nun *Und könnte ich einmal meinen Liebsten der reißende Räuber heißen* zu lesen ist. Wobei *reißend* ebenfalls gestrichen ist und *heißen* zunächst – aufgrund des veränderten Be-

19 Whitman, Walt: *O Me! O Live! In: Leaves of Grass*. New York 2004 (1983), S. 229.

20 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Juni–Juli 1883 10 [4] (KSA 10)*, S. 366.

Vgl. außerdem Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 586 und das Duodezheft N VI 3, S. 109.

21 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 137.

ginns – *hieße* lautete. An diese Worte schließt sich nach einem Komma weiter an: *der Nachtvogel*. Zunächst noch ist zusammen mit dem *Nachtvogel* der Aspekt des Raubes stärker betont, denn Nietzsche schrieb vor *Nachtvogel* das Wort *Raub*, welches er dann allerdings gestrichen hat. Auch endet der Satz nach *Nachtvogel* in einer ersten Variante hier auf ein Ausrufezeichen und es geht danach weiter mit *Wie wollte ich dann ihre Furcht mit Liebe vergelten!* Doch in der endgültigen Variante der Reinschrift ist das Ausrufezeichen gestrichen, wodurch der hier noch getrennt stehende Satz an den vorherigen geknüpft wird, d. h. *wie* ist dann auch kleingeschrieben. In der nächsten Zeile setzt Nietzsche zunächst wieder mit *Ach, daß* an, wie zu Beginn dieser Passage wird diese Stelle wieder gestrichen und der Änderung, die sich bereits am Anfang finden lässt, angepasst, nämlich: *Und könnte ich vor ihnen einmal im dunklen Gewitter entschwinden und Wolke werden*. Als noch *Ach, daß* als Anfang des Satzes stand, lautete jene Sequenz: *Ach daß ich vor ihnen einmal im dunklen Gewitter entschwände und Wolke würde!* Die Veränderung der Verben steht hier in Abhängigkeit zur Änderung des Satzes und ist als grammatikalische Angleichung einzustufen. Anders verhält sich dies mit den Satzzeichen. In der ersten Variante endet der Satz auf *würde* mit einem Ausrufezeichen und geht weiter mit *Wie wollte ich goldenen Segen aus meiner Wolke auf sie schütten!* Nach der Überarbeitung findet sich nach *werden* ein Doppelpunkt, an welchen sich diese Sequenz anschließend, der einzige Unterschied besteht hier in der Kleinschreibung des Wortes *wie* nach dem Doppelpunkt. In der Reinschrift dieser Passage scheint sich also abzuzeichnen, dass die Sätze eher miteinander verbunden werden, die Trennungen in eigenständige Satzeinheiten werden nach der Überarbeitung aufgehoben.

Dieser eben dargestellte Textpassus basiert, so stellt Montinari dar, aus folgenden Zeilen: *Ach, daß ich eine Stunde lang meinen Liebsten ein reißender Räuber hieße und ein Raubvogel! Ach daß ich vor ihnen in dunklem Gewitter entschwinden und könnte und für einen Augenblick zugleich Wolke und Mensch wäre!* Hierbei ist allerdings zu bemerken, dass *eine Stunde lang* aus dieser Passage gestrichen worden ist, während *reißender* hier im Gegensatz zur obigen Passage nicht gestrichen, sondern zusätzlich in den Satz eingefügt worden ist. Der unbestimmte Artikel *ein* vor *Raubvogel* wurde ebenfalls gestrichen, *vor ihnen* eingefügt und bei *für einen Augenblick* findet sich die letzte Streichung in dieser Passage.²²

Die Überarbeitungsschritte dieser Stelle zeigen, dass Nietzsche gerade an diesen Worten gefeilt hat: Anfangs fehlt beispielsweise das Wort *reißend*, dann fügt er es hinzu, nur um es in einer späteren Überarbeitung doch wieder zu eliminieren. Letztlich fiel der gesamte Passus einer Streichung zum Opfer. Möglicherweise schien das Bild des Raubvogels, das sich an anderen Stellen in Nietzsches Texten durchaus wiederfindet, im Rahmen dieser Lied-Rede Zarathustras unpassend. Es findet sich hier auch eine weitere Problematik: Die Angst der Anderen vor dem Lichte, denn wenn Zarathustra sich bereits zuvor als Licht beschrieben hat, nun als Nachtvogel auftritt, so ist jener Nachtvogel ebenfalls Licht. Die Furcht der Anderen vor dem Lichte manifestiert sich in jenem Bild des

22 Vgl. zur Reinschrift Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 300.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 202–203 und das Quartheft Z I 3, S. 103.

Nachtvogels, der seinen Liebsten Räuber heißen möchte und der die Furcht in jenen schürt. Die Frage, die daraus resultiert, enthält allerdings einen weiteren Zwiespalt: Wie soll Zarathustra seinen Liebsten mit Liebe begegnen, wenn sie ihn fürchten? Wie kann Furcht mit Liebe vergolten werden, wenn er nicht in mitleidige Verhaltensmuster rutschen möchte? Diese Fragen der Furcht sind im Text von *Also sprach Zarathustra* nicht mehr Thema; zumindest nicht innerhalb von *Das Nachtlied*, da diese Stelle hier gestrichen worden ist. Jedoch sind dies durchaus Fragen, die innerhalb des gesamten Textes eine Rolle spielen; Nietzsche scheint allerdings wichtig gewesen zu sein, in *Das Nachtlied* insbesondere die Einsamkeit und die Sehnsucht nach dem Anderen ausgehend von der Sonnenperspektive zu betonen.

Eine weitere Änderung zur Reinschrift findet sich an folgender Stelle: »Einem Sturme gleich fliegen die Sonnen ihre Bahnen, das ist ihr Wandeln. Ihrem unerbittlichen Willen folgen sie, das ist ihre Kälte.«²³ Aus der Reinschrift ergibt sich, dass diese Stelle ab dem bestimmten Artikel *die* bis einschließlich *Kälte* aus folgenden Worten entstanden ist: *wir unsere Bahnen: das ist unser Wandeln: wir grüßen uns nicht, wenn wir uns begegnen.*²⁴ In der Reinschrift noch schließt Zarathustra sich explizit in diesen Kreis ein; dies wird durch die Verwendung des Personalpronomens *wir* deutlich. In der Druckversion spricht Zarathustra über die Sonnen, denen er zwar angehört, doch er schließt sich hier nicht direkt ein. Damit wird die Distanz, welche die Sonnen untereinander hegen, betont. Obwohl Zarathustra als Licht, das aus sich selbst heraus zu leuchten vermag, zu den Sonnen zu zählen ist, spricht er hier über die Sonnen, als sei er kein Teil dieser Gruppe. Dies unterstreicht nicht bloß die unter den Sonnen herrschende Distanz: Hier wird die Einsamkeit der Sonnen umso greifbarer als im ursprünglichen Text. Zwar wird dadurch, dass Zarathustra dort aussagt, die Sonnen grüßten sich nicht, wenn sie sich begegnen, ersichtlich, dass sie sich einander nicht zuwenden; trotzdem bilden sie für Zarathustra, wenn er in diesem Zusammenhang das *Wir* setzt, die Gruppe, der er angehört. Diese Zugehörigkeit hat er in *Also sprach Zarathustra* durch die Änderung des Textes herausgenommen, wodurch jede einzelne Sonne als einzelne Sonne einsamer als zuvor wird. Zwar spricht Zarathustra von den Sonnen wieder als Gruppe, dennoch ist davon auszugehen, dass jede der Sonnen, ergriffe sie statt Zarathustra das Wort, sich ebenfalls nicht als Gruppenmitglied bezeichnen würde bzw. die eigene Einsamkeit zu betonen bemüht wäre. Auch erhält in der jüngeren Textfassung die Kälte nun Einzug: Die Kälte der Sonnen ist, nur dem eigenen, unerbittlichen Willen zu folgen. Einsamkeit und Kälte hängen zusammen, während die Dunklen und Nächtigen, wie der weitere Text angibt, Wärme aus dem Leuchtenden schaffen.²⁵ Diese Wärme, die möglicherweise gar an die heimelige, gemütliche Ofenwärme der heimatlichen Idylle erinnert, bleibt Zarathustra – so wie auch jeder anderen Sonne – fremd: »Ach, Eis ist um mich, meine Hand verbrennt sich an Eisigem! Ach, Durst ist in mir, der schmachtet nach eurem Durste!«²⁶

23 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 137, Z. 30–32.

24 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 300.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari,azzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 203 und das Quartheft Z I 3, S. 100.

25 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 137–138.

26 Ebd., S. 138.

Zarathustra ist inmitten der Kälte, wie auch die Sonnen. Der nachfolgende Text zeigt, dass Zarathustra, obschon er über die anderen Sonnen ohne die Verwendung des Pronomens *wir* spricht, auch zu jenen zählt, denn er teilt diese Kälte: Um ihn ist Eis. Und er vermag nicht, aus seinem Lichte, Wärme zu schaffen. Doch ihm verlangt nach dem Verlangen der Nächtigen: Die Einsamkeit ist zwar etwas, das für Zarathustra immanent ist und welche er nicht gänzlich aufgeben will und gar erhalten muss, wenn er den Weg ebnen will, dem Anderen *anders* zu begegnen, trotzdem sehnt er sich nach dieser Nähe. »Nacht ist es: ach dass ich Licht sein muss! Und Durst nach Nächtigem! Und Einsamkeit!«²⁷

In diesem Satz kulminieren die widersprüchlichen Gefühle in Zarathustra: Das wehmütige *Ach* weist aus, dass er schwer an seinem Licht-Status zu tragen hat; doch er *muss* Licht sein, er kann nicht anders. Und zugleich ist er dieser Durst nach dem Nächtigen, hier reißt eine schier schreiende Sehnsucht an ihm: Er sehnt sich nach dem Anderen; er sehnt sich danach, den Durst zu verspüren, den jene Nächtigen in sich tragen; doch ihm kann kein Licht den Durst stillen: Er trinkt die Flammen zurück, die aus ihm brechen.²⁸ So ist er also mit all seiner Sehnsucht nicht zuletzt auch immer eines: Einsamkeit.

Jene Textstelle der Reinschrift aus welcher der Drucktext entstanden ist, scheint offenbar eine Passage zu sein, die Nietzsche sehr beschäftigt hat, schließlich ist gerade jene Stelle auch in *Ecce Homo* mit Abweichungen versehen. Daher ist zu vermuten, dass es sich hierbei um eine wichtige Stelle handelt, bei der dem Autor die Darstellung besonders am Herzen lag. In *Ecce Homo* fiel, abgesehen von der Streichung des Wortes *fliegen*, welches – wie bereits weiter oben dargelegt – gleich mit *wandeln* ersetzt worden ist, sodass nicht anschließend noch das Fliegen der Sonnen als deren Wandeln zu bezeichnen war, insbesondere die Verbindung der Sätze auf, welche in *Also sprach Zarathustra* noch als getrennte Sequenzen gesetzt waren. Eine Rückkehr zum Personalpronomen *wir* findet sich in *Ecce Homo* allerdings nicht. Jedoch handelt es sich in der Reinschrift ebenfalls nicht um voneinander getrennte Sätze, aber die Trennung der einzelnen Elemente ist trotzdem eine schärfere als in *Ecce Homo*, da sich in der Reinschrift zwei Mal ein Doppelpunkt findet. Über diese drei Varianten einer Textstelle ließe sich im Vergleich nun also behaupten, dass die Variante aus *Also sprach Zarathustra* die deutlichste Distanzierung vom Anderen vornimmt; so ist dort nicht nur auf der Wortebene eine solche Distanzierung zu bemerken, sondern diese findet sich auch auf der Satzebene. Natürlich ist das Spalten zweier Elemente in zwei Sätze nicht gleichzusetzen mit einer Distanzierung vom Anderen, doch drückt sich daran eine gewisse Grenzziehung zwischen den einzelnen Bereichen aus, die sich auch in der Strukturierung des Textes offenbart. Dies ist weder in der Reinschrift in dieser Form vollzogen – zumal dort auch noch mit dem Personalpronomen *wir* gearbeitet wird – noch findet sich dies in *Ecce Homo*. Nietzsche illustriert hiermit auch eine Bewegung im eigenen Empfinden und stellt damit die Ambivalenz in aller Deutlichkeit dar: Die Sehnsucht nach dem Anderen, das Verlangen und die Notwendigkeit der Einsamkeit, der permanente Mangel, der das Individuum beseelt. Hier gibt es keine endgültige Haltung, keine absolute Textgestalt; die Empfindungen können nicht statisch sein und so ist zu vermuten, dass Zarathustra, jedes Mal, wenn er *Das*

27 Ebd., S. 138.

28 Vgl. ebd., S. 136.

Nachtlied wieder singt, eine kleine Variation singen wird. Wenn wir den Menschen als *für-sich-seiendes* Augenblickswesen begreifen, so kann dies auch gar nicht anders sein: Kein Moment ist mit dem nächsten identisch, kein gesprochenes Wort kann gleich dem vorherigen sein, auch wenn es sich *scheinbar* um dasselbe Wort handeln mag.

Eine letzte Änderung, die Nietzsche von der Reinschrift zum Drucktext vorgenommen hat, betrifft die folgende Passage: »Ach, Durst ist in mir, der schmachtet nach eurem Durste!«²⁹ Diese Stelle entstand zunächst dem Zusatz Nietzsches *Unsäglich durstet mein Herz*, eingefügt vor dem Beginn: *Nach eurem Durste*, auf das anfangs von *durstet ich hier unsäglich* folgte, jedoch wurde dies gestrichen, was den Zusatz am Anfang erklärt. Nach einem Doppelpunkt geht die Reinschrift weiter mit: *verschmachten noch werde ich aus Liebe zu eurer Liebe: verbrennen werde ich noch an den eisigen*, wobei hier der Satz abgebrochen worden ist und somit unvollständig bleibt. Diese eben beschriebene Stelle wiederum basiert auf: *Nach eurem Durste durstet ich: meine Seele verschmachtet vor Liebe zur Liebe: verbrennen werde ich noch an den eisigen* – und abermals endet der Satz nach diesem Wort unvollständig.³⁰

Ein entscheidender Unterschied liegt hier darin, dass Nietzsche den Drucktext reduziert formuliert. Prinzipiell hat er in dieser verkürzten Version allerdings die meisten Elemente der Reinschrift aufgenommen: Zarathustra sagt hier aus, dass es der Durst der Anderen ist, nach welchem er schmachtet. Somit ist das Verlangen nach dem Durst der Anderen sowie das Schmachten enthalten. Zwar spart Nietzsche hier das *Eisige* aus, doch durch die vorherige Änderung ist die Kälte der Sonnen bereits im Text präsent. Außerdem ist das *Eisige* direkt in der Zeile zuvor erwähnt, wenn es hier also nicht genannt wird, so wirkt es dennoch in dieser Passage. Insofern ist das Aussparen dieses Aspektes nicht gleichzusetzen mit einer gänzlichen Streichung. Anders verhält sich dies mit dem Themenkomplex der *Liebe* sowie dem Wort *unsäglich*; auch bleibt *Seele* hier außen vor. Hinsichtlich der *Liebe* wird deutlich, dass Nietzsche in seiner Überarbeitung hier konsequent auf das Auslassen dieses Wortes bedacht war: Er hält die Liebe – als ein Gefühl das auch auf den Anderen gerichtet ist, die Sehnsucht nach dem Anderen einschließt und nach Gegenliebe verlangt – hier außen vor, obwohl die Sehnsucht, die *Das Nachtlied* trägt, implizit auch die Liebe enthält. Dennoch ist hier eine Veränderung im Gestaltungsvorgang des Textes zu erkennen. Wie bereits zuvor verändert Nietzsche den Text an dieser Stelle dergestalt, dass die Sehnsucht Zarathustras und dessen ambivalente Existenz in der Sonnen-Einsamkeit im Vordergrund bleiben, während der Andere lediglich als Ziel der Sehnsucht auftritt, ohne dass diese Sehnsucht mittels Liebe etc. zu konkretisieren wäre. Allerdings, wird die *Vorrede* in Erinnerung gerufen, so ist Zarathustra beseelt von seiner Liebe zu den Menschen. Insofern trägt die Liebe zu den Menschen den gesamten Text; sie enthält die Motivation Zarathustras, überhaupt zu den Menschen zu gehen. Wäre er ihnen gegenüber ablehnend eingestellt, so gäbe es überhaupt keinen Grund, ihnen bei der Überwindung des Menschseins zu helfen, sie an seiner Weisheit teilhaben zu lassen. Dass Nietzsche Zarathustra jetzt also nicht mehr von Liebe sprechen lässt,

29 Ebd., S. 138, Z. 4.

30 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 300. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 203 und das Quartheft Z I 3, S. 100.

bedeutet nicht, dass er diese gänzlich hat eliminieren können oder wollen; diese Änderung weist aber darauf hin, dass hier der Schwerpunkt auf die Sehnsucht und das Verlangen in der Sonnen-Existenz gelegt werden sollte.

Unsäglich bedeutet, etwas nicht sagen zu können; wobei es häufig auch mit einer negativen Konnotation verknüpft ist. Dieser unsägliche Durst, von welchem Zarathustra beseelt ist, ist also ein Durst, den er zum einen nicht in Worte fassen kann, zum anderen ist es ein Durst, der quälend ist: Er ist unsäglich, weil er den Durstenden in ein Verlangen stürzt, das ungestillt bleiben muss. Schon zu Beginn dieses Liedes lässt Zarathustra wissen, etwas Ungestilltes, Unstillbares sei in ihm.³¹ Genau dieses unstillbare Ungestillte ist es, das diesen unsäglichen, quälenden Durst bedingt; einen Durst, der niemals wird gelöscht werden können. Dass dieses Wort, *unsäglich*, nun im Drucktext nicht mehr enthalten ist, mindert in dieser Textstelle den Durst zwar etwas, dennoch bleibt bestehen, dass in Zarathustra etwas unstillbar Ungestilltes ist, weshalb er nach dem Durst der Nächtigen schmachtet. Vielleicht erfuhr dieses Wort allerdings deshalb eine Streichung, weil Nietzsche diese negative Verbindung zum Verlangen nach dem Durst des Anderen nicht setzen wollte. *Unsäglich* (althochdeutsch *unsagelih*) bedeutet ursprünglich zwar lediglich ›was sich nicht sagen lässt, wofür es keinen Ausdruck gibt‹, ist aber schon im Frühneuhochdeutschen eine Bezeichnung eines hohen Grades, welche häufig mit negativen Begriffen verbunden ist.³² Der Durst, den Zarathustra ersehnt, nach welchem er durstet – denn Zarathustras Durst ist der Durst nach dem Durst des Anderen –, enthält letztlich auch die Motivation, weshalb die Sonne Zarathustra überhaupt ein Interesse daran hat, auf den Anderen zuzugehen, obwohl sie doch Einsamkeit ist und in ihrer Einsamkeit den Überfluss erlebt, insofern kann dieser Durst nicht grundsätzlich negativ-unsäglich sein. In Nietzsches Werk kreisen die Gedanken immer wieder um den Anderen, er äußert sich zur Genealogie der Moral, also zu Fragen, die das menschliche Zusammenleben betreffen, er lässt die Figur Zarathustra einen höchst schwierigen Vermittlungsakt versuchen: Er will den Anderen erreichen. Dafür bedarf es eines Drahtseilaktes; Zarathustra muss sich in den Anderen, in die Nächtigen, einfühlen können. Dabei darf er sich jedoch nicht von der Schwermut derjenigen Menschen, die noch nie in die Höhe gestiegen sind, niederdrücken lassen. Doch er muss sie trotzdem verstehen lernen, wenn er ihnen etwas vermitteln will. Und er muss eine Möglichkeit finden, mit ihnen zu sprechen, obwohl sie doch noch zu den Nächtigen zählen. Wäre Zarathustra eine Sonne, die absolut kein Interesse am Anderen hätte, so wäre er im Gebirge geblieben, so gäbe es keine seiner Reden, keine der Begegnungen. Genau deshalb kann sein Verlangen nach dem Anderen nicht unsäglich sein, zumindest nicht in Verbindung mit einer negativen Konnotation. Es mag unsäglich im ursprünglichen Sinne sein, weil es jenseits der Worte und dem zu Erklärenden liegt. Vielleicht ist es auch deshalb unsäglich in diesem Sinne, weil der Mensch nicht nur als Augenblickswesen zu begreifen ist, sondern auch als soziales Wesen. Diese Sehnsucht nach dem Anderen und nach Verständigung mit dem Anderen ist nicht eine intellektuelle; es ist nicht nur Zeitvertreib. Hierbei geht es um ein existenzielles Gefühl, ein Verlangen, das zum Menschen ebenso gehört wie das Atmen und der Schlag des Herzens. Doch genau hier liegt auch die Gefahr: Weil wir dieses Verlangen so inten-

31 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 136.

32 Vgl. *unsäglich* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 1063.

siv in uns spüren, weil es ein Teil von uns ist, den wir nicht ausblenden können, sind wir leicht von Herdenbewegungen zu verführen; wir erliegen nur allzu leicht einer Gruppendynamik und verlieren uns in Massenbewegungen; dabei verlieren wir unsere Individualität.³³ Auch hier ist ein Balanceakt auf dem Seil gefragt: Gleich Zarathustra gilt es, die eigene Identität zu wahren und trotzdem einen Weg zu finden, mit dem Anderen zu interagieren. Die absolute Einsamkeit ist nicht das Ziel Zarathustras und so scheint die Vermutung, Nietzsche habe das Wort *unsäglich* aufgrund der eventuellen negativen Konnotation gestrichen, durchaus möglich. Zarathustras Durst mag zwar nicht in Worte zu fassen zu sein, er kann nicht ausgedrückt, sondern nur empfunden werden, doch ist es keineswegs ein negativer Durst, den es zu überwinden gölte. Zarathustras Durst ist ein existenzieller, der ihn antreibt, der ihn zum Anderen führt und der letztlich auch das Leben bedeutet. Und so heißt es auch am Ende des Liedes (im Anschluss finden sich lediglich noch die Zeilen, die sich bereits am Anfang des Liedes fanden): »Nacht ist es: nun bricht wie ein Born aus mir mein Verlangen, — nach Rede verlangt mich.«³⁴ Zarathustra verlangt es nach Rede, nach Kommunikation mit dem Anderen, nach Worten, nach Interaktion.

In der ersten Fassung der Reinschrift ist überdies noch die *Seele* erwähnt, dieses Wort fehlt bereits in der zweiten Fassung dieser Stelle innerhalb der Reinschrift. Durch das Streichen dieses Wortes wird einerseits der Bereich des Sakralen verlassen, denn *Seele* berührt immer auch diesen Aspekt. Zudem sind daran platonische Überlegungen geknüpft. *Seele* ist nicht lediglich ein allgemeines Wort, es ist mit einem umfangreichen Bedeutungsgehalt angereichert. Diese Verbindungen streicht Nietzsche, indem er das Wort aus dem Text nimmt.³⁵ Damit erfolgt abermals eine Konzentration, und zwar auf die Figur Zarathustra und deren Empfindungen. Zudem wird in der ersten Änderung, die sich noch innerhalb der Reinschrift vollzieht, das *Ich* Zarathustras in den Hintergrund gedrängt: Heißt es noch zunächst: *Nach eurem Durste durste ich: meine Seele verschmachtet [...]*, so ist in der überarbeiteten Variante der Reinschrift zu lesen: *Unsäglich durstet mein Herz Nach eurem Durste [...]*. Dieser Fassung ging jedoch eine weitere voraus, in der es noch lautet: *durste ich hier unsäglich*. Es ist ein Unterschied, ob Zarathustra direkt mit dem Pronomen *ich* auf sich selbst verweisen will, der den Durst verspürt, oder ob er sein Herz als Teil seiner Existenz, und zwar sowohl der physischen als auch der psychischen, in diese Aussage einbezogen wird. Auch die Ich-Aussage ist keine gänzlich unmittelbare, doch durch das Einsetzen eines weiteren Wortes wird das Gesagte umso mittelbarer. Allerdings – und dies darf an dieser Stelle auch nicht übersehen werden – wird die Aussage hiermit auch individueller: Dass ich nach etwas schmachte oder durste, mögen tausende Menschen sagen; dass das eigene Herz nach etwas schmachtet oder durstet, ist,

33 Auch die Einsiedler, welche in *Also sprach Zarathustra* auftreten, zeigen diese Sehnsucht: Der Heilige im Wald befriedigt diese Sehnsucht, indem er sich einer Göttlichkeit zuwendet und so eine Flucht vor dem konkreten menschlichen Anderen antritt.

34 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 138.

35 Das Wort *Seele* begegnet allerdings zu Beginn der Rede; trotzdem kann das Streichen dieses Wortes an dieser Stelle so gewertet werden, denn hätte Nietzsche hier nochmals *Seele* verwendet, so hätte er den Text hinsichtlich dieses Wortes verdichtet, es hätte eine deutlichere Betonung erfahren als es nun aufweist, wenn es zu Beginn und am Ende in der Wiederholung der Anfangssequenz steht.

obwohl das Wort *ich* fehlt, wesentlich idiomatischer und damit individueller. Es wurde bereits darauf verwiesen, dass die Verwendung des Wortes *ich* noch keine Individualität begründet; *ich* ist eine Schablone, derer sich jeder Sprecher der deutschen Sprachgemeinschaft bedienen kann. Die Verknüpfung zum Herzen ist eine, die Zarathustra auszeichnet, er hält immer wieder Zwiesprache mit seinem Herzen; insofern individualisiert er in der Überarbeitung diese Aussage. Diese Verbindung mit seinem Herzen wiederum fehlt in der Fassung in *Also sprach Zarathustra*. Hier wird jedoch auch nicht *ich* gesetzt, sondern es ist der Durst, der nach dem Durst der Anderen schmachtet. Die prägnante Verbindung mit dem Herzen, welche Zarathustra im gesamten Text auszeichnet, wird also zurückgenommen; dennoch verzichtet Nietzsche weiterhin auf die Verwendung des Wortes *ich*, stattdessen lässt er nun den Durst Zarathustras schmachten. Hiermit ist ebenfalls eine spezifische Verbindung der Worte, eine individuelle Ausdrucksweise geschaffen, die abweicht von einer tendenziell allgemeiner gefassten Ich-Aussage. Die Überarbeitungsschritte sind also Schritte, die in eine Formulierung münden, die mehr Idiomatizität aufweisen.

2.3 Fazit

Der Blick in die Reinschrift und in den Nachlass offenbart also, dass Nietzsche zunächst an seinen Entwürfen gefeilt und gearbeitet hat. Die Änderungen, die sich jedoch auch noch nach *Also sprach Zarathustra* in *Ecce Homo* finden, zeigen darüber hinaus, dass ein Text Nietzsches mit dem Druck nicht zwangsläufig als abgeschlossen gelten muss. Es ist nun nicht so, dass sich in *Ecce Homo* ein vollkommen anderer Text findet, dennoch waren Nuancierungen und Verschiebungen zu bemerken, die u. a. auch die Bewegung, das Werden im Text selbst illustrieren.

Der Ton des gesamten Liedes ist einer, der die Sehnsucht nach dem Anderen, aber auch die Abkehr von diesem berührt. Es liegt ein sehr emotionaler, sehnsüchtiger sprachlicher Gesang vor. Der Leser sieht sich konfrontiert mit Elementen der Einsamkeit, aber auch mit jenen der Liebe, welche zu Beginn und am Ende das Lied rahmt, innerhalb des Liedes jedoch nicht auftritt, sondern hier sogar wieder auf dem Weg von der Reinschrift zum Drucktext gestrichen worden ist. Weiter spielt das Ungestillte, das Unstillbare eine Rolle – das Begehren und das Verlangen. Zarathustras Durst, den er hier u. a. beschreibt, ist der Durst nach dem Anderen; wobei dieser Durst zunächst als Durst des Anderen nach Zarathustra auftritt. Zarathustras Seele ist jedoch das Lied eines Liebenden: Er verzehrt sich nach dem Anderen. Es findet sich hier wohl auch die Tragik der Königskinder, die nicht zueinanderkamen, waren die Wasser doch zu tief; diese Tragik zeigt sich beispielsweise in »und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken.«¹

Auch in diesem Gesang der Einsamkeit offenbart sich einmal mehr die Problematik, dass der Einzelne ein unabhängiges Individuum sein muss, will man dem Anderen begegnen. Dies bedingt aber die Einsamkeit und die daraus resultierende Sehnsucht. Aufgrund dieser Notwendigkeit grüßen sich auch die Sonnen untereinander nicht, wenn sie sich begegnen. Allerdings kann diese Haltung der Sonnen untereinander auch nicht das erstrebenswerte Ziel sein; einerseits gehört Zarathustra zwar zu ihnen, doch schließt er sich nicht mehr mittels des Wortes *wir* in diese Gruppe ein, wenn er über die Sonnen spricht,

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 137.

obwohl seine Identität als Sonne aus dem Kontext zu schließen ist. Bereits vor diesem nächtlichen Lied sprach Zarathustra sowohl von Freundschaft als auch von Feindschaft; beide sind notwendig, um den Menschen zu überwinden und sich weiter zu entwerfen. Wobei Freundschaft und Feindschaft, dies wurde bereits dargelegt, nicht bloß als Gegensatzpaar zu verstehen sind und lediglich darin das jeweils Andere bedingen, dass sie dessen Gegenteil darstellen. Freund- und Feindschaft gehören in Zarathustras Gedanken unmittelbar zusammen: Wenn der Freund dem Freunde nicht feind sein kann, so kann er diesem nicht auf eine Weise begegnen, die dem Freunde beim Akt der Selbstüberwindung dienlich ist.

In diesem Lied der Nacht ist nun allerdings der Aspekt der Abkehr etwas deutlicher zu erkennen als jener der Zuwendung. Deshalb auch sehnt Zarathustra sich schmerzlich, leidet unter seinem stetigen Schenken, das er nicht lassen kann und verliert die Scham. Da aber zu Beginn auch der liebende Zarathustra auftritt, ist das positive Empfinden für den Anderen nicht auszuklammern.

Die Motive der Sättigung und des Überflusses werden in diesem Lied erneut Thema, bekannt sind diese bereits seit der *Vorrede*; nicht zufällig wird – wie die Betrachtung der Reinschrift zeigte – *Einsamkeit* aus *Sättigung* in den Text gesetzt. Die Sättigung und der Überfluss sind also Ursprung der Einsamkeit, damit also auch der Kern des Mangels im Überfluss. Dass sich hier wieder Komplexe aus der *Vorrede* zeigen, weist einmal mehr aus, wie intensiv der Text Nietzsches ineinandergreift, und zwar einerseits innerhalb dieses speziellen Textes und andererseits auch außerhalb von *Also sprach Zarathustra*, denn mit der Verbindung zur *Vorrede* ist schon wieder die Brücke in *Die Fröhliche Wissenschaft* geschlagen, während *Das Nachtlied* insgesamt einen weiteren Auftritt im späteren *Ecce Homo* hat.

Auch findet sich in diesem Lied das Spiel von Licht und Dunkel, welche bereits in der Analyse der *Vorrede* erörtert worden ist. Zarathustra, der hier als Licht auftritt, sehnt sich nach dem Durst der Nächtigen: Letztlich wird das als Mangel empfunden, was gerade nicht ist. Dies folgt zwangsläufig aus einer Seinsstruktur, die immer schon über sich hinaus ist und nicht mehr bzw. noch nicht das ist, was sie ist. Es bleibt nur nach wie vor fraglich, ob eine solche Seinsstruktur, welcher der Mangel inhärent ist, ebenso zwangsläufig zur *mauvaise foi* führen muss. Mehr und mehr scheint es mit Nietzsches Text möglich zu sagen, wem es gelingt, den Mangel zu tragen und sich dennoch als unabhängiges Individuum zu emanzipieren, der vermag einen Weg jenseits dieser *mauvaise foi* zu finden.

Bisher unerwähnt geblieben ist die Situierung des Liedes. Was wird mit der Nacht, abgesehen von der Dunkelheit, verbunden? Nun, die Nacht enthält u. a. auch das Element des Traumhaften, denn zumeist erscheinen Träume in der Nacht. Auch das Wort *wandeln*, welches bzgl. der Bewegung der Sonnen aufkommt, ist mit dem Traum verknüpft: Das Schlafwandeln hängt mit dem Schlaf und damit auch mit dem Traum zusammen. Auch der Ausdruck *die Nächtigen* fällt nicht lediglich in den Bereich der Nacht, sondern berührt sowohl Schlaf als auch Traum. Unter einem *Nächtigen* ließe sich durchaus auch ein müder Mensch vorstellen, denn wer übernächtigt ist, ist sehr müde. Zwar sind *übernächtigt* und *Nächtiger* nicht dasselbe, trotzdem ist jenes Wort sowohl an *übernächtigt* als auch an *nächtigen* angelehnt, wobei das Verb hierbei direkt die Tätigkeit des Schla-

fens enthält. Das Lied bewegt sich damit also auch auf einer gewissen Grenze: Es oszilliert zwischen dem Traumhaften, damit auch dem Phantastischen und dem Wachzustand. Aber ebenso berührt es den Schlaf selbst, ohne das Element des Träumens, und im Gegensatz dazu das Sonnenlicht Zarathustras, welches den Tag und damit abermals den Zustand des Wachseins markiert. Schlaf wiederum ist in *Also sprach Zarathustra* einerseits eine Tätigkeit, die auch von Zarathustra durchgeführt wird, so legt er sich innerhalb der *Vorrede* schlafen, nachdem er bereits mit seinem toten Gefährten einiges an Weg zurückgelegt hat. Andererseits tritt das Schlafen in der Rede *Von den Lehrstühlen der Tugend* nicht unbedingt als positive Tätigkeit auf: Zarathustra wird hier ein Weiser gerühmt, der gut vom Schläfe und von der Tugend zu reden wisse.² So hört Zarathustra sich dessen vierzig Gedanken an, die sich um den guten Schlaf drehen, doch er kommt zu einem anderen Schluss:

»Jetzo verstehe ich klar, was einst man vor Allem suchte, wenn man Lehrer der Tugend suchte. Guten Schlaf suchte man sich und mohnblumige Tugenden dazu!

Allen diesen gelobten Weisen der Lehrstühle war Weisheit der Schlaf ohne Träume: sie kannten keinen bessern Sinn des Lebens.

Auch noch heute wohl giebt es Einige, wie diesen Prediger der Tugend, und nicht immer so Ehrliche: aber ihre Zeit ist um. Und nicht mehr lange stehen sie noch: da liegen sie schon.

Selig sind diese Schläfrigen: denn sie sollen bald einnicken. —«³

Tugenden, die einen ruhigen, wohligen Schlaf ohne Träume bieten, sind – wie sich aus Zarathustras Worten schließen lässt – nicht in Zarathustras Sinne. Es muss beim Schlaf beachtet werden, dass dieser einerseits ein natürliches Bedürfnis darstellt und Träume beherbergen kann, andererseits kann darin auch eine Lebensflucht enthalten sein, der Versuch, die Existenz zu verschlafen und nichts zu denken, um in ein mohnblumiges, wonniges Gefühl zu versinken, das einlullt, aber nicht fordert.

Zu vermuten ist, dass die Nächtigen, welche sich hier nach dem Licht der Sonne verzehren, immer Gefahr laufen, dem Schlafprediger zu erliegen und sich niederzulegen. Bedenkt man darüber hinaus auch die Umschreibung Schlafes Bruder für das Wort *Tod*, so ist die Verbindung dieser beiden Zustände, insbesondere wenn es sich um einen traum- und gedankenlosen Schlaf handelt, offensichtlich. Jene, die den Schlafprediger folgen, begeben sich in einen Bereich nah dem Tode: Sie erstarren, sie erproben bereits das Ende ihrer Möglichkeit, indem sie sich dem Leben entziehen – sie entschlafen ihrem Leben, indem sie es verschlafen. Allerdings ist hier nicht gesagt, die Nächtigen folgen diesem Prediger tatsächlich oder allesamt: Sie laufen lediglich Gefahr, ihm zu folgen. Doch da ist zudem ja auch die Quelle des Lichtes, nach dem sie sich verzehren. Außerdem birgt die Nacht sowohl das traumhafte Element als auch das zauberhafte. Es stellt sich damit also die Frage, wohin diese Nächtigen sich letztlich treiben lassen bzw. inwiefern sie dieses Treiben aktiv versuchen, zu beeinflussen.

Wohin sie der Gesang Zarathustras entführen wird, bleibt dem Einzelnen überlassen. Und so ist es auch in diesem Liede nicht so, dass Zarathustra klare Vorgaben macht. Er

2 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 32.

3 Ebd., S. 34.

besingt seine Einsamkeit, er erzählt von seiner Situation und beschreibt seine Sehnsucht. Was diese Melodie beim Anderen auslösen wird, liegt in dessen Hand.

3 Das Streben des Individuums – die Notwendigkeit der Selbstüberwindung für die Begegnung mit dem Anderen: *Von der Selbst-Ueberwindung*

Von der Selbst-Ueberwindung spielt in erster Linie innerhalb dieser Interpretation eine Rolle, da es hier um die Voraussetzung geht, die vorliegen muss, um dem Anderen jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen. Außerdem bedarf es bei dieser Selbstüberwindung, wie sich in *Vom Freunde* zeigt, des Anderen: Der Freund hilft dem Freunde, sich selbst zu überschreiten, die Grenzen einzureißen, d. h. die Voraussetzung für Freundschaft benötigt zugleich auch der Freundschaft. Wir befinden uns in einer nahezu unmöglichen Situation; und dennoch wird Zarathustra nicht müde, nach Freundschaft zu suchen.

3.1 Der Text und seine Vorstufen

Die Rede *Von der Selbst-Ueberwindung* folgt in *Also sprach Zarathustra* direkt auf die Trilogie der Lieder, die auch *Das Nachtlied* enthält. Strukturell, d. h. hinsichtlich Titelgestaltung und Ende der Rede, entspricht sie dem im ersten Teil etablierten Erwartungshorizont: Der Titel enthält die Von/vom-Struktur und am Ende findet sich der unveränderte Phraseologismus *Also sprach Zarathustra*. Insofern ist die Rede also unauffällig. In der Reinschrift findet sich jedoch noch ein anderer Titel, der allerdings auch der Von/vom-Struktur entspricht: *Von gut und böse*.¹

Nietzsche hat mit dieser Änderung den Schwerpunkt der Rede deutlich verschoben. Zunächst einmal muss nämlich konstatiert werden, dass im Text erst im letzten Drittel von einer Selbstüberwindung gesprochen wird. Zuvor wird allerdings schon vom Guten und Bösen geschrieben, nämlich in der zwölften Zeile der ersten Seite.² Stünde noch der Titel der Reinschrift über der Rede, so wäre hier bereits das vom Titel Benannte im Text erschienen, die Selbstüberwindung, die erst später folgt, wäre dadurch weniger auffallend, da sie damit nur eine Erwähnung auf der Textebene erführe. Dadurch, dass die Selbstüberwindung bereits im Titel enthalten ist, wird ihr Erscheinen im Text abgehoben von den übrigen Äußerungen. Sie ist damit als Kern der Gedanken Zarathustras, die er in dieser Rede vermitteln möchte, zu sehen. Gut und Böse sind hier anders zu qualifizieren: Es sind Aspekte, die in Zarathustras Denken über die Selbstüberwindung eine Rolle spielen, aber es sind nicht die entscheidenden Elemente.

Die Titeländerung in diesem Falle scheint allerdings auch logisch angebracht, denn der Inhalt der Rede weist nicht die Frage nach Gut und Böse als vorrangige Überlegung aus. Zarathustra nutzt zwar die Werte des Guten und des Bösen, um seine Gedanken zu illustrieren, jedoch behauptet er eben gerade, dass es diese unvergänglichen Werte nicht gebe, da sich alles nahezu überwinden müsse.³ Gut und Böse dienen ihm also dazu, die Selbstüberwindung darzustellen, aufzuzeigen, dass auch jene scheinbar statischen Werterrungenschaften der Selbstüberwindung – die nicht zuletzt verknüpft ist mit dem *Willen*

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 302. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 231 und das Quartheft Z I 3, S. 130.

2 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 148, Z. 16–18 und S. 146, Z. 12.

3 Vgl. ebd., S. 149, Z. 10–11.

zur Macht – unterworfen sind. Nun befindet sich die Reinschrift allerdings nicht mehr in einem ganz frühen Entwurfsstadium der Rede. Sie bildet durchaus schon eine ansatzweise geschlossene Textgestalt, wobei dies nicht bedeutet, sie sei bereits Text im Sinne des Drucktextes von *Also sprach Zarathustra*. Doch im Gegensatz zu einer ersten Notiz, die noch eher einem verschriftlichen, flüchtigen Gedanken nahekommt, ist die Fassung der Reinschrift bereits durch mehrere Denkprozesse hindurchgegangen und hat sich schon zu einem ausgefeilteren Gefüge entwickelt. Daher kann nun nicht behauptet werden, hier stünde einfach nur ein recht willkürlicher Titel eines ersten Entwurfs, der lediglich dazu diene, vorerst einen Titel zu haben. Allerdings sei ebenso wenig gesagt, dass *Von gut und böse* zunächst als endgültiger Titel niedergeschrieben worden sei: Die Reinschrift nämlich ist auch ein Arbeitsprozess. Der Titel der Reinschrift ist folglich zwischen diesen beiden Punkten einzuordnen: Es handelt sich hierbei noch nicht um einen Titel, der mit absoluter Sicherheit gesetzt werden sollte; jedoch handelt es sich auch nicht um einen Titel, der ohne weitere Reflexion nur flüchtig gewählt worden ist. Somit heißt dies auch, dass der Weg, den Zarathustra wählt, nämlich über die Wertvorstellungen von Gut und Böse den *Willen zur Macht* und die Selbstüberwindung darzulegen, bewusst gewählt worden ist. Nietzsche wollte, dass Zarathustra hier über Gut und Böse spricht und nicht über andere Werte. Die Selbstüberwindung ließe sich auch mit anderen Beispielen darstellen, doch es geht eben genau um jenes Exempel. Dies lässt sich natürlich auch aus dem Text selbst entnehmen, denn schließlich lässt sich dort eben jenes Beispiel lesen; so weist der Titel der Reinschrift also darauf hin, dass es auf dieses spezielle Beispiel auch ankommt.

Ein etwas kleinerer Unterschied zwischen der Reinschrift und dem Text in *Also sprach Zarathustra* findet sich etwas später: »[...] der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille.«⁴ So lautet der Text in *Also sprach Zarathustra*, in der Reinschrift findet sich jedoch noch das Wort *ewige* nach *zeugende*. Das fehlende Wort scheint auf den ersten Blick keine allzu entscheidende Rolle zu spielen, aber das Streichen der Ewigkeit ist keine Kleinigkeit. Zarathustra behauptet den *Willen zur Macht* in dieser Rede als grundlegende Triebfeder, die jedweden Lebendigen zu eigen wäre; dieser *Wille zur Macht* ist eng verknüpft mit dem Lebenswillen, allerdings wird sich im Verlauf der Rede auch zeigen, dass sich das Leben letztlich noch dem *Willen zur Macht* unterwirft: Der *Wille zur Macht* wiegt schwerer als der Wille zum Leben, denn überall wo Leben ist, da finde sich jener Wille, und zwar der *Wille zur Macht*.⁵ Wenn er jedoch den *Willen zur Macht* als grundlegend postuliert, so heißt dies in letzter Konsequenz auch, denn hierbei geht es um unterschiedliche und widerstreitende Interpretationen der Welt, dass der *Wille zur Macht* selbst zur Disposition steht. Es kann also nicht sein, dass für eine Interpretation, nämlich jene, die den *Willen zur Macht* enthält, Ewigkeit behauptet wird, denn auch diese kann im Widerstreit einer anderen Setzung unterliegen. Wenn dies also für Zarathustras eigene Behauptung nicht gelten kann, so kann dies schon gar nicht für den Lebenswillen gelten, da dieser, wie sich im weiteren Textverlauf zeigt, hinter den *Willen zur Macht* zurücktritt. Etwas Ewiges zu behaupten bedeutet immer auch, eine gewisse Statik zu bezeichnen,

4 Ebd., S. 147, Z. 6.

5 Vgl. ebd., S. , S. 149, Z. 3–4.

denn etwas, das ewig ist, ist damit auch unveränderlich. Doch gerade in dieser Rede betont Zarathustra das Werden, die Veränderung, die Entwicklung, die Überwindung sogar des eigenen Seins. Daher passt gerade an dieser Stelle die Verknüpfung mit der Ewigkeit eher weniger. Allerdings muss überlegt werden, inwiefern dieses Werden ein Ewiges ist. Es ist nämlich nicht der Fall, dass sich in Nietzsches Gedanken keinerlei Bezug zur Ewigkeit fände; man denke hierbei nur an die Konzeption der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Sowohl die Figur Zarathustra als auch der Philosoph Nietzsche sind hier mit dem bereits altbekannten Problem konfrontiert: Wenn sie die eigene Position als absolut setzen, kreieren sie einen Widerspruch zu der vertretenen Meinung, dass sämtlichen *Willen zur Macht* im stetigen Widerstreit um die Vorherrschaft kämpfen. Setzen sie sich als eine Position unter vielen, so können sie verlieren, untergehen und beispielsweise von der Interpretation des Christentums beherrscht werden. Daher muss die Position einerseits kämpferisch behauptet werden, um im Kampfe überhaupt eine Chance zu haben, andererseits darf sie nicht enthalten, ihr selbst sei inhärent, den anderen Setzungen überlegen zu sein.

Die Streichung des Wortes *ewig* bedeutet nicht, dass Zarathustra generell den Bezug zur Ewigkeit ausklammern möchte. Allerdings scheint bzgl. des Willens und der anknüpfenden Veränderung, der Relativität des aktuellen Seins das Streichen dieses Wortes sinnvoll, obschon das Niederschreiben dieses Wortes auch nicht als unpassend bezeichnet werden kann, denn natürlich könnte Zarathustra an dieser Stelle auch bemüht sein, das Ewige seiner Gedanken hinsichtlich des Willens zu betonen. Er wird ohnehin immer Schwierigkeiten haben, wenn es um das Behaupten seiner Position geht, insofern wäre auch denkbar, hier seine Interpretation der Welt in die Sphäre der Ewigkeit zu rücken; doch durch die Streichung wird an dieser Stelle auf diese Verbindung verzichtet.

Zu »Diess aber ist das dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen.«⁶ findet sich im Quartheft Z I 3 eine entsprechende Stelle: »Das Befehlen ist schwerer zu erlernen als das Gehorchen.«⁷ Zarathustra, der hier aufzählt, was ihm zu Ohren kam, wo er nur Lebendiges fand,⁸ greift sozusagen die Gedanken des Philosophen Nietzsches auf; man könnte gar versucht sein, zu behaupten, Nietzsche schriebe an solchen Stellen sich selbst mit in den Text hinein. Denn Zarathustra gibt nicht an, von wem genau er diese Äußerung hörte. Nietzsche hat diesen Gedanken bereits vor der Textfassung niedergeschrieben, insofern wäre dieses Spiel der Ebenen nicht gänzlich auszuschließen, doch muss berücksichtigt werden, dass es ein solches ist: Ein Spiel der Ebenen. Zarathustra als Figur kann nicht außerhalb des Textes mit dem Autor interagieren. Dennoch kann der Autor seinen Figuren die eigenen Gedanken implementieren; er kann diese Gedanken jedoch ebenso gut verfremden, reduzieren, radikalieren etc. Es kann also nie mit Sicherheit behauptet werden, hier einen entsprechenden Gedanken eines Autors in einer seiner Figuren zu finden. Trotzdem kommt Zarathustra hier eine be-

6 Ebd., S. 147, Z. 19–20.

7 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 12 [1] 162 (KSA 10)*, S. 397. Vgl. außerdem Montinari,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 591 und das Quartheft Z I 3, S. 266.

8 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 147, Z. 15–22.

sondere Rolle zu, die auch darin besteht, dass *Also sprach Zarathustra* nicht als herkömmlicher erzählender Roman verfasst, sondern angereichert ist mit den philosophischen Überlegungen des Autors Nietzsche. Wird weiter bedacht, dass Lesen und Schreiben in Zarathustras Augen stets einen Versuch der Kommunikation enthält, auch zwischen Autor und Leser, so darf vermutet werden, auch der Autor Nietzsche versuche hier, im Text zu erscheinen. Nicht in aller Deutlichkeit, jedoch ist er als Autor weitaus präsenter als dies in vielen anderen Werken der Fall ist. Folglich ist bei der Frage nach Zarathustras Quelle auch eine mögliche Antwort: die Gedankenwelt Nietzsches selbst. Der Akt des Schaffens ist ein entscheidendes Kriterium dafür, ob ein Mensch sich als kreatives, eigenständiges Individuum etablieren kann oder ob nicht. Derjenige, der sich im reaktiven, rekapitulierenden Verhalten entfaltet, verfehlt die Existenz des *aristokratischen Menschen*. Insofern griffe es also etwas kurz, wenn Zarathustra lediglich als Nietzsches Plappermaul betrachtet würde. Das Spiel der Ebenen ist jedoch trotzdem im Bereich des Möglichen.

Inhaltlich unterscheiden sich beide Passagen eher nicht; Zarathustra legt diesen Gedanken hier lediglich in den Kontext, dass er dies zu hören bekam. Insofern findet sich hier also die Wiedergabe Zarathustras eines ihm zugetragenen Gedankens. Ob dies nun den Autor Nietzsche berühren soll oder ob nicht, muss zwar offenbleiben, kann jedoch gemutmaßt werden. Die weitere inhaltliche Deutung dieser Passage über das Befehlen und Gehorchen sei nach der Betrachtung der Vorstufen erörtert.

Vorstufen zu folgender Stelle finden sich sowohl im Korrekturbogen und der Reinschrift als auch in der Verbesserung seitens Nietzsches in diesem Korrekturbogen: »[...] die Wurzeln seines Herzens!«⁹ Im Korrekturbogen vor der Verbesserung Nietzsches sowie in der Reinschrift findet sich hierzu: *den Willen seiner Eingeweide*.¹⁰ Nach der Verbesserung liest sich diese Stelle ein wenig anders, nämlich: *seinen verborgensten Willen*.¹¹ Nietzsche entscheidet sich im Drucktext von *Also sprach Zarathustra* für das Herz, welches innerhalb des Textes einen besonderen Status innehat. Die betreffende Passage lautet vollständig: »Hört mein Wort, ihr Weisesten! Prüft es ernstlich, ob ich dem Leben selber in's Herz kroch und bis in die Wurzeln seines Herzens!«¹² Die korrigierte Fassung fordert also dazu auf, zu prüfen, ob Zarathustra dem Leben selbst ins Herz gekrochen sei und dabei bis in seinen verborgensten Willen. Hierbei spielt also der verborgene Wille des Lebens, der wohl im *Willen zur Macht* zu vermuten sein wird, eine Rolle. Zuvor noch sollte geprüft werden, ob Zarathustra dem Leben selbst ins Herz gekrochen sei und dies bis in den Willen seiner Eingeweide. Abermals wird der Wille hier explizit genannt, in der ersten Fassung ist es jedoch nicht der verborgenste Wille des Lebens, sondern es stellt sich die Frage, ob Zarathustra in die Eingeweide des Willens gekrochen sei. Beide Varia-

9 Ebd., S. 147, Z. 32–33.

10 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 302. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 233 und das Quartheft Z I 3, S. 124.

11 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 302. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 233.

12 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 147, Z. 31–33.

nten enthalten allerdings die Überlegung, ob Zarathustra tief in den Willen eingedrungen sei, während er sich mit dem Lebendigen beschäftigte. Dies sollen die Weisesten prüfen, zumindest fordert Zarathustra sie hier dazu auf. Ob er tatsächlich erwartet, dass jene Weisen diese Prüfung vollziehen, ist nicht ganz einfach zu beantworten: Zwar wäre Zarathustra daran gelegen, dass sie dies täten, denn er will nicht blinde Jünger, die seine Worte unreflektiert annehmen und kopieren. Dass dies allerdings glückt, ist immer abhängig vom konkreten Anderen, insofern darf davon ausgegangen werden, dass Zarathustra sich eine solche Prüfung wünscht, sie aber nicht unbedingt erwartet: Er hat mittlerweile ausreichend Erfahrung auf seinem Untergang gesammelt, um zu wissen, dass er noch lange nicht auf emanzipierte Individuen wird treffen können, die ihm eigenständig und reflektiert begegnen könnten.

Dass Nietzsche sich hier dafür entscheidet, denn Willen in dieser Passage außen vor zu lassen, kommt dem Herzen zugute: Das Herz ist Symbol des Lebens; es wird hier auch explizit erwähnt als Herz des Lebens. Zudem ist das Herz Kern einer Sache, u. a. auch Kern Zarathustras, wenn man seine Ansprache an das eigene Herz bedenkt. Zarathustra befindet sich somit direkt im Lebendigen, inmitten des Pulsschlags, in dem Organ, das den Kreislauf initiiert und Teil des Kreislaufes ist. Doch bleibt der Wille hier, obschon er nicht explizit erwähnt ist, nicht außen vor, denn Zarathustra fordert dazu auf, zu prüfen, ob er bis in die Wurzeln des Herzens des Lebens kroch. Jene Wurzeln betreffen den Willen, dies ergibt sich spätestens aus dem folgenden Satz: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.«¹³ Zarathustra wird hier allenfalls im Text der Druckversion weniger deutlich bzgl. des Willens, doch bleibt der Wille trotzdem Wurzel dieses Textabschnittes, auch wenn er nicht mehr als verborgenster Wille des Lebens oder als Wille der Eingeweide des Lebens bezeichnet wird. Bei den Eingeweiden ließe sich nun noch eine verstärkte Emotionalität vermuten, wenn auf das Bauchgefühl abgestellt wird, schließlich befinden sich die Eingeweide im Bauch. Es geht hierbei also um einen schier triebhaften Willen, der nicht durch die Rationalität gefiltert worden ist. Doch auch das Herz bedeutet noch lange nicht, dass der Verstand die Herrschaft übernommen hat. Allerdings befindet sich das Herz doch bereits eine Stufe weiter als die Untiefen der Eingeweide, in denen es grummelt, verlangt und giert. Das Herz ist verknüpft mit Mut, mit einer gewissen Besonnenheit, die nicht gleichzusetzen ist mit einer emotional unterkühlten Entscheidung der Vernunft. *Mit Hand und Herz* agiert derjenige, der nicht lange zaudert und zögert; derjenige, der erkennt, wie und wann zu handeln ist, der ein Gefühl hierfür aufweist, ohne gänzlich in den Wirren der Irrationalität gefangen zu sein. Trotzdem ist das Herz – anders als der Kopf – noch nicht vollkommen rationalisiert; es fühlt, es ist intuitiv und empfindsam. Insofern lässt Nietzsche Zarathustra nun, da es sich nicht mehr um den Willen der Eingeweide des Lebens geht, sondern um die Wurzel des Herzens des Lebens, die wiederum im Willen liegen, von einer weniger tiefen, brodelnden Sphäre ausgehen: Zarathustra verlässt die Ebene der Eingeweide und spricht an dieser Stelle vom über die Eingeweide erhabenen Herzen.

Außerdem fällt aus dieser Passage der Aspekt der Verborgenheit heraus, doch diese Änderung bedeutet nicht zugleich, dass jener Aspekt gänzlich in der Rede fehle, denn Zara-

13 Ebd., S. 147–148.

thustra wird sich später noch zur verborgenen Liebe äußern und über verschwiegene Wahrheiten sprechen.¹⁴ Das Element des Obskuren ist also noch zugegen, wenn auch nicht konkret in dieser Textpassage; wobei das Verb *kriechen* sowie die Frage danach, ob die Wurzeln des Herzens erreicht seien, eine gewisse Verborgenheit implizit enthalten. Wurzeln befinden sich selten an der Oberfläche; in der Regel muss nach ihnen gegraben und geforscht werden. Nimmt man dieses Bild des Grabens eines Tunnels, tief in den Boden hinein sowie die schmalen Tunnel, die als Resultat des Grabens eng und dunkel entstehen, verbindet sich mit diesen versteckten Wurzeln in der Tiefe natürlich auch das Kriechen, denn wie anders wäre zu den Wurzeln vorzudringen?

Die nächste zu betrachtende Stelle, der eine Variante in der Reinschrift vorausgeht, findet sich erst eine Seite später. Dies betrifft die Seite 148 ab Zeile 33 bis Seite 149, Zeile 26 der *Kritischen Studienausgabe*. Hier geht eine längere erste Fassung der Reinschrift voraus, zudem findet sich hierzu auf derselben Seite eine Variante am unteren Rand. Die erste Fassung der Reinschrift enthält den Satz: *Also giebt es auch kein Gutes und Böses, das unvergänglich wäre: aus sich selber muß es sich immer wieder überwinden.*¹⁵ In der Druckfassung beginnt die entsprechende Stelle zunächst einmal mit der wörtlichen Rede und dann mit folgendem Inhalt: »Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ›Willen zum Dasein‹: diesen Willen — giebt es nicht!«¹⁶ Hier geht es zwar auch um etwas, das es nicht gibt, nämlich jenen spezifischen Willen, von welchem Zarathustra gerade spricht, doch die eigentliche Passage, die dem Satz der Reinschrift entspricht, findet sich im gedruckten Text erst einige Zeilen später: »Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre — das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.«¹⁷ Inhaltlich befindet sich diese Stelle im gedruckten Text zwar noch immer innerhalb dieser Passage, doch zeigt sich in den Bearbeitungsschritten ein verändertes Arrangement: Das Gute und Böse, welche es jeweils nicht gibt und welche sich immer wieder selbst überwinden müssen, werden im gedruckten Text anders eingebettet und betont. In der Reinschrift heißt es dann also weiter: *Mit euren Werthen übt ihr Gewalt, ihr Werthschätzenden: und dies ist euer Schaffens-Wille aus unterster verborgener Liebe.*¹⁸ Das Wort *unterster* ist allerdings gestrichen worden. Im Drucktext lautet die entsprechende Stelle: »Mit euren Werthen und Worten von Gut und Böse übt ihr Gewalt, ihr Werthschätzenden: und diess ist eure verborgene Liebe und eurer Seele Glänzen, Zittern und Überwallen.«¹⁹ Wir haben im Drucktext nochmals explizit die Werte Gut und Böse gesetzt, obschon diese im Satz zuvor bereits erwähnt worden sind, in der Reinschrift ist nur von den Werten der Wertschätzenden die Rede, mit welchen diese Gewalt ausüben; wobei auch in der Reinschrift u. a.

14 Vgl. ebd., S. 149.

15 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 302. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 233 und das Quartheft Z I 3, S. 122.

16 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 148, Z., 33–34.

17 Ebd., S. 149, Z. 10–12.

18 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 302. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 234 und das Quartheft Z I 3, S. 120.

19 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 149, Z. 13–14.

und Worten von gut und böse²⁰ zu lesen ist. Im Drucktext wird diese Gewaltanwendung mittels der Werte, die letztlich eine willkürliche Setzung darstellen, allerdings konkret auf Gut und Böse bezogen. Dafür tritt im Drucktext der Schaffens-Wille nicht mehr auf. Zarathustra sagt hier zwar auch noch, dass dies mit der verborgensten Liebe der Wertschätzenden zusammenhinge, den Schaffenswillen erwähnt er allerdings nicht mehr. Stattdessen spricht er nicht nur davon, dass diese Gewaltanwendung nicht nur die verborgene Liebe sei, sondern auch das Glänzen, Zittern und Überwallen der Seele. Nietzsche schreibt anschließend in der Reinschrift weiter: *Aber eine stärkere Gewalt wächst aus euren Werthen: da zerbricht die Eierschale,*²¹ wobei nach *Eierschale* schließende Anführungszeichen gesetzt sind. Auch der Text in der Druckfassung geht an dieser Stelle in Entsprechung der Reinschrift weiter, wobei im Drucktext zuvor einige Zeilen auftreten, die so in der Reinschrift nicht enthalten sind. Der Satz lautet im Drucktext: »Aber eine stärkere Gewalt wächst aus euren Werthen und eine neue Überwindung: an der zerbricht Ei und Eierschale.«²² Beide Passagen weisen bis zu dem Wort *Werthen* eine identische Struktur auf, im Drucktext wird ergänzt, dass nicht nur eine stärkere Gewalt aus jenen Werten bricht, sondern auch eine neue Überwindung, die auch in Anlehnung an den Titel der Rede verstanden werden muss. Zudem zerbricht nicht mehr nur die Eierschale, sondern an der neuen Überwindung und der stärkeren Gewalt zerbrechen sowohl Ei als auch Schale. Dies mag zunächst keinen entscheidenden Unterschied machen, doch ob lediglich die Hülle, eine Schale, zerbricht oder ob mit der Schale auch das Innere zerbricht, ist tatsächlich ein großer Unterschied. Bei einem rohen Ei mag das Zerbrechen der Schale grundsätzlich auch bedeuten, dass das Innere zerstört wird, schließlich wird das flüssige Ei von der Schale zusammengehalten. Allerdings spräche man dann wohl eher von einem Zerfließen des rohen Eis, nicht von einem Zerbrechen. Bei einem gekochten Ei wiederum ist die Zerstörung der Schale nicht zwangsläufig mit einem Zerbrechen des Inneren verbunden. Insofern geht Zarathustra im Drucktext also einen Schritt weiter als in der Reinschrift. In der Reinschrift noch wird die stärkere Gewalt lediglich die Eierschale bzw. die alten Eierschalen²³ zerbrechen. Im gedruckten Text zerbrechen sowohl Ei als auch Eierschale an der stärkeren Gewalt und an der neuen Überwindung: Nicht nur Äußerlichkeiten sind von der Veränderung, der Überwindung betroffen, sondern auch der innere Kern. Das Innere ist in dieser Rede ohnehin immer wieder Thema, man denke hierbei nur an die Wurzel des Herzens. Folglich ist es durchaus passend, den Text hier um das Ei zu ergänzen und somit auch den Inhalt als betroffenes Element explizit darzulegen.

In der Reinschrift geht es in jener ersten Fassung nun weiter mit: *Also, ihr Freunde, belehrte mich das Leben selber über sein Geheimniß: darum mußte ich zum Vernichter werden eures Guten und Bösen.*²⁴ Im Drucktext muss nun einige Zeilen nach oben zu-

20 Vgl. Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 234 und das Quartheft Z I 3, S. 120.

21 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 302. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 234 und das Quartheft Z I 3, S. 120.

22 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 149, Z. 16–17.

23 Vgl. Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 234 und das Quartheft Z I 3, S. 120.

24 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 302.

rück gegangen werden, damit die entsprechende Stelle gefunden werden kann: Nietzsche hat bei der Überarbeitung dieser Passage die Reihenfolge mancher Sequenz verändert und so liest sich bereits vor der soeben betrachteten Stelle: »Also lehrte mich einst das Leben: und daraus löse ich euch, ihr Weisesten, noch das Räthsel eures Herzens.«²⁵ Hieran wird sich dann erst anschließen, dass es kein Gutes und Böses gäbe, das unvergänglich sei. An Änderungen fällt hier, abgesehen von der veränderten Position im Text, auf, dass Zarathustra nicht mehr vom *Geheimnis*, sondern vom *Rätsel* spricht. Zwar handelt es sich bei beiden um etwas Verborgenes, doch dem Geheimnis haftet immer auch an, dass es Geheimnis bleiben will, während ein Rätsel zu lösen ist. Natürlich kann man Geheimnisse ebenfalls lüften, doch sind Rätsel eigentlich darauf angelegt, entschlüsselt zu werden, ein Geheimnis enthält diese Bereitschaft zur Offenbarung nicht unbedingt. In beiden Passagen ist es Zarathustra, der das Verborgene erfährt. Jedoch wird Zarathustra im gedruckten Text aktiver dargestellt: In der Reinschrift wird er vom Leben selbst belehrt, und zwar über das Geheimnis. Aufgrund dieser Belehrung wird er zum Vernichter des Guten und Bösen. Im Drucktext lehrt ihn zwar das Leben auch die Inhalte, die er zuvor schon in der Rede erwähnte, doch er löst selbst das Rätsel. Aus dieser Lehre kann er nun das Rätsel des Herzens der Weisesten aktiv und eigenständig lösen, er wird nicht darüber belehrt. Dass es sich hierbei auch um das Gute und Böse handelt bzw. um dessen Überwindung, ergibt sich im Drucktext dann insbesondere aus dem folgenden Satz. Die Rolle des Vernichters wiederum schreibt Zarathustra sich erst einige Zeilen später zu, dann heißt es: »Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen.«²⁶ Diese Vernichter-Sequenz schließt sich im Drucktext nun direkt der Eierschale an, folgt hier also wieder tendenziell der Reihenfolge der Sequenzen in der Reinschrift, jedoch unterbrochen durch eben jenen Satz, der in der Druckfassung vorgelagert ist.

Daran anschließend findet sich in der Reinschrift zunächst die Streichung: *Was euch gerecht hieß und gut und*, Nietzsche setzt dann jedoch ein mit *Reden wir nur diese Wahrheit heraus*, worauf wieder eine Streichung folgt, nämlich zunächst das Ausrufezeichen und dann: *Was liegt daran, ob wir selber an der Wahrheit zerbrechen!* Nicht gestrichen und damit anschließend an *Reden wir nur diese Wahrheit heraus* ist nach einem Komma zu lesen: *diese fürchterliche*. Erneut folgt eine Streichung, und zwar ist der Doppelpunkt im Anschluss gestrichen, ebenso die beiden Wörter *und mag*, wodurch der Satz nun mit einem Ausrufezeichen endet. Anschließend setzt ein neuer Satz ein, und zwar: *Mag doch die Welt an – der Wahrheit zerbrechen!* Hierauf gestrichen ist: *und in Stücke gehen!* Es folgt ein Gedankenstrich, dann abermals eine Streichung: *daß einst sich der Wahrheit*. Nietzsche schreibt stattdessen: *Daß eine neue Welt sich baue, – die Welt der Wahrheit!*²⁷ In der Druckfassung findet sich ein etwas prägnanter formulierter Abschnitt,

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 234 und das Quartheft Z I 3, S. 120.

25 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 149, Z. 8–9.

26 Ebd., S. 149, Z. 18–19.

27 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 302.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 234 und das Quartheft Z I 3, S. 120.

der darüber hinaus noch die Giftigkeit der verschwiegenen Wahrheiten enthält und mit einer Überlegung zum höchsten Bösen einsetzt:

»Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische. — Reden wir nur davon, ihr Weisesten, ob es gleich schlimm ist. Schweigen ist schlimmer; alle verschwiegenen Wahrheiten sind giftig.
Und mag doch Alles zerbrechen, was an unseren Wahrheiten zerbrechen — kann! Manches Haus giebt es noch zu bauen!«²⁸

Zarathustra geht hier einen Schritt aus dem großen Ganzen zurück, denn wer eine neue Welt bauen will, der hat üblicherweise etwas Allumfassendes im Sinne; wenn er nun sagt, manches Haus gebe es noch zu bauen, so konzentriert er sich auf die einzelnen, individuellen Schöpferakte, nicht auf eine überdimensionierte Welt der Wahrheit. Wie in der Reinschrift, so ist hier auch das Zerbrechen und Zerstören deutlich zu erkennen, doch setzt er hier nochmals ein mit dem Guten und Bösen, nämlich dass das höchste Böse auch zur höchsten Güte gehöre: Wenn nämlich alte Werte zerschlagen werden, um neue zu bauen, um sich zu überwinden, um das Leben lebendig zu erhalten, dann ist jenes Böse kein absolut Böses, sondern aus der Zerstörung kann wieder etwas entstehen. Zudem enthält der Drucktext den Anderen als Notwendigkeit zum Gelingen der Überwindung, denn Zarathustra fordert, zu reden. Schweigen nämlich sei schlimmer, da alle verschwiegenen Wahrheiten giftig seien: Die Kommunikation, das Reden, das Diskutieren sind wichtige Elemente auch in einer Rede, die unter dem Titel *Von der Selbst-Überwindung* steht. Ließ der Titel anfangs noch die Überlegung zu, hier ginge es um eine Überwindung, die stets an das einzelne Selbst gebunden wäre, also eine Überwindung, die jeder alleine und isoliert für sich vollziehen müsste, so findet sich hier am Ende der Rede die Kommunikation. Wenn Zarathustra mit den Weisesten, deren Werte er zerstören will, reden möchte, so heißt dies auch, dass er bereit ist, sich mit dem Anderen auseinanderzusetzen, mit diesem zu streiten und neue Werte zu etablieren. Jeder Wert, der besteht, entsteht aus einer Konvention. Ein Wert ist nichts, das ohne Konventionen bestünde, es bedarf der Rede, der Gegenrede und möglicherweise auch der Revolution, um einen Wert zu etablieren. Wobei eine Revolution immer auch bedeutet, dass durch das Zerschlagen alter Werte etwas Neues und Besseres entstehen soll. Ob dieses auch immer besser ist, ist eine gänzlich andere Frage.

Die Variante der Reinschrift zu dieser Stelle lautet wie folgt: *Mag die Welt doch zerbrechen an unseren Wahrheiten! – so giebt es eine neue Welt zu schaffen!* Nach einem Zeilenumbruch geht es dann weiter mit *Denn*, und der Streichung *meine Freunde*, auf die Streichung heißt es dann: *wenn die Wahrheit sich nicht die Welt neu bauen will – was liegt auch an der Wahrheit!*²⁹ In dieser Sequenz ist noch sehr deutlich enthalten, dass auch die Wahrheit selbst sich überwinden und Neues erschaffen wollen muss, um eine Bedeutung zu haben. Wenn nämlich die Wahrheit selbst wiederum als statisches, immerwährendes Gut existieren wollte, widerspräche sie dem zuvor Gesagten: Es kann nichts

28 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 149, Z. 20–26.

29 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 302.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari,azzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, S. 234 und das Quartheft Z I 3, S. 120.

Absolutes geben, alles muss immer und immer und immer wieder in Frage gestellt werden, alles unterliegt der permanenten Nichtung, solange es lebendig ist. Jedoch handelt es sich hierbei um keine nihilistische Nichtung, es geht nicht darum, alles in Frage zu stellen, zu negieren, um dann in diesem Zustand zu verharren: Aus der Nichtung folgt wiederum eine Bewegung, ein schöpferischer Akt, eine Veränderung, eine Entwicklung, wobei dies nicht zwangsläufig bedeuten muss, dass diese Entwicklung eine ideal-lineare wäre. Es sind durchaus Rückschritte denkbar; wichtig bleibt jedoch stets, dass diese Bewegung zwischen Zerschlagen und Kreieren vollführt wird, dass die Bewegung ausgeführt wird und nicht der Stillstand als erstrebenswertes Ziel gesetzt wird.

In dieser hier bereits betrachteten Passage findet sich im Großoktavheft Z I 4 aus dem Sommer 1883 eine entsprechende Stelle; dort ist bereits vom Glänzen und Zittern der Seele die Rede, welche im Drucktext abermals aufgegriffen werden. Hierbei geht es um die Zeilen 13 bis 15 der Seite 149 in der *Kritischen Studienausgabe*. Die Notiz lautet: »Nicht Grund und Zweck deines Handelns machte dein Handeln gut: sondern daß dabei deine Seele zittert und glänzt und überwallt.«³⁰ Hier ist noch die Tätigkeit der Seele betont, da Nietzsche Verben verwendet, wohingegen diese Verben im Drucktext substantiviert erscheinen und insofern als Eigenschaften der Seele verstanden werden können. Damit ist nicht länger die produktive Tätigkeit der Seele im Mittelpunkt, sondern das Glänzen, Zittern und Überwallen sind ihr zu eigen.

Darüber hinaus geht es in der Notiz von 1883 darum, dass weder Grund noch Zweck des Handels das Handeln als gut definieren, sondern eben die tätige Seele, die glänzt, zittert und überwallt, während gehandelt wird, das Handeln als gut erscheinen lässt. Im Drucktext hingegen wird das Glänzen, Zittern und Überwallen der Seele mit der verborgenen Liebe verbunden, welche wiederum in der Gewalt besteht, die mittels den Werten und Worten von Gut und Böse ausgeübt werde. Mit diesem Gedanken ist der Leser allerdings wieder auf weitere Werke verwiesen, nämlich auf *Jenseits von Gut und Böse* sowie auf *Zur Genealogie der Moral*. Dort findet sich dann auch die Genese jener Werte, bzw. die von Nietzsche postulierte Entwicklung dieser Werte. In diesem Zusammenhang tritt jedoch auch wieder die Willkür der sprachlichen Setzungsmacht oder auch -gewalt auf. Denn bei der Etablierung dieser Werte geht es nicht zuletzt auch darum, dass die Herdenmenschen die ursprünglichen Betrachtungsweisen von *gut* und *schlecht* in einem reaktionären Akt als *gut* und *böse* definieren, wobei das ursprüngliche *Gut* zum sekundären *Bösen* wird und das einstmalige *Schlecht* zum *Guten*.³¹ Die Passage aus dem Drucktext enthält also eine weitläufigere Verweisstruktur als jene der Notiz in Z I 4; wobei sich die Willkür von Gut und Böse bereits aus den vorangehenden Sätzen ergibt, schließlich heißt es dort: »Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich

30 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 13 [1]* (KSA 10), S. 418.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Erster Halbband: Nachgelassene Fragmente Juli 1882–Winter 1883–1884* (KGW VII/4/1), S. 234.

Vgl. außerdem Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 595 und das Großoktavheft Z I 4, S. 231.

31 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«* (KSA 5), S. 257–289, insbesondere S. 259–262 und S. 270–274.

wäre — das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.«³² Hier ist also der produktive, der schöpferische Akt bzgl. der Werte vorgezeichnet; Werte sind, das zeigt auch die spätere Moralanalyse Nietzsches nach *Also sprach Zarathustra*, keine statisch vorgegebenen, festen Seinsweisen, sie müssen entwickelt, entworfen, überwunden, verworfen und etabliert werden, um anschließend wieder mit neuen Setzungen zu ringen.

Insofern zeigt *Von der Selbst-Ueberwindung* recht anschaulich den strukturellen Gedanken der menschlichen Existenz, nämlich der permanenten Nichtung und unaufhörlichen Neuschaffung. Wenn uns dies als menschliche Augenblickswesen beschreibt, dann ist diese Struktur unserer Existenz auch die Grundlage für die Begegnung mit einem Anderen. Wir müssen folglich den Anderen ebenso wie uns selbst überwinden, um dann wiederum die Einsamkeit abermals zu überwinden. Die Gestaltung unseres Seins ist eine ambivalente, dennoch kann es in dieser Ambivalenz, wenn den Strömungen gefolgt wird, die Bewegung nicht gewaltsam zu verhindern versucht wird, eine authentische, eine individuelle Existenz möglich werden, die nicht in ihrer Zerrissenheit leidend vergehen muss. In diesem Sinne kann auch der Schluss des Drucktextes gedeutet werden: »Und mag doch Alles zerbrechen, was an unseren Wahrheiten zerbrechen — kann! Manches Haus giebt es noch zu bauen!«³³ In all der Zerstörung, in jedweder Vernichtung findet sich der optimistische Ansatz des Aufbaus, der Kreation. Es wäre ein Trugschluss, zu glauben, den Augenblick konservieren zu können. All unsere Werke, unsere Worte, unsere Wahrheiten und Werte sind höchst fragile Gebilde, die keiner Ewigkeit standhalten werden und so darf letztlich nur eines nicht erstarren: Der Prozess des Schaffens.

In der Reinschrift lautet diese Passage der Rede etwas anders. An Zeile 24 des Drucktextes schließt sich zunächst eine Sequenz an, die wieder gestrichen worden ist, nämlich: »All eure Heimlichkeiten muß ich an's Licht bringen: entkleiden will ich eure verummten W.«,³⁴ wobei *W.* vom Herausgeber des Kommentars in der *Kritischen Studienausgabe* zu *Werthe* ergänzt worden ist; in der Reinschrift findet sich nur der Buchstabe. Dort geht es dann ungestrichen folgendermaßen weiter:

»Laßt mir nun entgelten, daß ich den Mantel von euren Heimlichkeiten ziehe. / Wahrlich, ich sah euch nackt: was ist mir noch euer Gutes und Böses! / Ob die Wahrheit euch nützt oder schadet – was gehts mich an! / Laßt uns eine Welt neu schaffen, der die Wahrheit nützt. / Mag die Welt zerbrechen an meinen Wahrheiten – – –«³⁵

In der Reinschrift ist also noch zu erkennen, dass Zarathustra sich auch explizit als derjenige bezeichnen möchte, der die Werte entlarvt, weil der die Heimlichkeiten nackt sah. In der Druckversion integriert er sich eher in die Sphäre des Anderen, denn dort spricht

32 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 149.

33 Ebd., S. 149.

34 Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 235 und das Quartheft Z I 3, S. 121.

Vgl. auch Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 302.

35 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 302.

Vgl. ebenfalls zur ausführlichen Entwicklung dieser Passage Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 235 und das Quartheft Z I 3, S. 121.

er von *unseren Wahrheiten*. Es ist nicht die Welt, welche er noch in der Reinschrift an seinen Wahrheiten zerbrechen lassen will. Das Tun Zarathustras hat sich nicht geändert: Er ist sowohl in der Reinschrift als auch im Drucktext derjenige, der diese Heimlichkeiten, die Farce der statischen Werte und der starren Existenz aufdeckt, aber er hebt dies in seiner Rede nicht mehr hervor. Damit hat Nietzsche seine Figur etwas dezenter gestaltet, ihre Rolle wird subtiler angelegt. Außerdem wird Zarathustra dadurch näher an den Menschen gerückt: Es ist letztlich auch Zarathustras Wahrheit und seine Werte, die zerbrechen müssen. Er ist ebenso dem Prozess des Werdens, der Nichtung und der Neuschaffung unterworfen. Es kann also nicht sein, dass er eine ewige Wahrheit in den Händen hält, welche die Welt zerbrechen könnte.

3.2 Der Text und seine Bedeutung für die Begegnung mit dem Anderen

Wichtig ist diese Rede für die Frage nach dem Anderen und der daran anschließenden Frage nach der Möglichkeit der Begegnung mit einem Anderen deshalb, weil Nietzsche seine Figur Zarathustra hier strukturelle Aussagen über die Existenz aufstellen lässt. So findet sich hier der *Wille zur Macht* als ganzer Wille.¹ Damit ist zunächst einmal *Wille*, also auch das Wollen, das Begehren, das Verlangen als Triebfeder bezeichnet. Außerdem spricht Zarathustra vom Fluss des Werdens, auf welchen die Weisesten, zu welchen er spricht, den eigenen Willen und die eigenen Werte setzen.² Hieraus ergibt sich nun, dass jener Fluss des Werdens die Struktur unserer Existenz markiert und der Wille wiederum auf dieser Struktur agiert; möglicherweise auch, indem er versucht ist, statische Bauten auf dem fließenden Fluss zu errichten: Ein Unterfangen, das schnell als zum Scheitern verurteilt erkannt werden kann. Wobei Zarathustra die Gefährlichkeit nun nicht im Fluss sieht, sondern im Willen selbst:³ Der Fluss mag ein Schiff verschlingen, jedoch ist es der Wille, der etwas auf diesen Fluss setzte, insofern stellt sich die Frage, ob nicht der Wille, indem er etwas schuf, das vom Fluss zerstört werden kann, die Gefahr erst setzte. Allerdings muss hier auch beachtet werden, dass Zarathustra, wie Niemeyer aufzeigt, zwei unterschiedliche Ausprägungen des *Willens zur Macht* illustriert: Einerseits geht es um eine dekadente Variante dieses Willens, die er auch als *Willen zur Wahrheit* bezeichnet und die lediglich dazu dienen soll, alles Seiende zu denken. Hierbei werde der Fluss des Werdens lediglich noch als Transportmittel des statischen Nachens genutzt.⁴ Doch, dies verfolgt Niemeyer nun nicht weiter, für den Nachen bleibt das Werden, welches nur scheinbar keine Chance hat, wird sich auf das statisch Seiende konzentriert, eine fortwährende Gefahr: Wer auf den fließenden Fluss einen Nachen setzt, muss mit dessen Kentern oder sogar mit dessen Untergang rechnen.

Die nicht-dekadente Variante des *Willens zur Macht* sei nun diejenige, die Zarathustra vertritt, hierbei gehe es um den Lebenswillen.⁵ Daher sei nun an dieser Stelle zunächst Zarathustras Suche nach dem Lebendigen gefolgt. Allerdings ist auch zu bedenken, dass der *Wille zur Wahrheit* durchaus in die Sphäre des Werdens vorzudringen vermag: Sobald sich hier nämlich die Bereitschaft zeigt, die eigene Vergänglichkeit zu akzeptie-

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 146.

2 Vgl. ebd., S. 146.

3 Vgl. ebd., S. 147.

4 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 52–53.

5 Vgl. ebd., S. 53.

ren, den Nachen lediglich als temporäres Gebilde auf dem Fluss anzuerkennen, wird das Werden nicht mehr von der Illusion eines statischen Seins verdeckt. Doch zunächst zum Lebendigen; hierzu sagt Zarathustra:

»Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes. / Und diess ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art. / Diess aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen.«⁶

Nach all dem bislang Interpretierten kann durchaus behauptet werden, dass ein folgsamer Gehorsam nicht dem Ideal Zarathustras entsprechen kann. Befehlen hingegen erfordert schon eher eine gewisse Kreativität, wobei es hier sicherlich auch Befehlende gibt, die bei genauerer Betrachtung eher als Gehorchende agieren, doch dies sei nun nicht näher erläutert. Insofern ist das gehorchende Lebendige wohl kaum als Ideal Zarathustras zu behaupten. Er fragt sich daher auch, wie es dazu kommt, dass das Leben gehorche und befehle und befehlend noch Gehorsam übe,⁷ dabei kommt er zu folgendem Schluss: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.«⁸ Der Kern der Existenz, des Lebens, scheint also in diesem *Willen zur Macht* zu liegen. Zarathustras Sicht kann also mit der hier bereits angedeuteten flüchtigen Existenz, der fließenden Nichtung, der ständigen Neuschaffung in Verbindung gesetzt werden. Die fliehende Seinsweise, die Sartre darlegt, ist auch hier enthalten, die Ambivalenzen, die das Lebendige in sich trägt sind im Text deutlich niedergeschrieben; so lässt Zarathustra zunächst wissen, dass das Leben selbst ihm dieses Geheimnis verriet: »[...] ich [das Leben, M. B.] bin das, was sich immer selbst überwinden muss.«⁹ Weiter lässt das Leben wissen, dass es lieber noch untergehe, als dass es dem einen absage und so opfere es Leben um Macht. Es müsse Kampf sein und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch; und was es auch schüfe und wie sehr es dies Geschaffene auch liebe, es müsse bald schon diesem wieder Gegner sein und ebenso Gegner seiner Liebe, weil es der Wille so wolle.¹⁰ Das Leben kann nicht gefasst werden; wenn es überhaupt etwas ist, dann sein Widerspruch, seine Ambivalenz, der Kampf. Zwischen Hunger und Sättigung wird es nie verharren können, sondern immer hin und hergezogen werden; es enthält seine Sehnsüchte, die an ihm reißen, seine Liebe und seinen Hass. So erklärt sich bereits in dieser Struktur des Lebens, dass auch die Freundschaft, welche im ersten Teil analysiert worden ist, nicht aus heiterem Sonnenschein bestehen kann. Freundschaft bedarf der Feindschaft, um dem Individuum in der Struktur seiner Existenz bei der fortwährenden Überwindung und Nichtung behilflich sein zu können.

Auch Niemeyer konstatiert in seiner kurzen Analyse dieser Rede, dass es in dieser Rede darum gehe, das Werden zu etablieren, und zwar ohne dieses zugleich wieder in eine allgemeingültige Form zu bringen, die überall akzeptabel erschiene.¹¹ Weshalb es nun

6 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 147.

7 Vgl. ebd., S. 147.

8 Ebd., S. 147–148.

9 Ebd., S. 148.

10 Vgl. ebd., S. 148.

11 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 53.

aber nicht ausreichend erscheint, vom *Willen zum Leben* zu sprechen, sondern es des *Willens zur Macht* bedarf, erläutert er folgendermaßen: Es bedürfe beider Willen, der *Wille zur Wahrheit* dient dazu, überhaupt erst die aktuellen Herrschaftsverhältnisse reflektiert zu betrachten, wodurch erst erkannt werden kann, dass das Sein über das Werden gesetzt worden ist.¹² Dann erst könne der *Wille zur Macht* – als Wille, das Leben in seiner Vielfalt zu rehabilitieren – ohne Ideologieverdacht Geltung erlangen.¹³ Denn Zarathustra will gerade nicht eine neue statische Behauptung aufstellen, da er andernfalls den gleichen Fehler beginge wie all die Weisen, die er hier anspricht. Deshalb ist auch die Änderung zur Reinschrift so entscheidend: Zarathustra spricht nicht mehr von seiner Weisheit, an der die Welt zerbrechen mag. Die Wahrheiten selbst müssen ebenso zerbrechen, um abermals etwas Neues zu bauen. Zarathustra integriert sich, wie bereits gesagt worden ist, in den Kreis der Anderen. Für ihn gilt die Nichtung ebenso wie für alle Anderen; jedoch eben keine nihilistisch-pessimistische Nichtung, sondern eine, derer sich ein neuer Aufgang anschließt; ein neuer Zyklus wird gestartet, eine Verwandlung initiiert, die sich, sofern das jeweilige Individuum zur fortwährenden Selbstüberwindung bereit ist, immer wieder vollziehen wird, solange das Leben lebendig ist. Leben bedeutet, Veränderung, Verwandlung und birgt kaum einen Platz für konservierende Vorhaben. Als Augenblickswesen sind wir kaum zu greifen, nur einen Wimpernschlag dauert der Moment, in dem wir möglicherweise sind, was wir sind, ehe wir bereits wieder weiter über uns hinaus sind. In dieser Seinsstruktur, die vielmehr eine Werdensstruktur enthält, entfalten sich dann auch die Beziehungen und Begegnungen zu einem Anderen, der analog zu uns ebenso flüchtig und werdend ist wie wir selbst. Wenn wir uns also selbst gar nicht konservieren und fassen können, wieso sollten wir uns dann mit Sartre danach sehnen, den Anderen auf diese Weise zu besitzen? Zumal es ohnehin fragwürdig ist, ob es ein *An-sich-sein* des Menschen überhaupt geben kann, denn dem Anderen mag zwar eine objektive Seite meiner Existenz erscheinen, allerdings ist diese in Abhängigkeit zu dessen *Für-sich-sein* zu setzen und darüber hinaus auch nie lange identisch mit meinem werdenden, lebendigen Sein. Wenn also diese Struktur vom Individuum nicht abgelehnt wird, dann besteht kein Bedarf, den Blick des Anderen zu besitzen, um das eigene *An-sich-sein* zu erobern, denn das Ziel ist dann nicht, ein erstarrtes Urteil über das eigene Sein mit dem Blick eines Anderen wieder zu besitzen, sondern die stetige Selbstüberwindung.

4 Die Übergangsreden vom zweiten zum dritten Teil: *Die stillste Stunde* und *Der Wanderer*

Wie schon bei der Betrachtung der Übergangsreden des ersten und des zweiten Teils geht es an dieser Stelle nicht in erster Linie darum, eine detaillierte Textanalyse aufzustellen, sondern um mögliche Veränderungen in Zarathustras Haltung bzgl. des Anderen. Hierbei steht auch die Frage im Raum, ob sich der Rückzug vom Anderen bereits gegen Ende des zweiten Teils ankündigt. Insgesamt muss für den zweiten Teil festgehalten werden, dass Zarathustra sich wie im ersten Teil aktiv um den Anderen bemüht. Wenn nun in seiner letzten Rede seine stillste Stunde, so lautet der Name seiner furchtbaren Herrin,

¹² Vgl. ebd., S. 54.

¹³ Vgl. ebd., S. 54.

zu ihm spricht,¹ ist zu überlegen, ob sich hier seine Haltung schon ändert? Und wie fällt Zarathustras erneuter Gang zu den Menschen zu Beginn des dritten Teils aus? Natürlich zieht Zarathustra sich auch am Ende des ersten Teils bereits vom Anderen zurück, sucht er doch wieder die Einsamkeit des Gebirges auf. Doch es stellt sich immer auch die Frage, unter welchen Voraussetzungen ein solcher Rückzug erfolgt. Im Verlaufe dieser Interpretation wurde Nehamas bzgl. des Schnittes, welcher sich zwischen dem zweiten und dem dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* vollzieht, zugestimmt: In den ersten beiden Teilen ist Zarathustra sichtlich am Anderen interessiert, im dritten Teil beginnt er, sich in eine Innerlichkeit zurückzuziehen, so heißt es in *Der Wanderer* auch: »Es kehrt nur zurück, es kommt endlich heim — mein eigen Selbst, und was von ihm lange in der Fremde war und zerstreut unter alle Dinge und Zufälle.«² Zarathustra wendet sich mehr seinem *Für-sich-sein* zu, dennoch kann daraus nicht geschlossen werden, der Andere sei damit irrelevant geworden. Denn es besteht die Notwendigkeit, ohne Hintergedanken *für-sich-sein* zu können, um die Möglichkeit zu haben, dem Anderen jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen. Demnach kann auch eine Abkehr vom Anderen nicht gleichbedeutend sein mit einem Desinteresse an diesem.

4.1 Die stillste Stunde

Bereits der Titel lässt die tendenzielle Wendung nach innen vermuten: Eine stillste Stunde impliziert Ruhe, Schweigen, Einkehr und auch Einsamkeit, denn in einer solchen stillsten Stunde findet gerade keine Kommunikation statt, es fallen keine Worte, es gestikulieren keine Hände, es dringen keine Geräusche des Anderen in die stillste Stunde. Auch die Isolation, ob nun gewollt oder nicht, das Abschotten von der übrigen Existenz scheint in diesem Ausdruck enthalten zu sein. Zudem setzt Nietzsche hier nicht einfach eine *stille Stunde*, sondern er wählt den Superlativ, d. h. eigentlich kann keine stillere Stunde auf die stillste Stunde folgen. Wobei die Steigerungsfähigkeit des Adjektivs *still* semantisch grundsätzlich zu überdenken ist, denn wenn jemand oder etwas still ist, gibt dieser bzw. dieses bereits keinen Laut, kein Geräusch von sich. Wie also soll diese Stille noch stiller werden? Im Gegensatz zu *ruhig* enthält *still* nicht noch den Aspekt eines abgemilderten Geräusches: Wer ruhig spricht, spricht gedämpft, langsam, gelassen, leiser etc.; *still sprechen* funktioniert nicht auf diese Weise. Allenfalls könnte hier ein stilles Sprechen in der geräuschlosen Gebärdensprache behauptet werden, nicht jedoch das übliche verbale Sprechen mittels der menschlichen Stimme. Die Stille ist geräuschlos, was ist dann die stillere Stille? Und was bedeutet die stillste Stille? Offenbar kann es bei der Verwendung dieser Steigerung nicht bloß um die äußere Geräuschkulisse gehen. Dann nämlich wäre der Superlativ *stillste* schlichtweg obsolet, schließlich ist eine geräuschfreie Stunde immer ganz und gar geräuschfrei; es gibt hier keine graduellen Unterschiede. Ginge es also lediglich um die Geräusche, so müsste sich die Formulierung doch eher um das Wort *ruhig* ranken, da es hier diese Nuancierungen gibt. Auch die Wortbedeutungen weisen auf, dass *still* die Abwesenheit von etwas bezeichnet: Hinsichtlich der Bewegung trägt *still* die Bedeutung ›ohne Bewegung‹, die zweite Bedeutung lautet ›ohne Geräusch‹, wobei zwar auch ›ruhig‹ aufgeführt wird, allerdings zeigen die in

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 187.

2 Ebd., S. 193.

Pauls aufgeführten Beispiele, dass es sich hier um *ruhig* im Sinne eines beendeten Sprechens handelt, nicht um ein leiseres, gedämpfteres oder abgemildertes Weitersprechen.¹ Entscheidend ist hier vielmehr die Wortbedeutung, welche sich auf geistige Vorgänge bezieht, hier bezeichnet *still* nämlich ›in sich gekehrt, andächtig‹.² Diesbezüglich ergibt auch die Steigerung des Adjektivs *still* Sinn: Zarathustras furchtbare Herrin, die stillste Stunde, ist also jene Stunde, in welcher er in der größtmöglichen Weise in sich gekehrt ist. Die stillste Stunde wird innerhalb der Rede auch als furchtbare Herrin bezeichnet; die Abkehr vom Anderen ist somit nicht gleichzeitig auch eine freudige Einkehr ins Innerste. In dieser letzten Rede des zweiten Teils von *Also sprach Zarathustra* wird die Ambivalenz, die in Zarathustra herrscht, erneut greifbar.

Dass es sich bei der stillsten Stunde weiterhin nicht um bloßes Schweigen und eine Geräuschlosigkeit handeln kann, zeigt sich auch im Ablauf der Rede; Zarathustra ist im Gespräch mit seiner stillsten Stunde und er berichtet seinen Freunden über dieses Gespräch, so ist gegen Ende der Rede zu lesen: »— Nun höret ihr Alles, und warum ich in meine Einsamkeit zurück muss. Nichts verschwieg ich euch, meine Freunde.«³ Die Kommunikation und Interaktion ist nicht abgebrochen, doch Zarathustra befindet sich gerade in einer Selbstauseinandersetzung, die allem Anschein nach sehr tiefgreifend ist. Zarathustra schildert seinen Freunden, was ihm geschah, er berichtet ihnen von seiner inneren Auseinandersetzung; die Rede wird mit den Worten »Was geschah mir, meine Freunde? Ihr seht mich verstört, fortgetrieben, unwillig-folgsam, bereit zu gehen — ach, von euch fortzugehen!«⁴ eingeleitet. Aus beiden zitierten Textstellen ergibt sich ein gewisser Zwang zur Einsamkeit. Zarathustra *muss* in seine Einsamkeit zurück, er wird fortgetrieben und folgt nur unwillig, bedauert gar mit einem Ach das Fortgehen von seinen Freunden. Daher kann nicht behauptet werden, Zarathustra sei an dieser Stelle des Anderen überdrüssig geworden. Auch geht er nicht aufgrund einer Enttäuschung durch den Anderen in seine Einsamkeit zurück; er muss diesen Schritt gehen, wenn er möchte, dass die Vermittlung und die Begegnung gelingen kann. Denn auch er ist noch längst nicht am Ende seiner Entwicklung, wobei ein solches Ende im Hinblick auf das stetige Werden ohnehin nicht in Sicht sein kann. So sagt die stillste Stunde zu ihm: »Oh Zarathustra, deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte! So musst du wieder in die Einsamkeit: denn du sollst noch mürbe werden.«⁵ Deshalb muss Zarathustra also ein Mal noch in seine Einsamkeit, obwohl er dieses Mal als unlustiger Bär zurück in seine Höhle geht.⁶ Der Kampf, der in Zarathustra tobt, ist ein vielschichtiger. So geht es einerseits auch darum, die Scham zu verlieren, denn noch gibt Zarathustra zu, sich zu schämen, woraufhin die stillste Stunde ohne Stimme erwidert, er müsse noch Kind werden und ohne Scham.⁷ Diese Erwidern stellt darauf ab, vom Anderen unabhängig zu werden, sich der eigenen Existenz eben gerade nicht zu schämen, da Scham immer auch den Anderen und dessen Urteil auf das eigene Selbst enthält. Andererseits ringt

1 Vgl. *still* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 967.

2 Vgl. ebd., S. 967.

3 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 190.

4 Ebd., S. 187.

5 Ebd., S. 189–190.

6 Vgl. ebd., S. 187.

7 Vgl. ebd., S. 189.

Zarathustra mit sich, da er den Anderen, vom dem er sich emanzipieren muss, noch immer nicht erreicht hat: »»Noch versetzte mein Wort keine Berge, und was ich redete, erreichte die Menschen nicht. Ich gieng wohl zu den Menschen, aber noch langte ich nicht bei ihnen an.«⁸ Noch im Sommer 1883, im Quartheft Z I 3, notiert Nietzsche diese Überlegung drastischer: »Ein Einsamer sprach: ›ich gieng wohl zu den Menschen, aber ich langte niemals an!‹«⁹ In *Also sprach Zarathustra* enthält die Formulierung die Möglichkeit, dass Zarathustra irgendwann bei den Menschen anlangt, denn er spricht davon, sie noch [nicht] erreicht zu haben. In Z I 3 findet sich das Wort *niamals*, welches eher darauf hinweist, dass die Möglichkeit für den Einsamen, die Menschen zu erreichen, nicht vorliegt. In der gedruckten Fassung scheint die Möglichkeit, den Anderen zu erreichen und ihm zu begegnen in der Ferne sichtbar zu sein. Zarathustra befindet sich bzgl. des Anderen aus eigener Sicht in der Situation, diesen *noch nicht* erreicht zu haben; d. h. er sieht sich nicht in einer Situation, die ein *Niamals* enthält.

In *Die stillste Stunde* erfährt der Leser auch, dass Zarathustra eigentlich das Wissen in sich trägt, sich aber weigert, sein Wort auszusprechen.¹⁰ Etwas später ist im Text zu lesen, dass Zarathustra, der seinen eigenen Weg fand und ging, mit dem Spott der Anderen hadert, wobei er hier zugleich auch mit der Frage konfrontiert wird, was ihm am Spott der Anderen liege.¹¹ Es ist Zarathustra noch nicht geglückt, den eigenen Weg auf eine Weise zu gehen, die ihn nicht einschränkt, nichts zurückhalten lässt. Er ringt noch immer mit sich und um die Anerkennung des Anderen. Deshalb ist es für ihn auch notwendig, sich eben aus dieser interaktiven Sphäre abermals zurückzuziehen, obwohl er am Ende der Rede sagt: »Ach meine Freunde! Ich hätte euch noch Etwas zu sagen, ich hätte euch noch Etwas zu geben! Warum gebe ich es nicht? Bin ich denn geizig?«¹² Sein Kommunikationsversuch, dies wird hier deutlich, ist längst noch nicht abgeschlossen, es gibt noch Worte zu sagen, es gibt noch etwas zu geben, doch noch ist Zarathustra nicht soweit, dies zu entäußern; vielleicht auch deshalb nicht, weil die Anderen ebenso wenig so weit sind, als Empfänger zu aufzutreten. In der Reinschrift ist diese Stelle nicht nur auf ein Etwas ausgelegt, sondern Zarathustra verwendet das Wort *Alles*: »Ach meine Freunde! Bin ich denn geizig? Noch habe ich euch — Alles zu geben!«¹³ Zudem schließt sich in der Reinschrift hieran direkt der Abschlussphraseologismus *Also sprach Zarathustra* an, während die Rede in der gedruckten Fassung um einige Zeilen erweitert folgendermaßen endet:

8 Ebd., S. 188.

9 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883 12 [1] 198 (KSA 10)*, S. 400. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 591 und das Quartheft Z I 3, S. 258.

10 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 187–188.

11 Vgl. ebd., S. 189.

12 Ebd., S. 190.

13 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 308.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 321 und das Quartheft Z I 1, S. 171.

»Als Zarathustra aber diese Worte gesprochen hatte, überfiel ihn die Gewalt des Schmerzes und die Nähe des Abschieds von seinen Freunden, also dass er laut weinte; und Niemand wusste ihn zu trösten. Des Nachts aber gieng er allein fort und verliess seine Freunde.«¹⁴

Im gedruckten Text bleibt also nur noch ein *Etwas*, das Zarathustra noch nicht von sich gab, während in der Reinschrift offenbar noch *Alles* zu geben ist. Dies lässt die Vermutung zu, dass Zarathustra im gedruckten Text schon weitaus mehr von sich hat geben können, sodass nicht mehr *Alles* zu geben ist. Andererseits kann dieses *Etwas* jedoch auch alles sein, schließlich kann Zarathustra nicht *Alles* geben, da die vollkommene Entäußerung und Darbietung seines Denkens und seiner Existenz darin gipfelte, Kopien zu erzeugen. Es muss also der Drahtseilakt einer Entäußerung gelingen, die Geheimnisse bewahrt, damit die Individualität des jeweils Einzelnen weiterbestehen kann; daher könnte auch vermutet werden, ob nicht das *Alles*, das Zarathustra geben kann, nur in einem *Etwas* liegen kann, damit es wiederum zu dem *Alles* wird. Denn es geht darum, das nicht zu Vermittelnde, die Individualität, zu vermitteln.

Für die Frage, die bei der Betrachtung dieser Rede jedoch im Vordergrund steht – nämlich die Frage nach der Haltung Zarathustras gegenüber dem Anderen – kann nach dieser zugegebenermaßen sehr kurzgefassten Betrachtung der letzten Rede des zweiten Teils also behauptet werden, dass Zarathustra sich zwar abermals in die Einsamkeit zurückzieht und sich mit seiner stillsten Stunde, die ohne Stimme zu ihm spricht, bereits am Ende des zweiten Teils vom Anderen abwendet, um sich nach innen zu kehren. Trotzdem ist es kein gewünschter Bruch mit dem Anderen. Zarathustra lehnt auch hier nicht die Gesellschaft seiner Freunde grundsätzlich ab, doch ist es unausweichlich für ihn, die Einsamkeit wieder aufzusuchen, sich mit sich selbst zu befassen, um die aufrichtige Begegnung mit dem Anderen in einer noch fernen Zukunft überhaupt im Bereich des Möglichen zu halten. Es zeigt sich in den letzten Zeilen der Druckfassung, dass der Abschied mit der Gewalt des Schmerzes, die ihn überfällt, verbunden ist: Er geht nicht freudig und gerne in die Einsamkeit und sein Weinen vermag auch bei niemandem einen Trost zu finden. Wie könnte er in diesem Augenblick auch Trost im Anderen finden, wenn sein Schmerz doch genau darin besteht, die Freunde erneut verlassen zu müssen?

Im Unterschied zu Zarathustras Rückkehr in die Einsamkeit, die sich zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ereignet, ist es dieses Mal nicht einfach nur der wartende Zarathustra, der in der Einsamkeit ausharrt, bis er seine Ernte einfahren kann. Zarathustras innere Zerrissenheit, sein Kampf mit sich selbst um den Anderen und mit dem Anderen zeichnen sich in *Die stillste Stunde* ab. Er hadert, weil er auf seinem Weg zum Anderen bereits weiter vorangeschritten ist als noch zu Beginn des zweiten Teils: Zarathustra und seine Freunde sind sich nähergekommen, weshalb die Distanzierung nun umso schmerzhafter gefühlt, aber auch umso drängender wird, damit die bereits erreichte Annäherung zwischen dem *Ich* und dem *Du* nicht wieder verspielt wird.

Es ist Nehamas also auch nach der Betrachtung dieser Rede zuzustimmen, dass Zarathustra sich nach dem zweiten Teil tendenziell vom Anderen abwendet und den Blick eher nach innen richtet. Diese Wendung deutet sich bereits in der letzten Rede des ers-

14 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 190.

ten Teils an, da die Ambivalenzen, denen Zarathustra sich ausgesetzt sieht, deutlich zutage treten und die notwendigen Konsequenzen eben darin liegen, die Einsamkeit aufzusuchen. Allerdings muss angemerkt werden, dass diese Wendung keine endgültige oder absolute Wendung enthält, sondern nach wie vor die Sehnsucht nach einer aufrichtigen Begegnung mit dem Anderen in der Figur des Zarathustras tief verwurzelt ist. Er strebt somit weiterhin an, den Anderen zu erreichen, doch kann er dies nicht vollbringen, indem er noch näher an ihn herantritt: Der Bruch dient somit nicht zuletzt dem unaufhörlichen Versuch, zum Anderen zu gelangen.

4.2 Der Wanderer

Der dritte Teil von *Also sprach Zarathustra* beginnt nicht direkt mit der Rede *Der Wanderer*, sondern zunächst ist ein Zitat aus dem ersten Teil zu lesen, genauer gesagt aus der Rede *Vom Lesen und Schreiben*. Nietzsche wählt hier als erste Passage ausgerechnet eine Sequenz, die die Differenz zwischen Zarathustra und den Anderen betont; er eröffnet den dritten Teil für den Leser mit folgenden Worten: »Ihr seht nach Oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt. Und ich sehe hinab, weil ich erhoben bin. Wer von euch kann zugleich lachen und erhoben sein? Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauer-Spiele und Trauer-Ernste.«¹ Die Distanz ist also noch vor Beginn der ersten Rede des dritten Teils deutlich gesetzt: Zarathustra, der erhoben ist, der auf den höchsten Bergen steigt und daher über alle Trauerspiele und -ernste zu lachen vermag, während die Anderen noch nach oben schauen müssen, wenn es ihnen nach Erhebung verlangt, da sie selbst noch nicht in diese Sphäre vorgedrungen sind.

Dieses Zitat setzt sich nun nicht bloß vor die Rede *Der Wanderer*, sondern vor den gesamten dritten Teil und wirkt in diesen hinein. Wenn Zarathustra erhoben ist, daher auch über Trauerspiele und -ernste lachen kann, dann kann er auch über seinen eigenen Schmerz, den er nach seiner Rückkehr in die Einsamkeit empfunden hat, lachen: Zarathustra schwebt über dieser ernsten, schweren Existenz, welche die Menschen für sich beanspruchen; er ist leicht, weshalb er schließlich auch das Fliegen gelernt hat. Mit dieser Perspektive setzen also die Reden des dritten Teils ein.

Nachdem bereits vor der ersten Rede des dritten Teils eine lesbare Distanz zwischen Zarathustra und den Anderen mittels des Zitats aus *Vom Lesen und Schreiben* tritt, scheint sich dies auch in *Der Wanderer* fortzusetzen. Schon im Titel der Rede klingt die Abkehr an: *Der Wanderer* erinnert innerhalb des Werkes Nietzsches abermals an den einsamen Winterwanderer aus Nietzsches lyrischem Text *Der Freigeist*, welcher im Quartheft Z II 7 zu finden ist. Bereits bei der Analyse der *Vorrede* fiel der Bezug zu jenem Freigeist auf. Dieser Freigeist des Gedichtes beginnt, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen und begibt sich auf seine einsame Wanderschaft. Zwar ist Wandern nicht grundsätzlich mit Einsamkeit verknüpft, denn durchaus sind Wandergruppen anzutreffen, die einen hohen Grad an Geselligkeit zelebrieren, doch ist der Wanderer bei Nietzsche tendenziell stets ein einsamer. Mit der Wanderschaft ist bei Nietzsche derjenige berührt, der *für-sich-seiend* reist, um seine eigenen, persönlichen Erfahrungen zu sammeln. Die Wanderschaft impliziert hierbei also auch die Auseinandersetzung mit sich selbst. So sagt der Erzähler

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 192 sowie S. 49.

in dieser Rede im ersten Absatz: »[...] gedachte er [Zarathustra, M. B.] unterwegs des vielen einsamen Wanderns von Jugend an, und wie viele Berge und Rücken und Gipfel er schon gestiegen sei.«² Von Jugend an ist Zarathustras Wandern bereits ein einsames und die weitere Rede zeigt, dass er während des Wanderns ins Gespräch mit sich selbst sinkt. Später ist inmitten der Rede zu lesen: »Also sprach Zarathustra im Steigen zu sich, mit harten Sprüchlein sein Herz tröstend [...].«³ Auch zu Beginn der Rede ist das Gespräch mit sich selbst zu erkennen, denn dort geht es im Text weiter mit: »Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger, sagte er zu seinem Herzen, [...].«⁴ Es wird somit die anwachsende Distanz und Abkehr vom Anderen sowohl im Titel als auch in den ersten Zeilen dieser Rede deutlich: Die Wendung nach innen, die Rede zu und mit sich selbst gewinnt an Bedeutung. Noch dazu ist Zarathustra mit seiner Wanderschaft abermals im Gebirge situiert, einem Bereich, der schon in der Analyse der *Vorrede* als einerseits potentiell gefährlicher und andererseits als tendenziell einsamer herausgearbeitet worden ist. Im Gebirge finden sich keine großen Siedlungen von Menschen mehr, auf den Gipfeln, welche Zarathustra schon erklimmen hat, sind noch kaum andere Personen zu erwarten – und falls doch, so ist zu vermuten, dass es sich hierbei ebenso um einsame Bergsteiger handelt, die bemüht sind, den Gipfel zu erreichen. Zarathustras Begriff vom Wandern bezieht sich demnach auf die alpinen Wanderer, im Hochgebirge. Bei diesem Wandern in Zarathustras Sinne ist es auch möglich, sich selbst zu erleben: »Und was mir nun auch noch als Schicksal und Erlebniss komme, — ein Wandern wird darin sein und ein Bergsteigen: man erlebt endlich nur noch sich selber.«⁵ Dieses Erlebnis wird in *Jenseits von Gut und Böse* auch auf den Charakter, der das Individuum kennzeichnet, bezogen: »Hat man Charakter, so hat man auch sein typisches Erlebniss, das immer wiederkommt.«⁶ Bereits im Quartheft Z I 1 findet sich dieser Gedanke, den Nietzsche hier in *Jenseits von Gut und Böse* formuliert; in diesem Heft sind neben den Aufzeichnungen zu *Jenseits von Gut und Böse* eben auch Aufzeichnungen zum ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* enthalten, d. h. die gedankliche Nähe dieser beiden Texte ergibt sich auch aus dem Umstand, dass sie einem Denkprozess entspringen. Es heißt zwar nicht, dass jeder notierte Gedanke in den einzelnen Heften direkt auf den vorherigen folgt: Anders als in einem klassischen Text bedeuten Notizen immer auch Brüche sowohl im Schreiben als auch im Denken. Dennoch greifen die einzelnen Texte immer wieder ineinander. So also auch hier: Zarathustra hat Charakter, somit ist das Erlebnis, welches ihm hier kommt und welchem stets ein Wandern und Bergsteigen innewohnen wird, eines, das ihm immer wieder kommen wird, und zwar als sein eigenes, typisches Erlebnis. Diese Wiederholung wird zwar in *Der Wanderer* nicht explizit genannt, doch befindet Zarathustra sich hier bereits in seiner dritten Einsamkeit, die Wiederholung kann also als dargestellt betrachtet werden. Und jedes Mal befand Zarathustra sich in seinen Einsamkeiten in einer gebirgigen Landschaft. Der Gedanke der *ewigen Wiederkunft des Gleichen* ist hierin genauso angelegt, wie die Notwendigkeit der Individualität. Denn der Ausdruck *Charakter* weist darauf hin, dass jemand individuelle Züge ausgeprägt hat. Eine bloß imi-

2 Ebd., S. 193.

3 Ebd., S. 194–195.

4 Ebd., S. 193.

5 Ebd., S. 193.

6 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S. 86.

tierende Person wird kaum als Charakter herausragen, sofern sie nicht in ihre Imitation eines Anderen ein hohes Maß an eigener Interpretation und Kreativität legt. In *Der Wanderer* wird der Selbstbezug deutlich, wenn es heißt: *man erlebt endlich nur noch sich selber*. Interessant an dieser Formulierung ist das verallgemeinernde *man*. Das Erleben, welches hier mit den Worten *endlich nur noch* zum einen auf das Selbsterleben begrenzt und zum anderen als endlich eingetroffenes und ersehntes Erleben dargestellt wird, wird durch *man* zwar nicht entindividualisiert, doch wird eine Allgemeinverfügbarkeit dieses Erlebens der eigenen Existenz ausgedrückt. Das einzelne Erleben des Selbst ist damit nicht als konkretes Erlebnis in *man* enthalten; es bedeutet aber, dass unzählige Selbsterlebnisse existent sein können, wobei jeder sein eigenes, individuelles Selbst erleben könnte, sofern er Charakter habe, d. h. die Individualität zu erreichen bemüht ist. Dann wird dieses Erleben auch immer wiederkehren, wobei dies nicht heißt, es fände keinerlei Entwicklung mehr statt. Die Wiederholung, die Zarathustra in seiner Einsamkeit lebt, ist nicht gleichzusetzen mit den kreisförmigen Bewegung, die der Heilige im Wald in der *Vorrede* aufweist: Der Prozess des Werdens schreitet weiter voran, die Selbstüberwindung ist nicht abgeschlossen, wenn sie einmal geglückt zu sein scheint. Lediglich das Erlebnis des eigenen Selbst bleibt bestehen, doch jenes Selbst ist nicht statisch und unveränderlich. Es kann sich überwinden, es kann sich, solange es lebt, entwickeln und verändern. Unser Bewusstsein ist kein fixes Element in unserer Existenz, es fließt und entwirft sich und es bedarf Zarathustras Worten zufolge der Einsamkeit, um sich selbst erleben zu können, d. h. auch, um zu wissen, wer man ist bzw. wird.

Dass Zarathustra sich zu Beginn des dritten Teils weiter vom Anderen entfernt, belegen auch folgende Zeilen: »Es kehrt nur zurück, es kommt mir endlich heim — mein eigen Selbst, und was von ihm lange in der Fremde war und zerstreut unter alle Dinge und Zufälle.«⁷ Dass jenes Selbst nur zurückkehrt, enthält eine gewisse Selbstverständlichkeit: Das Wort *nur* weist daraufhin, dass diese Rückkehr keine Außergewöhnlichkeit enthält, sondern vielmehr eine natürliche Rückkehr ist, die dazu von Zarathustra ersehnt worden ist, schließlich sagt er auch, dass es ihm endlich heimkomme. In der Fremde, d. h. unter den Anderen, war es zerstreut; im Kunterbunt der Dinge und Zufälle. Das Heim findet sich für Zarathustra jedoch nicht in dieser Sphäre der Geselligkeit der Städte und Dörfler. Die Heimat, die zu Beginn der *Vorrede* noch mit den Menschen und deren Lebensraum verknüpft ist, hat Zarathustra für sich selbst ins Gebirge verlagert. Von dort aus mag er die Menschen und ihre Ebenen besuchen, doch sein Ausgangspunkt ist das eigene Selbst. Dass dieses zu Beginn des dritten Teils zu ihm zurückkehrt, ist auch ein Hinweis darauf, dass sein neuerlicher Gang hinab zum Anderen von einer anderen Qualität sein wird. Zarathustra wird bei diesem Gang hinab mehr *für-sich-seiend* agieren, er distanziert sich vom Anderen, konzentriert sich auf sich selbst. Dies ist auch notwendig, will er irgendwann einem Anderen begegnen können, der ihn nicht als Ideal oder gar Idol betrachtet und in der Folge dieser Betrachtung eine Kopie anstrebt. Zarathustra, so lässt er in dieser Rede wissen, weiß eines, nämlich dass er jetzt vor seinem letzten Gipfel und vor dem stehe, was ihm am längsten aufgespart gewesen sei.⁸ Im weiteren Verlauf wird immer deutlicher, wie wichtig das Erlangen der Individualität ist; Zarathustra spricht vom

7 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 193.

8 Vgl. ebd., S. 193.

Weg der Größe, in welchem Gipfel und Abgrund nun in eins beschlossen sind.⁹ Diese Einheit von Gipfel und Abgrund bedeutet nicht nur, dass derjenige, der die Gipfel im einsamen Gebirge besteigt stets von der Gefahr bedroht ist, in den Abgrund zu stürzen. Es geht auch darum, dass beide Elemente zusammengehören: Also auch in Zarathustras Abkehr vom Anderen, in seinem Rückzug in die Einsamkeit, bleibt das Verlangen nach einer Begegnung mit dem Anderen bestehen. Nicht nur das Verlangen ist weiterhin existent, Zarathustra wird sich auch weiter um den Anderen bemühen, allerdings in veränderter Form. Er muss sich wieder auf seine *für-sich-seiende* Existenz konzentrieren, damit er sich selbst nicht in der Geselligkeit verliert oder zur Kopiervorlage zu werden droht. Daher wird der Weg der Größe u. a. auch folgendermaßen beschrieben: »Du gehst deinen Weg der Größe; hier soll dir Keiner nachschleichen! Dein Fuss selber löscht hinter dir den Weg aus, und über ihm steht geschrieben: Unmöglichkeit.«¹⁰ Zarathustra will hier die Einzigartigkeit des Einzelnen betonen. Und genau aus diesem Grunde war sein Kommunikationsversuch, den er zu Beginn startete, zum Scheitern verurteilt: Zarathustra muss den Anderen verfehlen, es muss unmöglich bleiben, ihm nachzufolgen. Denn erst durch dieses Scheitern der Vermittlung kann Zarathustra das von ihm zu vermitteln Intendierte auch kommunizieren. Das Scheitern ist also Voraussetzung für das Gelingen der Kommunikation: Gipfel und Abgrund münden auch hier in eins. Wenn wir uns jenseits der *mauvaise foi* begegnen wollen, müssen wir uns auf die unabhängige und emanzipierte Basis des *Für-sich-seins* stellen. Es darf dann nicht mehr nach der Bestätigung des Anderen gesucht werden; stattdessen muss der Andere ebenfalls als *für-sich-seiende* Entität das Streben nach dem Erobern des Blicks des Anderen aufgegeben haben und den eigenen Weg der Größe gewagt haben. Wenn diese Voraussetzungen bei mindestens zwei Individuen vorliegen, kann auch eine Begegnung erfolgen, die von einer anderen Qualität sein wird als die bisherigen. Noch ist Zarathustra jedoch selbst auf diesem Wege, sich vom Anderen und dessen Bestätigung loszulösen und noch muss er darauf warten und hoffen, dass auch die Anderen seinem Beispiel folgen, ohne ihm tatsächlich zu folgen, denn sein Weg muss für sie unmöglich sein. Schließlich muss die Selbstüberwindung, die auch Zarathustra noch zu bewältigen hat, eine individuell-einzigartige sein.¹¹

»Eben begann meine letzte Einsamkeit.«¹² – Die letzte Einsamkeit Zarathustras ist auch deshalb die letzte Einsamkeit, da er auf dem Weg ist, die Voraussetzungen zu schaffen, einem Anderen jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen. Zarathustra versucht, sich als selbstbestimmtes Individuum zu schaffen, das sich nicht mehr in Abhängigkeiten vom Anderen setzt; wenn ihm dies gelingt, so ist zumindest er bereit dazu, eine aufrichtige Begegnung einzugehen. Seine Einsamkeit währt dann also solange, bis es einem Anderen gelingt, ebenfalls diese Stufe zu erklimmen. Für das Erreichen dieser Stufe braucht es allerdings die Einsamkeit – und Zarathustra benötigt die Hoffnung darauf, dass auch andere ihren eigenen Weg der Größe finden werden.

9 Vgl. ebd., S. 194.

10 Ebd., S. 194.

11 Vgl. hierzu auch ebd., S. 194 Z. 27–34.

12 Ebd., S. 195.

Jene Passage, die auch die *letzte Einsamkeit* enthält¹³ entstand in der Reinschrift aus *traurig: wohlan: ich bin bereit. Eben las ich es geschrieben in diesem offenen Auge des Meeres*, welches wiederum zurückgeht auf: *traurig; und ich wähle es. Ich lese es aus diesem offenen Auge, eben war ein Blick nach mir darin*.¹⁴ Nietzsche entscheidet sich hier also, den Aspekt der Einsamkeit weiter zu betonen; sie ist eine entscheidende Voraussetzung für das Gelingen und zugleich für das Scheitern des Vorhabens seiner Figur Zarathustra. Und es ist außerdem die *letzte Einsamkeit*, die er hier einführt, d. h. mit dieser Einsamkeit wird eine Entwicklung eingeleitet, die weiterträgt. Zwar ist in Nietzsches Denken immer wieder auch die Kreisförmigkeit und die Wiederholung zu entdecken, doch ist es gerade keine Wiederholung, die eine Statik enthält: Innerhalb des Kreises findet das Werden, das Verändern, das Entwickeln statt. Gerade deshalb ist es, darauf wurde bereits eingegangen, nicht ausreichend, sich lediglich mit dem ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* zu befassen, in der Annahme, seine Gedanken wurden anschließend allenfalls weiter ausformuliert. Vielmehr ist wohl anzunehmen, dass auch nach Zarathustras *letzter Einsamkeit*, andere Einsamkeiten durchaus eintreten können; diese werden allerdings anders zu qualifizieren sein, weil Zarathustra sich ein weiteres Stück überwunden haben wird.

Die Abwendung vom Anderen zeigt sich auch dadurch, dass sich die Einsamkeit in der Ebene, in die er wieder hinabsteigt, abspielt: In der Ebene ist jedoch der Andere. Bislang stieg Zarathustra stets aus seiner Einsamkeit in der Höhe hinab zum Anderen; der Andere scheint nicht die Geselligkeit zu bedeuten, sondern die Einsamkeit; die Isolation. Dass dieser Gang für Zarathustra wiederum keinen leichten Gang darstellt, offenbaren folgende Worte:

»Vor meinem höchsten Berge stehe ich und vor meiner längsten Wanderung: darum muss ich erst tiefer hinab als ich jemals hinab stieg:
— tiefer hinab in den Schmerz als ich jemals stieg, bis hinein in seine schwärzeste Fluth! [...]«¹⁵

Bereits im Zeilenumbruch und dem Gedankenstrich wird die Tiefe, der Abgrund, ersichtlich. Der höchste Berg, den Zarathustra vor sich sieht, enthält seine eigene Unabhängigkeit vom Anderen, er muss sich von dem Wunsch nach den Händen, die sich nach ihm ausstrecken, befreien; er muss einsamer werden, um die Einsamkeit zu durchbrechen. Dafür bedarf es jedoch jenen tiefsten Gang, hinab zu den Menschen in eine Einsamkeit unter ihnen. Er erwähnt den Schmerz, den dieser Gang mit sich bringt, worin sich auch die Selbstüberwindung zeigt, die auch voraussetzt, Schmerz und Leiden auszuhalten, ohne dabei zu einem der Wehleidigen und Trübsinnigen zu werden. So heißt es einige Zeilen später auch: »Aus dem Tiefsten muss das Höchste zu seiner Höhe kommen. —«¹⁶

13 »Ich erkenne mein Loos, sagte er endlich mit Trauer. Wohlan! Ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit.« (Ebd., S. 195).

14 Vgl. hierzu Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 308.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 331 und das Quartheft Z II 4, S. 138.

15 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 195, Z. 11–15.

16 Ebd., S. 185, Z. 20–21.

Wir können nicht überspringen, ausklammern und nur einen Aspekt des Lebens leben: Leben ist verbunden mit Freuden, Leiden, Höhen und Tiefen. Wer sich immerzu nur das Leiden ins Bewusstsein ruft, begeht einen ebenso großen Fehler wie jener, der die Tiefen nicht kennt bzw. nicht kennen will. Wir können schließlich auch keine Atemzüge übergehen; wer den Atem anhält, wird dennoch den nächsten Atemzug tun, solange er lebt. Diese Textstelle weist also die Verbundenheit der Gegensätze hin, und zwar abermals nicht lediglich als Gegensatzpaar; ihre Verbindung reicht weiter. Innerhalb des Lebens sind die Lebenden mit den Höhen und den Tiefen gleichermaßen konfrontiert; wenn Zarathustra also seinen höchsten Berg erklimmen will, so muss er auch in die Einsamkeit des dritten Teils von *Also sprach Zarathustra* einkehren, und diesen Schmerz durchschreiten, welcher ihm später erst ermöglichen wird, höher zu steigen.

Ein weiteres Gefühl, welches nicht verschwiegen werden soll, ist das der Sehnsucht. Zarathustra, der eben noch über das Höchste und die tiefsten Tiefen sprach, ist nun, so lässt der Erzähler wissen, auf der kalten Spitze des Berges in der Nähe des Meeres müde geworden und sehnsüchtiger als zuvor.¹⁷ Zarathustras Sehnsucht ist ein tragendes Element des gesamten Textes. Er sehnt sich zu Beginn nach dem Anderen, nach der Abnahme seiner Weisheit durch eben diesen. Er sehnt sich aber ebenso immer wieder nach seinen Tieren, seiner Einsamkeit und der Höhe, nur um sich dann wieder nach Gefährten, nach Individuen zu sehnen, die ihm nicht blindlings kopierend folgen. Hieraus lässt sich schließen, dass das Leben selbst die Sehnsucht enthält, wiederum ist dies auch zu argumentieren mittels der Seinsstruktur, in welcher sich Wesen befinden, die ein Bewusstsein aufweisen, nämlich der fluiden Struktur des *Für-sich-seins*. Getragen von dieser Sehnsucht und den eigenen Ambivalenzen lacht Zarathustra mit Schwermut und Bitterkeit über sich selbst.¹⁸ Auch hierin zeigt sich wieder die Verwobenheit der Gefühle – Schwermut und Bitterkeit paaren sich mit dem Lachen Zarathustras. Natürlich ist ein schwermütiges oder bitteres Lachen anders zu qualifizieren als ein unbeschwertes, freies Lachen. Trotzdem ist das Lachen Zarathustras häufig eines, das als freies Lachen zu betrachten ist und so schwingt natürlich auch die Fähigkeit Zarathustras, über all die *Trauer-Spiele* und *Trauer-Ernste* derer zu lachen, die nicht auf den höchsten Bergen steigen, mit.¹⁹ Zwar ist er in *Der Wanderer* gerade nicht auf dem höchsten Berge, doch stieg er zuvor bereits auf den höchsten Bergen und er möchte auf seinen höchsten Berg gelangen – sein Lachen enthält daher immer auch die Freiheit, selbst dann, wenn gerade Schwermut und Bitterkeit zugegen sind. Doch ist die Figur Zarathustras nicht angelegt als ein »Überflieger«, der in einer oberflächlichen Leichtigkeit einfach Leid, Schwermut, Sehnsucht und Bitterkeit übergehen kann; Zarathustra lebt jedwede Facetten der menschlichen Existenz; seine Leichtigkeit ist eine, die Schmerz und Tiefen kennt. Zarathustra kratzt nicht lediglich oberflächlich an Gefühlen, er durchschreitet sie, er lebt sie und er ist erfüllt von einer lebendigen Sehnsucht, die ihn antreibt und weiterführt. So ist es auch verständlich, dass es kurz darauf heißt: »Die L i e b e ist die Gefahr des Einsamsten, die Liebe zu Allem, w e n n e s n u r l e b t ! Zum Lachen ist wahrlich meine

17 Vgl. ebd., S. 195 Z. 22–25.

18 Vgl. ebd., S. 196, Z. 3–4.

19 Vgl. ebd., S. 49, Z. 6–7.

Narrheit und meine Bescheidenheit in der Liebe!«²⁰ Die Ambivalenz, das Verlangen, die Sehnsucht: All dies ist greifbar in dieser Äußerung Zarathustras. Auch eine gewisse Verzweiflung wird deutlich, wenn die Liebe sich dergestalt zeigt, dass sie bedingungslos alles liebt, sofern es nur lebe. Der Anspruch des Einsamsten scheint ein reduzierter zu sein, wenn es nur noch darum geht, dass das Geliebte lebt. Doch diese bedingungslose Wahllosigkeit zeigt nicht nur eine Gefahr, sich in der Anspruchslosigkeit zu verlieren; sie enthält auch die Fähigkeit, das Leben als solches bejahend und liebend zu erfassen. Allerdings steht in diesem Textzusammenhang zunächst einmal im Vordergrund, dass es für den Einsamsten gefährlich ist, einfach allem und jedem mit Liebe zu begegnen, sofern es nur als Grundvoraussetzung die Lebendigkeit in sich trage.

Diese Gefahr, die in der Liebe liegt, heißt nicht zugleich, die Liebe müsse gemieden werden, denn eines muss bis zu diesem Punkt des Textes mittlerweile erfasst worden sein: Zarathustra ist keine Figur, die Gefahren scheut. Zu Beginn begab er sich in die gefährvolle Sphäre des Hochgebirges – dies ist kein Aufstieg, der aufgrund seiner Gefährlichkeit zu meiden gewesen wäre, sondern eine höchst willkommene Herausforderung. Insofern gilt es wohl auch für die größte Gefahr des Einsamsten, dass dieser Gefahr nicht auszuweichen ist, sie jedoch bewältigt werden will. So ist Zarathustra auch in der Liebe nicht festgelegt auf eine Haltung – seine Narrheit sowie seine Bescheidenheit in diesem Empfinden seien nach seiner Aussage zum Lachen: Er weicht der Liebe nicht aus, er sucht sie; gleichzeitig hält er sich in diesem Gefühl zurück, bleibt bescheiden und bedacht, allerdings ohne sich zurückzuziehen. Auch mit dieser Gefahr konfrontiert er sich.

Die Gefahr, welche die Liebe mit sich bringt, ist auch, durch sie nicht die nächste Stufe der Selbstüberwindung zu erreichen. Der Andere kann durchaus bei der eigenen Selbstüberwindung helfen, wenn er bereit ist, als Freund und Feind zu interagieren, doch zumeist tritt der Andere als Hemmnis auf. Liebe, die sogar in das Mitleiden mündet, hindert alle Beteiligten daran, sich frei zu entwerfen und verringert die Möglichkeit, sich jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen. In der Liebe liegt auch die Gefahr, die Sartre in dieser Haltung gegenüber dem Anderen sieht, nämlich letztlich wieder nur in einen weiteren aussichtslosen Kampf um die Herrschaft nach dem Blick des Anderen zu geraten. Doch kommt es auch hier wieder darauf an, wie mit der Gefahr, dem Gefühl und dem Anderen umgegangen wird. Wenn der Einsamste sich weiterhin als Individuum behaupten kann, wenn er seiner Sehnsucht zwar folgt, dies jedoch nicht blind und taub, so kann die Liebe auch anders erscheinen und statt einer bedrohlichen Gefahr zu etwas werden, das den Einzelnen beflügeln kann. Dies schreibt Nietzsche nicht explizit; er lässt seinen Zarathustra diese Überlegungen nicht ausformulieren, sondern bleibt dabei, dass seine Narrheit und Bescheidenheit in der Liebe zum Lachen seien. Dennoch ist zu konstatieren, dass die Gefahr in *Also sprach Zarathustra* nicht als grundsätzlich zu vermeidend bezeichnet werden kann. Darüber hinaus befindet sich Zarathustra stets in dem Dilemma zwischen Einsamkeit und Begegnung, dies zeigt sich auch im letzten Absatz dieser Rede, in welchem der lachende Zarathustra zu weinen beginnt; Zorn, Sehnsucht, aber auch ein immer wiederkehrendes Lachen sind hier gegenwärtig. Er vermisst seine verlassenen Freunde, zugleich fühlt sich dieses Denken an seine verlassenen Freunde an,

20 Ebd., S. 196, Z. 12–14.

als habe er sich an ihnen vergangen, weshalb er ob seiner Gedanken zürnt.²¹ Gewissermaßen befindet sich Zarathustra hier zwischen allen sprichwörtlichen Stühlen. Doch er hat zu diesem Zeitpunkt für sich erkannt, dass er mit dem Anderen nun nicht mehr auf dieselbe Weise wie zuvor interagieren kann, schließlich darf er dem Anderen nicht zur Kopiervorlage werden. Dann nämlich wäre seine Lehre fehlgegangen; er wäre gescheitert. Dieses Scheitern wäre dann nicht bloß eines, das geschehen muss, um das Gelingen der Vermittlung zu ermöglichen. Deshalb auch wendet Zarathustra sich in dieser Rede mehr und mehr nach innen, bleibt aber weiterhin beseelt von der Sehnsucht nach dem Anderen; ahnend, geduldig sein zu müssen, ehe diese Sehnsucht wieder befriedigt werden kann. Durchaus kann also ein Bruch in Zarathustras Haltung gegenüber dem Anderen mit dem dritten Teil konstatiert werden; der Bruch darf nur nicht dahingehend missverstanden werden, dass Zarathustras Interesse am Anderen ganz geschwunden sei. Er möchte weiterhin eine Verbindung zum Anderen haben, doch um diese zu erreichen, bedarf es der Einsamkeit auf beiden Seiten: Zarathustra darf nicht zum dogmatischen Lehrer, seine Freunde dürfen keine blinden Anhänger werden, die ihn imitieren. Es ist mit dem dritten Teil die Zeit angebrochen, die gestreute Saat keimen zu lassen und zu warten, wie sie sich entwickeln wird.

21 Vgl. ebd., S. 196, Z. 15–20.

VII *Die Reden Zarathustra's: Die ausgewählten Reden des dritten Teils*

Für den dritten Teil fiel die Wahl der Reden zunächst auf *Vor Sonnen-Aufgang*, um zu untersuchen, welche Rolle die Sonne, die in *Zarathustra's Vorrede* den ersten Ansprechpartner für Zarathustra darstellt, übernommen hat und inwiefern dies mit dem verwandelten Zarathustra zusammenhängt. Anschließend wird *Vom Vorübergehen* unter dem Aspekt der Versuchung durch den Anderen zu betrachten sein, um sich dann Zarathustras Enttäuschung über den Anderen anhand von *Von den Abtrünnigen* zu widmen. *Die Heimkehr* wird Zarathustras Abkehr vom Anderen weiter thematisieren, während *Der Genesende* die *große Gesundheit* enthält, welche in ihrer Bedeutung für den Anderen zu erörtern sein wird. Zuvor wird allerdings ein Blick auf den Anderen als niederdrückende Last zu werfen sein, und zwar mithilfe der Rede *Vom Geist der Schwere*, in welcher Zarathustras Teufel, der bereits aus *Vom Lesen und Schreiben* bekannt ist, den Mittelpunkt darstellt.

Wie bereits in den Teilen zuvor werden abschließend die sogenannten Übergangsreden hinsichtlich Zarathustras Haltung und etwaiger Veränderungen in dieser gegenüber dem Anderen analysiert. Es handelt sich hierbei um *Die sieben Siegel* am Ende des dritten Teils und *Das Honig-Opfer* zu Beginn des vierten Teils.

1 *Die Rückkehr der Sonne: Vor Sonnen-Aufgang*

Vor Sonnen-Aufgang ist die vierte Rede des dritten Teils. Der Titel, welcher nicht mehr dem im ersten Teil etablierten Schemas *Von/Vom* entspricht, suggeriert, dass hier die Sonne wieder in den Mittelpunkt rückt: Wir befinden uns vor ihrem Aufgang. *Vor Sonnen-Aufgang* bedeutet die Erwartung der Sonne; sie ist noch nicht aufgegangen, dass sie wieder aufgehen wird, ist aber ein verlässliches Ereignis. Ist Zarathustra also hier in einer ähnlichen Situation angelangt wie zu Beginn in der *Vorrede*? Sehnt er sich nach der Sonne, die er einst ansprach, ehe er aus seiner Einsamkeit hinab zu den Menschen stieg? Möchte er abermals zu ihr sprechen? Der erste Satz der Rede erteilt diesen Überlegungen gleich eine Absage: »Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund!«¹ Zarathustras Ansprechpartner ist nicht die Sonne, es ist der Himmel. Obwohl der Titel der Rede vom Kommen der Sonne kündigt, ist es hier nicht die Sonne, mit der Zarathustra in ein Gespräch eintreten möchte, sondern der Himmel. In der Reinschrift, in welcher das Ausrufezeichen nach *Reiner* noch als Komma gesetzt ist, wodurch das Stakkato des Ausrufs in der Beschreibung des Himmels weniger ausgeprägt erscheint als im gedruckten Text, schließt sich an, dass Zarathustras Seele zu diesem Himmel empor brause. Mit einem bedauernden *Ach* folgt dann die Frage, ob es Zeit sei, zu scheiden, woraufhin der Himmel sagt, die Sonne komme – errötend sage er dies zu Zarathustra.² Zwar ist diese Passage so nicht mehr im gedruckten Text enthalten, doch weist sie darauf hin, dass es sich bei dem Himmel nicht um einen bewusstseinsfähigen Anderen

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 207, Z. 2.

2 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13* (KSA 14), S. 312. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 365 und das Quartheft Z II 4, S. 100.

handelt, mit dem Zarathustra in einen Akt der Kommunikation treten könnte: Zarathustra deutet das Morgenrot, welches als indexikalisches Zeichen zu werten ist, als Äußerung eines *für-sich-seienden* Himmels, der erröten kann; wobei das Erröten hierbei den Bereich der Scham berührt. Doch diese Deutung geht von Zarathustra aus, nicht vom Himmel. So wird in der Rede das nicht-Reden des Himmels immer wieder zu lesen sein: *Du redest nicht* (KSA 4, S. 207, Z. 7), *dass du stumm zu mir sprichst* (KSA 4, S. 207, Z. 12), *Wir reden nicht zu einander* (KSA 4, S. 207, Z. 17), *wir schweigen uns an* (KSA 4, S. 207, Z. 18). Für den Himmel gilt also das bereits zur Sonne Gesagte: Weder Himmel noch Sonne sind ein Anderer im Sinne eines *für-sich-seienden* Anderen. Zarathustra personifiziert sowohl die Sonne als auch den Himmel und kann weder mit der Einen noch mit dem Anderen auf eine Weise interagieren, wie er dies mit dem konkreten Anderen, der ein eigenes Bewusstsein aufweist, zu tun vermag. Doch dies ist von Zarathustra an dieser Stelle auch gar nicht mehr gewünscht; zumindest nicht für den Moment. So markierten beide Ansprechpartner die Abkehr Zarathustras von diesem konkreten bewusstenfähigen Anderen; indem er sich auch hier wieder in den Bereich der Sonne, die sich nämlich wiederum am Himmel zeigt, wendet und seine Worte gen Himmel richtet, entzieht er sich der menschlichen Sphäre.

Zarathustras Selbstgespräch ergibt sich für diese Stelle auch aus einem kurzen Blick in *Ecce Homo*, dort schreibt Nietzsche bzgl. der Sprache Zarathustras: »Die Sprache des Dithyrambus. Ich bin der Erfinder des Dithyrambus. Man höre, wie Zarathustra vor Sonnenaufgang (III, 18) mit sich redet: ein solches smaragdenes Glück, eine solche göttliche Zärtlichkeit hatte noch keine Zunge vor mir.«³ Nietzsche sagt hier folglich aus, dass Zarathustra hier keinen Dialog in der Sprache des Dithyrambus führt, er spricht zu sich selbst. Die Wendung nach innen zeigt sich in dieser Passage. Kennzeichnete Zarathustras erster Monolog, den er in der *Vorrede* noch in der Sphäre der Einsamkeit befindlich an die Sonne richtete, noch seine Sehnsucht nach dem Anderen, seinen Wunsch, hinabzusteigen zu den Menschen, so begibt er sich nun wieder in die Erdenferne des Himmels. Zeitlich vor Sonnenaufgang, d. h. an der Grenze zwischen Tag und Nacht, spricht Zarathustra nicht mehr die Sonne an, um sich mit ihr und ihrem Überfluss zu vergleichen. Schließlich ging Zarathustra bereits unter, um seinen Überfluss zu verschenken und auszuteilen: Er strahlte sonnengleich und bedarf nun offenbar eines anderen Stadiums, um wieder zu sich zu finden. Denn anders als die Sonne, die als *An-sich-sein* ohne Grund und ohne bewussten Willen strahlt und glüht, ist der Akt des Schenkens und Austeilens, den Zarathustra initiieren wollte, ein zutiefst aktiver und für ihn anstrengender. Es mag zwar durchaus sein, dass die Sonne irgendwann ebenfalls ausbrennen wird, wenn ihr die benötigten Stoffe zur Verbrennung ausgehen, doch anders als für Zarathustra hat dies für die Sonne als solche keine Bedeutung: Sie ist sich dessen nicht bewusst.

Zarathustra steht an diesem beginnenden Morgen vor dem *Licht-Abgrund* des Tages, in den er zu stürzen droht: »In deine Höhe mich zu werfen — das ist meine Tiefe. In deine Reinheit mich zu bergen — das ist meine Unschuld!«⁴ Neben dem Spiel von Höhe und Tiefe ist hier abermals zu erkennen, dass Zarathustra mit sich selbst spricht, denn das Possessivpronomen *meine* ist jeweils durch den gesperrten Druck hervorgehoben:

3 Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo* (KSA 6), S. 345.

4 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 207, Z. 4–5.

Die Reinheit des Himmels, in welche Zarathustra sich birgt, ist seine individuelle Unschuld. Seine individuelle Tiefe ist es, sich in die Höhe des Himmels zu werfen. So wird sowohl die Höhe als auch die Tiefe in diesem Moment ein Garant für die Einsamkeit, denn mit dem Werfen in die Höhe entzieht Zarathustra sich dem Menschen, wodurch er an Tiefe gewinnt. Er verliert sich nicht in einem oberflächlichen Geplänkel, einem Herdenspiel. Sein Weg führt ihn zurück zu sich selbst; noch ist er zwar nicht angekommen, aber er wandert seiner letzten Einsamkeit entgegen. Ganz frei vom Anderen kann Zarathustra hier jedoch nicht sein, zwar ist das Erröten im gedruckten Text zu Beginn nicht mehr erwähnt, doch die Scham spielt im Text weiterhin eine Rolle; und bei Scham handelt es sich um ein Gefühl, das in Abhängigkeit zu einem Anderen steht. So redet die Liebe und die Scham des Himmels Offenbarung zu Zarathustras Seele;⁵ wobei es sich hierbei auch um Zarathustras Liebe und Zarathustras Scham handelt, schließlich kann der Himmel als *an-sich-seiende* Entität ohne Bewusstsein weder lieben noch sich schämen. Insofern sind diese Gefühle weitere Projektionen Zarathustras auf den Himmel. Wenn Zarathustra daher sagt: »Oh wie erriethe ich nicht alles Schamhafte deiner Seele!«⁶, dann heißt dies auch, dass er das Schamhafte seiner Seele errät. Daher ist auch die Formulierung, die daraufhin deutet, er könne gar nicht anders, als das Schamhafte der Seele des Himmels erraten, durchaus nachzuvollziehen: Es handelt sich um die eigene Schamhaftigkeit, die hier wiederum auf den Himmel übertragen worden ist. Jedoch ist zu beachten, dass wir uns nicht grundsätzlich und mit Leichtigkeit selbst erkennen können. In *Zur Genealogie der Moral* schreibt Nietzsche davon, dass wir uns notwendig fremd bleiben, uns nicht verstehen können.⁷ Darum ist es auch kein Wissen um die Schamhaftigkeit, kein logischer Schluss, sondern ein intuitives Erraten, ein Gespür, dem in letzter Konsequenz aber immer auch etwas Vages anhaftet.

Der Leser erlebt in dieser Rede einen Zarathustra, der in der Selbstauseinandersetzung über sich selbst spekuliert, sich errät und die Scham in sich thematisiert, d. h. er reißt in diesem Selbstgespräch nicht sämtliche Brücken zum Anderen ein. Es ist noch immer ein Gefühl zugegen, dass sich ohne den Anderen als Referenzpunkt nicht etabliert hätte. Er kreiert sich *vor* dem Kommen der Sonne ein *Du*, welches zu ihm, dem Einsamsten gekommen sei.⁸ Jenes *Du* ist eine Projektionsfläche seines Selbst – als Einsamster ist in diesem Moment niemand sonst zugegen. Weiter sagt Zarathustra: »Wir sind Freunde von Anbeginn: uns ist Gram und Grauen und Grund gemeinsam; noch die Sonne ist uns gemeinsam.«⁹ Wenn Zarathustra hier sich selbst auf den Himmel überträgt, dann ist auch einleuchtend, weshalb er hier von einer Freundschaft von Anbeginn spricht: Er muss mit dem Himmel verbunden sein und da Zarathustra nicht zu jenen zu zählen ist, welche sich in einem Selbsthass verlieren, so ist davon auszugehen, dass er mit sich selbst einen tendenziell freundschaftlichen Umgang pflegt. Auch das inkludierende *Wir*, welches Zarathustra im weiteren Verlauf nicht aufhören wird, zu verwenden, deutet diese Verbindung an. Das *Wir*, welches er hier meint, ist keines, das sich aus der bloßen Addition eines *Ichs* und eines *Dus* ergibt, es handelt sich um ein tieferes *Wir*, das eine stärker-

5 Vgl. ebd., S. 207, Z. 11–12.

6 Ebd., S. 207, Z. 13.

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 247.

8 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 207, Z. 13–14.

9 Ebd., S. 207, Z. 15–16.

re Verbundenheit impliziert als das geläufig verwendete, funktionalisierte *Wir* der Alltagssprache. Dieses *Wir*, das Zarathustra verwendet, könnte durchaus ein solches sein, das von ihm auch zwischen zwei *für-sich-seienden* Entitäten angestrebt werden sollte, d. h. ein *Wir*, welches sich nicht mehr in den Fängen der *mauvaise foi* und deren Kämpfen aufhält.

Doch ist jenes *Wir* an dieser Stelle verbunden mit der eigenen Existenz. So schweigen Himmel und Zarathustra sich an, sie lächeln sich ihr Wissen zu, haben die *Schwester-Seele* zu ihrer Einsicht und lernten zusammen alles, auch zu sich selbst aufsteigen und wolkenlos lächeln.¹⁰ Selbst in seinen Wanderschaften, die er alleine antrat, suchte er nach jenem Himmel, d. h. nach sich selbst:

»Und wanderte ich allein: w e s hungerte meine Seele in Nächten und Irr-Pfaden? Und stieg ich Berge, w e n suchte ich je, wenn nicht dich, auf Bergen?
Und all mein Wandern und Bergsteigen: eine Noth war's nur und ein Behelf des Unbeholfenen: — f l i e g e n allein will mein ganzer Wille, in d i c h hinein fliegen!«¹¹

Zarathustras Gang unter die Menschen und die damit verbundenen Wanderschaften sind somit immer auch im Zusammenhang mit der Suche nach sich selbst zu verstehen. Zarathustra befindet sich, wenn er sich mit dem Anderen auseinandersetzt, ebenfalls in der Auseinandersetzung mit sich selbst. Der Wunsch des ganzen Willens, in *dich* hinein zu fliegen ist mit der vertretenen These zum Versuch der Überwindung der *mauvaise foi* zu vereinbaren: Zarathustra muss ganz in sich sein, er muss die Radikalität seiner *für-sich-seienden* Entität akzeptieren und sich selbst auf seinen Wanderschaften immer wieder suchen und finden. Erst wenn er sich unabhängig vom konkreten Anderen begreifen kann, kann er jenem Anderen aufrichtig begegnen, denn dann bedarf er nicht mehr dessen Hände, dessen Anerkennung. Dass wiederum hier ein Selbstgespräch gewählt ist, in welchem Zarathustra, der seine Gedanken und Empfindungen auf den Himmel projiziert, mit sich selbst unter Verwendung des Wortes *du* bzw. *dich* stattfindet, lässt auch den *für-sich-seienden* Anderen zumindest im Hintergrund bestehen. Zwar bezieht sich die Ansprache hier nicht auf diesen Anderen, dennoch ist die Wahl des Personalpronomens in der zweiten Person Singular ein Hinweis und eine Integration des Anderen außerhalb des eigenen Selbst in diesem Gespräch mit sich selbst.

Zarathustra gibt im weiteren Text zu verstehen, dass er seinen Hass hasste, weil er das angesprochene Du, also sich selbst, befleckte. Er stellt zuvor die Frage, wen er mehr hasste, als ziehende Wolken und Alles, was jenes angesprochene Du befleckte.¹² Daraus lässt sich schlussfolgern, dass Zarathustra mit sich im Reinen zu sein wünscht; die Wolken, so heißt es weiter, nehmen sowohl ihm als auch dem angesprochenen Du das Gemeinsame, nämlich das ungeheure und unbegrenzte *Ja-* und *Amen-sagen*.¹³ Sein eigener Hass, aber auch die Anderen, die hier als Zieh-Wolken auftreten, Mittler und Mischer, Halb- und Halbe, die weder segnen lernten noch von Grund aus fluchen, sind es,

10 Vgl. ebd., S. 207 Z. 18–23 und S. 208, Z. 1–2.

11 Ebd., S. 208.

12 Vgl. ebd., S. 208, Z. 9–10.

13 Vgl. ebd., S. 208, Z. 13–14.

denen er gram ist.¹⁴ Und so will er in Anlehnung an Diogenes in der Tonne sitzen, unter verschlossenem Himmel, lieber sogar ohne Himmel im Abgrund sitzen, als diesen *Licht-Himmel* von *Zieh-Wolken* befleckt sehen.¹⁵ Zarathustra ist geneigt, sich mit einer Situation zufrieden zu geben, in welcher er in völliger Abgeschiedenheit – in der Tonne oder gar im Abgrund – existiert, sofern er dann den *Licht-Himmel*, der wiederum auf Zarathustra selbst verweist, nicht von jenen ziehenden Wolken verunreinigt sehen müsste. Die Wolken, die sich assoziativ mit Schäfchen und somit auch mit den Herdenmenschen verbinden lassen, treten somit als Gefahr für die Reinheit und Erhabenheit des Himmels auf. Wenn sie auf ihm umherziehen, ihn streifen und benetzen, so beschmutzen sie das hehre Selbst Zarathustras. Das aber muss er bewahren, um unabhängig und emanzipiert zu sein, damit er einem weiteren Himmel auf eine andere Art und Weise begegnen kann. Nicht die *Zieh-Wolken*, die ohne einen individuellen Eigenantrieb über die Himmel herfallen, sind die geeigneten Kommunikations- und Interaktionspartner für Zarathustra: Er sucht nach weiteren Himmeln; man denke hierbei auch an den Rauch, der stets nach kälteren Himmeln sucht.¹⁶

Immer wieder wird in dieser Rede illustriert, dass die Abkehr vom Anderen ein Bedürfnis von Zarathustra darstellt. Er versucht, zu sich zu kommen, sich zu finden, mit sich zu werden. Denn im Unterschied zu jenen *Zieh-Wolken*, die weder das Segnen noch das Fluchen gelernt haben, ist Zarathustra ein Segnender, ein Ja-sager, solange der Reine, der Lichte, der *Licht-Abgrund* um ihn sei.¹⁷ Er ist aktiv geworden, er hebt sich von den passiven Wolken ab – doch seine Aktivität hängt nicht zuletzt eng damit zusammen, ob er mit seinem Himmel vereint ist, oder ob er sich selbst hinterherläuft. So kommt auch hier folgende Passage aus der ersten Rede des dritten Teils wieder in den Sinn: »Es kehrt nur zurück, es kommt mir endlich heim — mein eigen Selbst, und was von ihm lange in der Fremde war und zerstreut unter alle Dinge und Zufälle.«¹⁸ Zarathustra scheint im dritten Teil daran gelegen zu sein, zu sich selbst zu finden, sich wieder ganz zu fühlen und nicht unter den wolkigen Anderen zu verlieren. Er spricht zu und mit sich selbst, er kehrt in sich ein; in seinen Himmel. Dort kann er harren, nachdem er in den ersten beiden Teilen seine Saat auswarf, um zu warten, ob ein weiterer Himmel sich erheben wird. Sein Segen enthält daher auch: »über jedwedem Ding als sein eigener Himmel stehn, als sein rundes Dach, seine azurne Glocke und ewige Sicherheit: und selig ist, wer also segnet!«¹⁹ Wenn über jedwedem Ding, jedweder Existenz ein Himmel steht, so zielt Zarathustras Segen an dieser Stelle darauf ab, dass es der eigene Himmel ist, der darübersteht. Es gilt nicht, den fremden Himmel zu erobern oder den fremden Himmel zu beflecken, sondern sich selbst als Himmel entwerfen. Diese Konzentration auf die eigene Existenz mag einerseits wirken, als bedeute sie die Isolation, doch ermöglicht eben erst dieses Kommen zu sich selbst eine Begegnung, die nicht zerfressen ist von anderweiti-

14 Vgl. ebd., S. 208, Z. 15–16.

15 Vgl. ebd., S. 208, Z. 18–19.

16 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 28 [64] (KSA 11)*, S. 329, Z. 3–4. Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 623 und das Quartheft Z II 6, S. 47–48.

17 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 208, Z. 34–S. 209, Z. 1.

18 Ebd., S. 193, Z. 20–22.

19 Ebd., S. 209, Z. 6–8.

gen Belangen und Gedanken. Der Himmel wird zum *Tanzboden für göttliche Zufälle*, er wird *Übermuth, Unschuld, Ohngefähr* – nicht zuletzt *Freiheit und Heiterkeit*, die Zarathustra über alle Dinge setzen möchte.²⁰ Der Himmel soll Zarathustra *Göttertisch für göttliche Würfel und Würfelspieler* sein.²¹ Es geht in diesem Zusammenhang auch um das *amor fati*, d. h. nicht bloß um die Emanzipation der eigenen Existenz vom Anderen, sondern auch um die Annahme der Situation, in die man als Individuum geworfen ist. Wobei *amor fati* sicherlich nicht misszuverstehen ist als passives Erdulden oder gar Erleiden der Ereignisse um einen herum. Die Aktivität des Individuums, das schöpferische Verhalten und Interagieren in der gegebenen Situation werden vom *amor fati* nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Es ließe sich hier auch von der Freiheit innerhalb der Determination sprechen, d. h. wir haben zwar keinen Einfluss auf das Wann und Wo unserer Existenz; es gibt zahlreiche Begebenheiten, die wir nicht ändern können, doch heißt dies nicht, dass wir uns innerhalb dieses Rahmens nicht frei entfalten könnten. Aus der Annahme des persönlichen *Schicksals* muss also nicht gefolgert werden, beim Annehmenden handle es sich um einen deterministisch-devot Ergebenen. Vielmehr steht hier das Bejahen der Existenz und des Lebens im Vordergrund; die Bereitschaft, aus der Situation, in die man geworfen worden ist, etwas zu schaffen. Obwohl Nietzsche nicht gerade ein Verkünder harmonischer Gleichklänge zu sein scheint, kann hier nicht geleugnet werden, dass sowohl die Emanzipation des Individuums vom Urteil des Anderen und damit die Akzeptanz der eigenen Seinsstruktur als *für-sich-seiend* als auch das *amor fati* eine gewisse Harmonie enthalten. Dieser harmonische Gedanke soll jedoch nicht suggerieren, es handle sich hierbei um eine friedliche, idyllische Existenz, in welcher es keine Dissonanzen mehr gäbe: Der Streit oder gar der Krieg, die Auseinandersetzung, der Diskurs – all dies sind Elemente, die weiterhin bestehen bleiben. Die Basis jedoch ist hierbei entscheidend; grundlegend für eine Begegnung, für ein lebensbejahendes Schöpfertum ist es, sich selbst in der flüchtigen, sich nichtenden Seinsstruktur zu akzeptieren und immer weiter zu werden sowie das Leben als solches anzunehmen. Ähnlich wie es bei der Freundschaft zunächst einmal einer Radikalität bedarf, indem man sich dem Freunde in seiner Sehnsucht offenbart, innerhalb der Freundschaft jedoch durchaus etwas vom Freunde verbergen kann, wenn nicht gar soll, ist die Harmonie also nicht auf jedweden Aspekt ausgeweitet, sondern bezieht sich auf die lebensbejahende und selbstbejahende Einstellung.

Zarathustra zeigt in dieser Rede, dass er im Begriff ist, sowohl sich selbst als auch seine Lebenssituation anzunehmen. Er ist auf dem Weg, mit sich ins Reine zu kommen, seine Unabhängigkeit zu finden. Gänzlich erreicht hat er diesen Punkt noch nicht, vermutlich wird es auch kaum möglich sein, ihn in einem statischen Sinne dauerhaft zu erreichen. Nach Zarathustras Worten zeigt sich das Erröten des Himmels, welches einerseits die eigene Scham Zarathustras enthält, andererseits vom Morgen und der aufgehenden Sonne kündigt: »Doch du erröthest? Sprach ich Unaussprechbares? Lästerte ich, indem ich dich segnen wollte?«²² In der Segnung des Himmels durch Zarathustra muss immer auch die Segnung Zarathustras durch sich selbst mitgelesen werden. Daher stellt sich

20 Vgl. zu jenen Ausdrücken und Zarathustras Setzung ebd., S. 209.

21 Vgl. hierzu ebd., S. 210.

22 Ebd., S. 210, Z. 3–4.

die Frage, ob es sich hierbei um ein Lästern handelt, denn das Segnen des eigenen Selbst rückt in den Bereich der Überheblichkeit und Arroganz, ähnlich dem Eigenlob. »Oder ist es die Scham zu Zweien, welche dich erröthen machte? — Heissest du mich gehen und schweigen, weil nun — der Tag kommt?«²³ Diese Frage stellt Zarathustra im Anschluss an die Frage nach dem Lästern: Die Scham zu Zweien bedeutet hier, wenn der Himmel als Projektionsfläche Zarathustras verstanden wird, dass sich Zarathustra entweder vor sich selbst schämt, oder aber der Andere sich im nun kommenden Tag wieder in die Szenerie gesellt. Schämt er sich vor sich selbst, so ist er noch nicht gänzlich frei von den Urteilen und Vorstellungen Anderer, denn die Segnung des eigenen Selbst verstößt zunächst einmal gegen gesellschaftliche Konventionen. Das weist, sofern die erste Frage mit einem *Ja* zu beantworten ist, immer noch auf die Gegenwart des Anderen hin, obwohl Zarathustra sich bereits deutlich von diesem zurückgezogen hat. Auch das Schämen vor sich selbst, sofern die *Scham zu Zweien* sich auf Zarathustra und den Himmel bezieht, ist ein Hinweis auf die Präsenz des Anderen außerhalb des eigenen Selbst. Denn wären Zarathustra und der Himmel befreit von gesellschaftlich-konventionellen Vorstellungen, so hätten sie untereinander keinen Grund, sich zu schämen, zumal sie als *für-sich-seiende* Entität keine externe Entität unter sich hätten, vor der sie sich zu schämen bräuchten. Scham setzt immer auch die Anwesenheit eines Anderen außerhalb des Selbst voraus; zumindest jedoch externe Werte, welche die Scham entstehen lassen. Es zeigt sich in diesen Worten somit deutlich, dass Zarathustras Rückzug vom Anderen und sein Versuch, sich selbst als vom Urteil des Anderen abhängiges Wesen zu überwinden, ein noch nicht abgeschlossener Prozess ist. Zudem wird der Tag immer wiederkehren, sofern wir davon ausgehen, dass das bisherige menschliche Erleben, in welchem sich die Zeit unter anderem in Nächte und Tage gliedert, weiterhin stattfinden wird. Der Tag wird also immer wieder den Himmel zum Erröten bringen: Der Andere wird stets zugegen sein, muss es vielleicht sogar, schließlich ist der Mensch ein soziales Wesen, welches sich nicht ohne Weiteres vom Anderen lossagen kann. Doch sind der Tag und die Auseinandersetzung mit dem Anderen nicht alles, was die Welt zu bieten hat. Zarathustra sagt: »Die Welt ist tief —: und tiefer als je der Tag gedacht hat.«²⁴ Ein Satz, der in *Das andere Tanzlied* im dritten Teil, nachdem Zarathustra sich mit dem Leben selbst unterhalten hat, erscheint:

»[...]
 F ü n f!
 ›Die Welt ist tief,
 S e c h s!
 ›Und tiefer als der Tag gedacht.«²⁵

Eben jene Sequenz wird sich im vierten Teil abermals zeigen, nämlich im zwölften Teil von *Das Nachtwandler-Lied*, also unmittelbar vor Zarathustras letzter Rede, die von seinem Ausblick auf eine mögliche Begegnung mit dem Anderen künden wird.²⁶ Wobei be-

23 Ebd., S. 210, Z. 5–7.

24 Ebd., S. 210, Z. 8.

25 Ebd., S. 286, Z. 3–6.

26 Vgl. ebd., S. 404.

reits im fünften und im sechsten Teil von *Das Nachtwandler-Lied*, entsprechend der Zählung in *Das anderen Tanzlied*, den beiden zitierten Zeilen jeweils ein Text vorangestellt wird, der dann mit eben jenen Zeilen endet.²⁷ Das hier entwickelte Motiv der Welt, die tiefer sei, als der Tag gedacht habe, wird sich folglich in zwei Lied-Reden erneut zeigen. Dabei sind beide Lied-Reden als wichtige Reden einzustufen, handelt es sich hierbei doch zum einen um Zarathustras Zwiesprache mit dem Leben selbst und zum anderen um Zarathustras letzte Versuchung durch den *höheren Menschen* unmittelbar bevor er erkannt hat, dass er auf das Kommen seiner Kinder noch wird warten müssen. Es geht Zarathustra hier nicht darum, den Tag zu verdammen und die Nacht in ihrer Tiefe zu erheben, sie gar als Tiefe der Welt zu begreifen. Denn wer das Leben bejaht, der bejaht es zur Tageszeit ebenso wie zur Nachtzeit. Doch ist es wichtig, zu bemerken, dass sich die Welt nicht im lichten Tag erschöpft; es existiert auch die Nacht. In der vorliegenden Rede ist die Nacht nun verbunden mit Einsamkeit, mit einem *bei-sich-seienden Für-sich-sein*: Zarathustra und der Himmel sind eines. Doch an der Grenze zwischen Tag und Nacht scheiden sie jetzt; nicht alles, so Zarathustra, dürfe vor dem Tage Worte haben.²⁸ – »Oh Himmel über mir, du Schamhafter! Glühender! Oh du mein Glück vor Sonnen-Aufgang! Der Tag kommt: so scheiden wir nun! —«²⁹ Bevor also der Tag kommt, befindet Zarathustra sich in seinem individuellen Glück, er kann *für-sich-sein*, fernab der sozialen Sphäre. Dies bedeutet für Zarathustra jedoch nicht, dass der soziale Raum gänzlich zu meiden sei. Es scheint nur so, dass es dem Menschen leichter fällt, am Tage unter der Herde zu existieren und sich in Begegnung mit dem Anderen geprägt von der *mauvaise foi* zu verlieren, als sich in den Bereich des *Für-sich-seins* zu begeben, sich mit der Einsamkeit und sich selbst auseinanderzusetzen. Ein Wesen, das sich versuchte, vollständig in die Nacht und die Einsamkeit zurückzuziehen, ohne wieder in den Tag zu treten, wäre keines, das Zarathustra verstanden hätte. Die Einsamkeit dient Zarathustra ebenso wie die Geselligkeit dazu, sich über sich hinaus zu entwerfen, weiter zu werden, um von einem veränderten Ausgangspunkt eine erneute Begegnung mit dem Anderen zu wagen. Dass an dieser Stelle die nächtliche Einsamkeit hervorgehoben scheint, hängt mit Zarathustras derzeitiger Position im Prozess zusammen: Er befindet sich gerade im notwendigen Rückzug vom Anderen; er muss sich von diesem lösen, um den Ausblick, den er in *Das Zeichen* am Ende des vierten Teils hat, zu gewinnen. Somit ist auch die hier dargestellte Einsamkeit als eine temporäre zu betrachten – im dritten Teil scheint es jedoch an der Zeit, jene aufzusuchen, weshalb Zarathustra die Tiefe der Nacht sucht und deren Einsamkeit. Endgültig ist allerdings auch diese Station nicht, darauf deutet bereits die Aussage hin, dass nicht alles vor dem Tage Worte haben dürfe – es bleibt offenbar noch immer mehr zu sagen, als ausgesprochen worden ist, weil das Werden – zumindest solange es Lebendiges gibt – nicht stillsteht.

2 Der Andere als Versucher I – die *mauvaise foi* im Gespräch: Vom Vorübergehen

Auf die Rede *Vom Vorübergehen* sei an dieser Stelle kurz eingegangen, um die Sartre'sche *mauvaise foi* in dem Gespräch zwischen Zarathustra und dem Narren zu be-

27 Vgl. ebd., S. 399–400.

28 Vgl. ebd., S. 210, Z. 9–10.

29 Ebd., S. 210, Z. 11–13.

schreiben. Die Warnung des Narren nämlich ist keine, die als Ziel gesteckt hätte, Zarathustra ehrlich und aufrichtig zu begegnen. Der Narr bedient sich Zarathustra, um das gewünschte Selbstbild bestätigt zu bekommen, Zarathustra jedoch verweigert ihm diese Bestätigung und so bleibt ihm letztlich das Bild vom *Affen Zarathustras*, welches ihn sowohl im Urteil der Anderen dieser Stadt als auch in Zarathustras Urteil als bloßen Imitator entlarvt. Wobei natürlich auch gerade diese Beurteilung, von der es dem Narren nicht gelingt, sich loszusagen, illustriert, dass der Narr an keiner aufrichtigen Begegnung interessiert ist. Er verliert sich in den Fallstricken der *mauvaise foi* und trachtet nach dem Blick des Anderen, um sein *An-sich-sein* selbst erblicken und bestimmen zu können.

So tritt ihm »ein schäumender Narr mit ausgebreiteten Händen [...] in den Weg.«¹ Dieser Narr, der vom Volk als *Affe Zarathustras* bezeichnet wird, habe Zarathustra einerseits etwas vom Satz und Fall seiner Rede abgemerkt, andererseits borge er auch gerne vom Schatz seiner Weisheit.² Er lässt ihn wissen, dass die Stadt die Hölle für Einsiedler-Gedanken sei.³ Er beschreibt den seichten Dunst der Stadt, spricht von Schlachthäusern und Garküchen des Geistes und fragt Zarathustra gar, ob dieser nicht höre, wie der Geist hier zum Wortspiel geworden sei.⁴ In seiner schillernden Beschreibung der Stadt, in welcher nur klapperdürre Gefühlchen klappern dürften,⁵ ist nicht zu überlesen, wie sehr sich der Narr selbst der Wortspielerei bedient. Er redet von großen Gedanken, die lebendig gesotten und klein gekocht werden⁶ und ist selbst recht unverfroren dabei, in diesem Bild der verkochten Gedanken aufzugehen. Der Narr scheint jedoch auch in seinem Selbstbetrug so geschickt zu sein, dass er sich selbst überhaupt nicht als bloße Kopie wahrzunehmen vermag und die großen Worte Zarathustras zu formen bemüht ist, ohne hierbei an dessen individualistischen Ausdruck zu gelangen. So sieht sich der Narr wohl ebenbürtig mit Zarathustra und möglicherweise ist seine Warnung, die er ausspricht, oberflächlich betrachtet sogar ehrlich gemeint: »Bei Allem, was licht und stark und gut in dir ist, oh Zarathustra! Speie auf diese Stadt der Krämer und kehre um!«⁷ Er steigert sich weiter, nachdem er zuvor bereits leidenschaftlich beschrieben hatte, wie schlimm es um die Stadt bestellt sei, ehe Zarathustra ihn unterbricht. Auf die Aufforderung, umzukehren folgt:

»Hier fließt alles Blut flaulicht und laucht und schaumicht durch alle Adern: speie auf die grosse Stadt, welche der grosse Abraum ist, wo aller Abschaum zusammenschäumt!

Speie auf die Stadt der eingedrückten Seelen und schmalen Brüste, der spitzen Augen, der klebrigen Finger —

— auf die Stadt der Aufdringlinge, der Unverschämten, der Schreib- und Schreihälse, der überheizten Ehrgeizigen: —

— wo alles Anbrüchige, Anrühige, Lüsterne, Düstern, Übermürbe, Geschwürige, Verschwörerische zusammenschwärt: —

— speie auf die grosse Stadt und kehre um!«⁸

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 222.

2 Vgl. ebd., S. 222.

3 Vgl. ebd., S. 222.

4 Vgl. ebd., S. 222–223.

5 Vgl. ebd., S. 222.

6 Vgl. ebd., S. 222.

7 Ebd., S. 223.

8 Ebd., S. 224.

In dieser Textpassage wird deutlich, wie sehr der Narr sich des Wortspiels bedient. *Flau-licht, lauicht, schaumicht* seien hier genannt, ebenso das *Zusammenschäumen des Abschaums* und des zuvor genannten *Abraums*, der sowohl als Reimwort zu *Abschaum* zu qualifizieren ist als auch als Alliteration. Es wuselt in dieser Passage geradezu von solchen verspielten Wörtern und Reimverbindungen. Die *grosse Stadt* quillt in der Narrenbeschreibung über, sie erdrückt den Leser mit ihrer Enge des Geistes. Dabei offenbart sich der Narr als einer von jenen Schreihälsen, weil er sich ebenso dieser Wortspielerei bedient, die den Geist schrumpfen lassen. Zudem kann er durchaus als unverschämt gelten, sofern er sich versucht, sich selbst mittels des Gedankenguts Zarathustras zu erhöhen. Jene Passage findet sich noch in anderer Form in der Reinschrift, hier liest man:

»Die Stadt der eingedrückten Seelen: mit Häusern blödsinnig, gleich einem Kinder-Spielzeug. Daß ein Kind sie doch wieder in seine Spiel-Schachtel steckte! / Die Stadt der lüster- nen Augen und der klebrigen Finger, der Schreib- und Schreihälse, der faulen Bruch-Eier, der dampfenden Ehrgeizigen! / Vielfraße die Einen, die Andern Schmeckerlinge, verächtlich Alle! Faulicht und schaumicht fließt ihnen das Blut: wer wollte es rein machen!«⁹

Deutlich wird durch den Bearbeitungsschritt, dass Nietzsche offenbar daran gelegen war, die Wortspielerei des Narren greifbar zu gestalten. Zwar ist das Element des Spiels bereits in der Reinschrift zu erahnen, auch die Sehnsucht nach einem Kind, bei dem stets auch die Rolle des Neuanfangs mitgedacht werden muss, ist hier enthalten. Jenes Kind hat Nietzsche jedoch in der gedruckten Fassung eliminiert, sodass die Assoziation eines Kindes, das die blödsinnigen Häuser als Kinderspielzeug wieder in seine Schachtel packt und somit die Stadt also in ihrer Existenz aufheben kann, entfällt. Auch steigern sich die *dampfenden Ehrgeizigen* zu *überheizten Ehrgeizigen*; das Adjektiv wird dem No- men klanglich angenähert, die Spielerei wird, wenn auch nicht mehr im Kinderspielzeug als Wort lesbar, auf der Wortebene sichtbar. Fast scheint das Wortkonglomerat den Le- ser – und auch Zarathustra – zu erschlagen. So wundert es auch kaum, dass Zarathu- stra hier sogar mittels der Körperlichkeit eine Unterbrechung der Narrenrede erzwingt: »Hier aber unterbrach Zarathustra den schäumenden Narren und hielt ihm den Mund zu.«¹⁰ Es reicht nicht, ihn mit dem Wort alleine zu unterbrechen, Zarathustra muss ein- schreiten, indem er es dem Narren auch körperlich verwehrt, weiter zu sprechen. Offen sagt Zarathustra, der Narr solle endlich aufhören, da es ihn schon lange vor Reden die- ser Art ekle.¹¹ »Warum wohntest du so lange am Sumpfe, dass du selber zum Frosch und zur Kröte werden musstest?«¹² Zarathustra fasst hier das oben Gesagte kurz zu- sammen: Der Narr unterscheidet sich eben nicht von jenen, die den Geist zusammen- schrumpfen lassen, er gehört genau zu diesen Städtern, die er beschreibt. Er will ihn darüber hinaus nicht seinen *Affen* nennen, sondern sein *Grunze-Schwein*, denn durch

9 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 314.

Vgl. zum ausführlichen Nachvollzug dieser Passage Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 405 und das Quartheft Z II 4, S. 106–107.

10 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 224.

11 Vgl. ebd., S. 224.

12 Ebd., S. 224.

Grunzen verderbe er noch Zarathustras Lob der Narrheit.¹³ Kurz fragt Zarathustra auch nach den Gründen für das Grunzen: »Was war es denn, was dich zuerst grunzen machte?«¹⁴ Er vermutet, niemand habe ihm genug geschmeichelt, weswegen er sich zu diesem Unrat gesetzt habe, um einen Grund zum Grunzen zu haben. Außerdem unterstellt Zarathustra dem Narren, er habe Grund zu viel Rache zu suchen, denn Rache sei all sein Schäumen.¹⁵

Der Imitator allerdings schmeichelt Zarathustra nicht, im Gegenteil: Zarathustra bemerkt, dass dieses Narren-Wort ihm Schaden zufüge, obwohl er in seiner Betrachtung der Stadt sowie in seiner Kritik an dieser Recht habe.¹⁶ Eine Pause folgt, nachdem Zarathustra also gesprochen hat, dann lässt Zarathustra wissen, dass auch ihn diese große Stadt ekle, doch anders als der Narr suhlt er sich nicht in diesem Ekel und bleibt vor Ort, um zu lamentieren. Er lässt dem Narren daher auch eine weitere Lehre zukommen, nämlich: »Diese Lehre aber gebe ich dir, du Narr, zum Abschiede: wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehen! —«¹⁷ Nach dieser Lehre handelt Zarathustra, denn so endet diese Rede mit folgenden Worten: »Also sprach Zarathustra und gieng an dem Narren und der grossen Stadt vorüber.«¹⁸

Zarathustra entzieht sich der *mauvaise foi*, die ihm in dem Narren begegnet. Der Narr ist nicht daran interessiert, Zarathustra und seine Lehre wirklich zu verstehen; der Narr ist weder ein Schreiber, der in Blut schreibt, noch ein Leser, der bemüht ist, dieses fremde Blut zu verstehen. Es geht dem Narren um seine Selbstdarstellung, um die Kreation eines Bildes von sich selbst, das er von einem Anderen bestätigt haben möchte. Daher verbleibt er in der Stadt, die doch seinen Ekel bedingt; Zarathustra hingegen ist konsequent und unabhängig vom Urteil der Anderen: Er geht vorüber. Er bleibt nicht im Sumpf und beschwert sich darüber, im Sumpf zu leben. Doch wenn der Narr den Sumpf ebenfalls verlasse, so müsste er aus sich selbst heraus schöpfen: In der Stadt ist er wenigstens der *Affe Zarathustras* und kann sich einreden, die Städter hätten diese Bezeichnung für ihn gewählt, weil sie ihn nicht zu verstehen in der Lage sind. Er identifiziert sich mit seinem Idol Zarathustra und versucht, sich ihm anzubiedern. Dabei geht es nicht darum, Zarathustra zu warnen. Es geht auch nicht darum, sich mit Zarathustra auszutauschen oder seine Lehre zu verstehen. Der Narr sucht lediglich nach der Bestätigung seines Selbstbildes, um sich nicht unzureichend zu fühlen. Im Hass, den er auf die Städter hegt, scheint er aufzugehen, sich damit zu trösten und die Bestätigung für sich zu gewinnen, die er nun auch durch Zarathustra erhalten möchte. Die Erwartung des Narren scheint darin zu liegen, dass Zarathustra seinen Ekel teilt und ihm in seinem Hass beipflichtet. Doch Zarathustra mag zwar die Stadt ähnlich betrachten, verbrüdert sich trotzdem nicht mit dem schäumenden Narren; Zarathustra verhält sich gelassen gegenüber jenen, die er nicht liebt und zieht von dannen.

13 Vgl. ebd., S. 224.

14 Ebd., S. 224.

15 Vgl. ebd., S. 224.

16 Vgl. ebd., S. 225.

17 Ebd., S. 225.

18 Ebd., S. 225.

Zwar prophezeit er der Stadt auch die große Feuersäule, die sie verbrennen wird, da solche Feuersäulen dem großen Mittag vorangehen müssten,¹⁹ doch liegt ihm nicht daran, auf diesen Moment zu warten. Zarathustra bedarf dieser Bestätigung nicht, er ruht in sich und lässt sich nicht affizieren von der großen Stadt. Auch lässt er sich vom Narren nicht in Versuchung führen, gemeinsam auf die Stadt zu speien. So beweist Zarathustra ein weiteres Mal, dass er sich nicht abhängig vom Urteil und vom Blick der Anderen machen lässt. Er geht vorüber – an der Stadt und am Narren –, um nicht dem falschen Spiel zu erliegen, welches der Narr initiiert hat.

Hierbei ist auch anzumerken, dass Zarathustras Versuch, zum Anderen zu gelangen, nicht nur der Versuch ist, eine Kommunikation jenseits der *mauvaise foi* zu suchen, sondern auch eine Absage an all die psychologischen Spielkonstrukte der Erwachsenen bedeutet, die Eric Berne beschreibt. Wobei jene Spiele immer auch die *mauvaise foi* in sich tragen, sind sie doch in ihrem destruktiven Aufbau stets darauf angelegt, sich selbst in einem bestimmten Muster bestätigt zu sehen.

Aus dieser Enge will Zarathustra ausbrechen. Da er allerdings erkannt zu haben scheint, dass es unmöglich ist, die eingefleischten Spieler aus ihren Strukturen heraus zu reißen, geht er vorüber; er wendet dort keine Kräfte auf, wo es nicht lohnt, sie aufzuwenden. Stattdessen konzentriert er sich lieber auf einige Wenige, die der *mauvaise foi* und den Spielereien ebenfalls überdrüssig geworden sind und nach neuen Möglichkeiten suchen, mit dem Anderen zu interagieren.

3 Die Enttäuschung über den Anderen: Von den Abtrünnigen

In der Rede *Von den Abtrünnigen* wird eine weitere Erfahrung mit dem Anderen erzählt, die Zarathustra von diesem fortreibt. Diese Erfahrung betrifft die Anderen, die *wieder fromm geworden*¹ sind, sich also bereits im Aufbruch befunden hatten; dem Sumpf entkommen wollten, sich selbst aus der Enge der üblichen Interaktionen zu befreien gedenkten. Es geht hier also nicht um die fremden Städter oder den schäumenden Narren, denen Zarathustra den Rücken kehrt, sondern um diejenigen, welche ihm einst allem Anschein nach nahestanden.

Im ersten Teil der zweigeteilten Rede findet sich zunächst eine Betrachtung bzw. Beschreibung der Abtrünnigen, während der zweite Teil mit dem Bekenntnis der zuvor beschriebenen Abtrünnigen, nämlich *Wir sind wieder fromm geworden*, beginnt. Der Leser erfährt zu Beginn, dass alles schon welk und grau liege, was noch kürzlich grün und bunt auf der Wiese gestanden habe.² Diese jungen Herzen seien alle schon alt geworden; wobei das Adjektiv *alt* spezifiziert wird, denn vielmehr seien sie müde, gemein und bequem.³ Jene müde, gemeine Bequemlichkeit sei es, welche die Abtrünnigen als ihre wiedergewonnene Frömmigkeit erachten. So verleumden sie erneut ihre *Morgen-Tapferkeit*, da ihre Füße der Erkenntnis müde geworden sind.⁴ Sie waren schon Tänzer – zumindest waren sie auf dem Wege, Tänzer zu werden –, doch jetzt konstatiert Zarathustra: »Wahrlich, Mancher von ihnen hob einst die Beine wie ein Tänzer, ihm winkte das Lachen in

19 Vgl. ebd., S. 225.

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 226.

2 Vgl. ebd., S. 226.

3 Vgl. ebd., S. 226.

4 Vgl. ebd., S. 226.

meiner Weisheit: — da besann er sich. Eben sah ich ihn krumm — zum Kreuze kriechen.«⁵ Den Bezug zu einem Gott, der jene zum Tanze entzückte, welchen Nietzsche noch in der Reinschrift hergestellt hat, wird vom Autor hier beiseite gelassen.⁶ Somit ist der Antrieb, der zum Tanzen notwendig ist, in Zarathustras Lachen sowie in dem Tanzen selbst zu sehen; es bedarf keiner göttlichen Inspiration, um zum Tänzer zu werden. Doch jene fallen wieder in eine christliche Göttlichkeit zurück: Sie kriechen zum Kreuze. Noch nicht einmal das aufrechte Gehen bleibt ihnen, sie kriechen danieder, sie werfen sich vor das christliche Kreuz und verfallen der alten Frömmigkeit, die diesem fliegenden Tanze entgegensteht. Wenn Zarathustra sie ferner als *Dunkler* und *Munkler* und *Ofenholder* titulierte, so zeigt sich hier ein weiteres Mal das Idyll, welchem der Freigeist aus dem Gedicht aus dem Oktavheft Z II 7a einst entflohen ist. Insofern entfaltet die Interpretation dieses Gedichtes auch in dieser Textpassage wieder eine Bedeutsamkeit für das Textverständnis. Zarathustra muss hier feststellen, dass kaum einer derer, die einst befreit begannen, zu Zarathustras Lachen in seiner Weisheit zu tanzen, genügend Ausdauer aufweist, um langfristig als Freigeist zu bestehen, d. h. um nicht aufzuhören, ein Freigeist zu werden. Denn auch der tanzende Freigeist kann kein statisches Konstrukt sein, sondern muss in Bewegung bleiben; andernfalls verlöre auch er sich in der Illusion eines festen Seins und begönne, sich selbst zu belügen. Also stellt Zarathustra fest:

» — Ach! Immer sind ihrer nur Wenige, deren Herz einen langen Muth und Übermuth hat; und solchen bleibt auch der Geist geduldsam. Der Rest aber ist feige.«⁷

In der Reinschrift heißt es zunächst noch allgemeiner, der Mensch sei feige. Im Anschluss an diese Passage findet sich in der Reinschrift gestrichen:

»Das sage ich mir zur Tröstung: ob es schon Vielen ein Trost ist zu verachten wo sie nicht mehr verehren: aber ich verlernte mich so zu trösten. / Wie sollten sie nicht feige und furchtsam sein! Ist Alleinsein nicht furchtbar? Ist Vereinsamung nicht Wahnsinn? / Und wer, gleich mir, Tafeln zerbrach und Werthe entwerthete: hat er damit nicht sich selbst zerbrochen und — — —«⁸

Nietzsche lässt Zarathustra in der gedruckten Variante nicht mehr über die Tröstung nachdenken. Der Trost scheint entbehrlich geworden zu sein, wobei auch dem gedruckten Text eine Enttäuschung über den Anderen zu entnehmen ist. Doch hat Zarathustra im Laufe seines Untergangs mehr und mehr gelernt, dass es nicht darum gehen kann, *alle* zu erreichen. Seine Zielsetzung kann nicht sein, jeden Menschen auf seinen Weg zu führen; er muss sie sogar verfehlen, um eine Chance zu haben, seine Weisheit auszuteilen. Insofern bedarf er keines Trosts mehr darüber, dass die Abtrünnigen ihm nicht folgen

5 Ebd., S. 226.

6 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 315. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 410 und das Oktavheft N VI 7, S. 32.

7 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. S. 226.

8 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 315. Vgl. zum Nachvollzug der weiteren Streichungen in dieser Passage Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 414 und das Quartheft Z II 4, S. 52.

können. Er stellt im gedruckten Text deren Feigheit zwar ebenfalls fest, muss sich dies jedoch nicht mehr zur Tröstung sagen; das einleitende *Ach* weist allerdings dennoch darauf hin, dass eine Wehmut auch hier noch mitschwingt. In der Reinschrift ist noch eine Verbindung zur vorherigen Rede *Vom Vorübergehen* gegeben: Sie, also die Abtrünnigen, finden darin einen Trost, zu verachten, wenn sie nicht mehr verehren können. Zarathustra hingegen ließ den schäumenden Narren wissen: »[...] wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehen!«⁹ Zarathustra will keinen Hass und keine Verachtung für jene säen, die ihm nicht folgen und die ihre Existenz in der Herde fortsetzen möchten; an ihnen gedenkt er, vorüberzugehen, sie nicht zu beachten und sich nicht damit zu trösten, dass er sie aktiv ablehnt und verachtet. Daher heißt es auch in der Reinschrift noch, er habe verlernt, sie so zu trösten.

Allerdings gesteht Zarathustra ihnen diesen Trost und dieses Verhalten durchaus zu, denn er erkennt, dass Alleinsein furchtbar sein kann, Vereinsamung somit Wahnsinn bedeuten kann. Zwar versieht Nietzsche Zarathustras Worte hierzu jeweils mit einem Fragezeichen, dennoch geht es genau darum, dass das Alleinsein das Furchtbare in sich bergen, in der Vereinsamung der Wahnsinn enthalten sein kann. Auch aus Zarathustras vorherigen Reden ergibt sich, dass die Einsamkeit stets mit Gefahren, Anstrengungen und Mühen verbunden ist; daher leuchtet ein, dass dieser Weg nicht für jeden geeignet ist. Ihre Feigheit und Furchtsamkeit angesichts des Alleinseins und der Vereinsamung sind demnach verständlich. Es bedarf jenes langen Mutes, gar des Übermutes, um sich der Individualität zu stellen und sich aus dem Kreise der Herde zu befreien.

Diese ausführlichere Beschreibung der Gedanken Zarathustras kürzt Nietzsche im gedruckten Text. Hier sind die Gedanken Zarathustras pointierter. Die Erklärungen zum feigen Rest, welchem der Mut und Übermut fehlt, muss sich der Leser selbst geben. Eine weitere Erläuterung zum Rest jedoch folgt auch hier: »Der Rest: das sind immer die Allermeisten, der Alltag, der Überfluss, die Viel-zu-Vielen — diese alle sind feige! —«¹⁰ Wieder kreisen Zarathustras Worte um die Determination der Herdenmenschen, die – anders als Zarathustra – sich ihrem Überfluss nicht entgegenstellten und so selbst *überflüssig* zu werden drohen. Er spricht von jenen, die im alltäglichen Einerlei grau in grau farblos verblassen und keine persönliche Note, keine schöpferische Tat hinterlassen. Wie schon in der Reinschrift, wenn er danach fragt, ob er als Entwerter der Werte nicht auch sich selbst zerbrochen habe, setzt er sich im weiteren Textverlauf von den Viel-zu-Vielen ab und spricht von *seiner Art*: »Wer meiner Art ist, dem werden auch die Erlebnisse meiner Art über den Weg laufen: also, dass seine ersten Gesellen Leichname und Possenreisser sein müssen.«¹¹ Jemand, der wie Zarathustra die Individualität der Person provozieren möchte, kann seine ersten Gesellen nicht auf dem Marktplatz in der Herde finden. Daher scheint es zwangsläufig notwendig, dass er seine ersten Gesellen in einem Leichnam und einem Possenreißer fand – wobei der Possenreißer in der *Vorrede* kein Geselle war, der Zarathustra zu folgen gedachte, sondern ihn zu Fall bringen wollte; ihn gar existenziell bedrohte.

9 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. S. 225.

10 Ebd., S. 227.

11 Ebd., S. 227.

Die zweiten Gesellen, so lässt Zarathustra wissen und spricht von den Abtrünnigen, seien seine Gläubigen. Jene seien ein lebendiger Schwarm, die viel Liebe, viel Torheit und viel unbärtige Verehrung für ihn aufbrächten.¹² In der Reinschrift findet sich hierzu ergänzend wieder eine weitere Erläuterung, die sich der Leser des gedruckten Textes selbst erarbeiten muss: »Diese hatten sich noch nicht gesucht: da fanden sie mich.«¹³ Aus der Reinschrift lässt sich entnehmen, dass diese Gläubigen überhaupt noch nicht die Fähigkeit in sich trugen, zu Zarathustras Gesellen zu werden. Bei diesen war abzusehen, dass sie wieder abtrünnig werden mussten, denn wer sich selbst noch nicht gesucht hat und zuvor einen Anderen findet, der hat keinen individuellen Bezugspunkt zu sich selbst. Er flattert gewissermaßen wie das Fähnlein im Wind, das seinem Erlöser nur folgt, solange dieser ausreichend Input gibt. Sobald der Wind etwas lauer weht, kann ein anderer Wind kommen, und das Fähnlein in eine andere Richtung lenken. Hätten sie sich selbst schon gesucht und wären als *für-sich-seiende* Entitäten in dieser fluiden Seinsstruktur gefestigt, so wären sie selbst der Wind, der eigenmächtig bläst und wären nicht bloß passiv-gläubige Schafe, die einer Leitfigur folgten.

Der Drucktext illustriert diesen Gedanken zwar ebenfalls, doch durch die Streichung zeigt sich hier abermals eine Verkürzung, sodass das Mitdenken des Lesers mehr gefordert wird als noch in der Reinschrift, die durch diesen kurzen Zusatz weitere Erklärungen zur vorausgesetzten Individualität im Sinne der Suche nach Selbstkenntnis bietet. Zarathustra lässt wissen, dass an jene Gläubigen das Herz nicht gebunden werden soll, wer die flüchtig-feige Menschenart, also die wechselnden Fahnen im Wind, kenne, solle nicht an diese glauben.¹⁴ Es gilt, nicht aufgrund dieser Abtrünnigen zu hadern oder gar zu trauern. Vielmehr gilt das zuvor zum schäumenden Narren Gesagte: Er muss auch an diesen vorübergehen. Diese Gläubigen waren ihm einst näher als jene Bewohner der Stadt, vor welchen der Narr ihn aus Eigennutz heraus warnen wollte, doch sind auch sie nicht jene, die er sucht. Mit Gläubigen kann er keine Begegnung jenseits der *mauvaise foi* erreichen. Zarathustra musste im Laufe seines Untergangs lernen, dass es nicht darauf ankommt, *alle* zu gewinnen. Vielmehr darf er *keinen* zu seinen Gläubigen zählen: Er bedarf anderer Menschen. Er ist auf der Suche nach jenen, die nicht abtrünnig werden können, weil sie niemals nur gläubige Jünger waren. Die Menschen, die Zarathustra sucht, müssen eigenständig die Weisheit Zarathustras erlangen, sie nicht lediglich imitieren. Dabei ist es durchaus möglich, da sie ihren individuell-persönlichen Weg gehen müssen, dass ihre Weisheit von der Zarathustras differiert, ohne dass sie in einem gänzlichen Widerspruch steht. Genau genommen darf die Weisheit derer, die Zarathustra sucht, auch nicht identisch mit der Weisheit Zarathustras sein: Abermals geht es darum, dass Zarathustra mit der Vermittlung seiner konkreten Weisheit scheitern muss, um eine gelingende Kommunikation und Vermittlung zu erreichen.

12 Vgl. ebd., S. 227.

13 Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 315.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari,azzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung:*

Also sprach Zarathustra (KGW VI/4), S. 414 und, wie dort angegeben, die Mappe loser Blätter verschiedenen Formats und verschiedener Herkunft Mp XV 3c, S. 27.

14 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 227.

Über die Gläubigen, die abtrünnig wurden, ist zu sagen: »Lass sie fahren und fallen, oh Zarathustra, und klage nicht! Lieber noch blase mit raschelnden Winden unter sie, / — blase unter diese Blätter, oh Zarathustra: dass alles *Welke* schneller noch von dir davonlaufe! —«¹⁵ In der ersten Fassung sind die Zeilen 13 bis 19, zu denen auch jene zitierte Passage zählt, noch etwas ausführlicher formuliert. Beiden Passagen gemein ist inhaltlich eine Entschuldigung für das Verhalten der Abtrünnigen: *Würden sie anders können, so würden sie auch anders wollen* schreibt Nietzsche in der ersten Fassung, etwas ästhetischer formuliert er in der gedruckten Fassung: »*Könnten sie anders, so würden sie auch anders wollen*.«¹⁶ Die Abtrünnigen passen ihren Willen also dem eigenen Vermögen an: Wären sie in der Lage, zu Höherem zu streben, wäre dies auch in ihrem Willen manifestiert. So wollen sie jedoch nichts dergleichen, da dies über ihren eigenen Horizont hinausginge. Sie greifen nicht nach den phraseologischen Sternen. Auch schreibt Nietzsche hier noch von *starken* und nicht von *raschelnden Winden*. In der gedruckten Version sind die Winde somit abgeschwächt, sie sind dezenter geworden. Dies trifft auch auf Zarathustra selbst zu, insofern ist diese Änderung des Textes der Figur angepasst: Im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* ist Zarathustra zwar noch immer eine schöpferische und aktive Figur, doch tritt er nicht mehr wie ein expressionistischer Schrei auf. Er verstummt nicht, aber er wird etwas leiser; auch deshalb, weil er seine lauten Akzente schon gesetzt und in dieser Phase seines Untergangs auf eine andere Weise zu wirken beginnt. Dies zeigt sich auch darin, dass er sich nicht mehr direkt in die Konfrontation mit dem Anderen geht, sondern sich deutlich auf seinen eigenen Weg konzentriert. Er scheut den Anderen zwar auch nicht, so lässt er den Narren durchaus spüren, was er von ihm hält, doch legt er es nicht mehr darauf an, diese Auseinandersetzung zu suchen.

Kürzer im Text ist ebenfalls die Stelle des *Welken*, das schneller noch von Zarathustra davonlaufen solle. In der ersten Fassung schreibt Nietzsche noch davon, dass sie, die Abtrünnigen, schneller von ihm davonlaufen; Zarathustra sei der Herbst und solle als dieser segnen, aber ebenso an *welken* Blätter vorübergehen. Hier setzt Nietzsche auch wieder eine Verbindung zur segnenden Sonne, die zu Beginn des Werkes bereits eine Rolle spielt; er spricht vergleichend von Zarathustra und der milden Herbst-Sonne, die vergoldend und segnend an den *welken* Blättern vorübergehe. Diesen Aspekt der Segnung hat Nietzsche im gedruckten Text fallengelassen; auch findet sich hier kein Sonnenvergleich mehr. Zwar ist der Herbst, aufgrund des *Welken* und der *Blätter* implizit gegenwärtig, doch wird er nicht mehr namentlich genannt. Zudem scheint in der ersten Fassung die Aufforderung an Zarathustra, diese Abtrünnigen fallen und fahren zu lassen, eindringlicher, auch findet sich dort häufiger *oh Zarathustra*. Durch diese Häufung wird die besagte Wirkung weiter verstärkt. Wer hier redet, ist außerdem aus der Textpassage nicht ganz eindeutig: Zarathustra spricht allem Anschein nach zu Beginn: »Noch jüngst sah ich sie [...]«,¹⁷ doch durch die Verwendung des Namens Zarathustras etwas später, der Aufforderung *Lass sie fahren und fallen, oh Zarathustra*, ist es nicht eindeutig, ob nach der zwölften Zeile auf Seite 227 (*wer die flüchtig-feige Menschenart kennt!*) ein

15 Ebd., S. 227, Z. 16–19.

16 Ebd., S. 227, Z. 13–14.

17 Ebd., S. 226, Z. 9.

Wechsel der Perspektive stattfindet und sich der Erzähler einschaltet. Zwar könnte der nächste Absatz auch noch der Rede Zarathustras zugewiesen werden, schließlich ist hier noch nicht besagte Aufforderung zu lesen, doch beginnt in der ersten Fassung die Stelle über das Unvermögen, anders zu können und den deshalb angepassten Willen schon mit *Laß sie fallen und fahren, oh Zarathustra und klage nicht*. Im zweiten Teil der Rede wiederum ergreift Zarathustra zu Beginn erneut mit *ich* das Wort. Insofern wäre zu überlegen, ob Zarathustra hier sich selbst mit seinem Namen beschwört, an den Anderen vorüberzuziehen. Dies ließe den Gedanken zu, dass es Zarathustra nicht leichtfällt, den Abtrünnigen den Rücken zuzukehren. Doch auch dann, wenn das Intermezzo eines Erzählers angenommen werden sollte, welcher Zarathustra beschwört, weist diese Textstelle daraufhin, dass Zarathustra sich bewusst von den Anderen abwenden muss und sich dies nicht unproblematisch ergibt. Es ist eine Anstrengung notwendig, um sich von den Gläubigen abzusetzen, an ihnen vorüberzugehen. Der Narr beispielsweise kann diese Anstrengung bzgl. der Stadt nicht bewältigen: Er verharrt in ihr und reibt sich an ihr auf, anstatt achselzuckend an ihr vorüberzuziehen.¹⁸

Es ist nicht entscheiden, ob sich kurz ein Erzähler im Text zeigt oder ob Zarathustra sich selbst mit Namen anspricht und beschwört; wichtig ist aber, dass die Perspektive wieder einmal nicht ganz eindeutig erscheint, die Ebene zwischen Text, Erzähler und manchmal sogar dem Autor verschwimmen. Denn Zarathustra ist seinem Schöpfer Nietzsche sehr nah. Sie berührt auch die Kommunikationsebene zwischen Leser und Autor. Ein Text entfaltet sich auch unabhängig von der Autorenintention; das Wirken des Autors in den Text hinein kann trotzdem nicht geleugnet werden. Insofern ist in dieser Stelle auch die Ansprache des Autors an seine Figur zu lesen. Der Autor ergreift nicht konkret das Wort, doch unabhängig davon, ob hier nun Zarathustra weiterhin spricht oder ein Erzähler eintritt, ist es auch der Autor Nietzsche, der seine Figur, mit der er sich auch identifiziert, anspricht. Nietzsches Zarathustra ist eng mit dessen philosophischen Gedanken verknüpft, er stellt die Philosophie Nietzsches in einem romanhaften Vermittlungsversuch dar, ohne dabei jedoch als Roman zu wirken: Nietzsches *Also sprach Zarathustra* oszilliert zwischen den Genres; der Text lässt sich nicht – oder nur kaum – festlegen. Es ließe sich behaupten, *Also sprach Zarathustra* ist Nietzsches Untergang, der Versuch, ein *Buch für Alle und Keinen* zu verfassen, um die eigene Weisheit zu vermitteln. Insofern sind Nietzsche und Zarathustra sich ähnlich, obwohl Zarathustra den Weg der mündlichen Vermittlung wählt, Nietzsche seine Philosophie zu Papier bringt. Dennoch darf hier keine Gleichsetzung der realen und der textlichen Ebene bzw. von Figur und Autor erfolgen. Diese Einflugschneisen für ein Auftreten des Autors selbst sind allerdings nicht unbedeutend, wenn es um die Frage nach dem Anderen geht; denn für den Leser, der außerhalb des Textes existiert, ist es der Autor, der in der gleichen außertextlichen Existenz lebt bzw. lebte und damit – anders als die Figur – als fleischlicher Anderer auftritt.

18 Vgl. zur ersten Fassung Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 315.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 411 und das Oktavheft N VI 7, S. 130 sowie Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 415 und das Quartheft Z II 4, S. 48.

Im ersten Teil der Rede *Von den Abtrünnigen* zeigt sich, so kann hier zusammenfassend festgestellt werden, dass Zarathustra sich bemüht, möglichst ruhig und gelassen jenen den Rücken zukehren, die als Gläubige seinen Worten und seiner Weisheit folgten. Da sie bloße Imitatoren waren, fallen sie allzu leicht zurück in altbewährte Muster. Zu diesem Muster bekennen sich die Gläubigen im zweiten Teil zu Beginn; in direkter Rede sagen die Abtrünnigen, sie seien wieder fromm geworden.¹⁹ Zarathustra hingegen sieht in ihrer Flucht ins Gebet Feigheit, Bequemlichkeit und führt im weiteren Verlauf der Rede diverse tierische Bilder ins Feld, um die Situation der Duckmäuser zu beschreiben.²⁰ Er beschreibt die Nachtwächter in ihrem Zweifel an Gott und thematisiert den Gottesglauben jener, die weder ganz gläubig noch ganz ungläubig geworden sind.²¹ Seine Reaktion hierzu ist eine, die dem Leser mittlerweile vertraut sein dürfte: Zarathustra lacht. So heißt es im Text:

»Mir aber wand sich das Herz vor Lachen und wollte brechen und wusste nicht, wohin? und sank in's Zwerchfell.

Wahrlich, das wird noch mein Tod sein, dass ich vor Lachen ersticke, wenn ich Esel betrunken sehe und Nachtwächter also an Gott zweifeln höre.«²²

Dieses Lachen ist übrigens, so lässt Zarathustra weiter wissen, ursächlich für den Tod der alten Götter; ihr Göttertod war ein fröhlicher, denn sie dämmerten nicht zu Tode, das seien Lügen, sie hätten sich selbst einmal zu Tode gelacht.²³ Somit setzt Zarathustra sich mit einer Göttlichkeit gleich, denn sowohl den Göttern als auch ihm ist das Lachen über jene Esel und Nachtwächter gemein; doch ist auch dies keine neue Gleichsetzung, flog Zarathustra doch schon in *Vom Lesen und Schreiben* über den Menschen und tanzte dort bereits ein Gott durch ihn. Zarathustra hat sich, dies wird deutlich, von den Menschen abgesetzt, ist ihnen enthoben. Dass Zarathustra sich in eine göttliche Sphäre setzt, bedeutet nicht, dass er sich selbst überschätzt und einem Größenwahn verfallen wäre. Zarathustra sieht in den Göttern keine Unantastbaren, keine Unberühmbaren und Unerreichbaren. Er unterwirft sich ihnen nicht und kann so selbstbestimmt sein eigenes Streben nach oben verfolgen. Das Lachen ist es, das er mit ihnen teilt: In der Göttlichkeit liegt nicht der schwere, niederdrückende Teufel, der den Ernst prägt und die Menschen mit Lasten belegt, um sie von der Höhe fern zu halten. – Abermals sei diesbezüglich auf *Vom Lesen und Schreiben* verwiesen: Wie die Götter selbst hat Zarathustra sich von den Gläubigen abgewandt und lacht über deren Zweifel, deren ernste Gedanken. Die Enttäuschung darüber, dass seine eigenen Gläubigen abtrünnig wurden, hält sich somit in Grenzen. Denn sowohl die Gläubigen, die an ihren alten Göttern zweifeln als auch jene, die einst ihm folgten und wieder in den alten Glauben zurückgefallen sind, reizen Zarathustra zum Lachen.

19 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 227.

20 Vgl. ebd., S. 228.

21 Vgl. ebd., S. 229.

22 Ebd., S. 229.

23 Vgl. ebd., S. 230.

Die Reden *Von den Abtrünnigen* weist die Distanz zwischen Zarathustra und dem Anderen aus. Betroffen hiervon sind auch jene Anderen, die ihm einst nahestanden. Doch der Bruch ist unvermeidlich, da diese Nähe nur darauf basierte, dass sie ihm als Gläubige folgten. Nicht nur die Abtrünnigen haben sich von Zarathustra abgewandt, Zarathustra selbst entfernt sich von ihnen. Dies zeigt sich auch am Ende dieser Rede: Es findet sich dort nicht der Schlussphraseologismus aus dem ersten Teil, sondern zunächst stehen die Worte *Also redete Zarathustra*. Doch mit dieser Änderung nicht genug; es folgt auf diese Worte noch ein Absatz. Der Leser erfährt, dass Zarathustra diese Worte in der Stadt namens *die bunte Kuh*, die er liebte, redete. Außerdem ist zu lesen, dass Zarathustra von hier an lediglich noch zwei Tage zu gehen habe, ehe er wieder in seine Höhle zu seinen Tieren käme. Aufgrund dieser Nähe seiner Heimkehr, so führt der Text aus, frohlockte seine Seele. Der Text dieser Rede endet auf das Wort *Heimkehr*, gefolgt von einem Geviertstrich nach dem Punkt. Diese Heimkehr allerdings enthält auch die Einsamkeit, den Rückzug und das *Für-sich-sein*, in welches Zarathustra sich hineinwirft, fernab der Anderen, die auf dieses *Für-sich-sein* einwirken können. Er entzieht sich ein weiteres Mal dem Blick des Anderen und blickt zugleich auch niemanden an; zumindest nicht für die Dauer seiner Einsamkeit, die er wieder aufzusuchen gedenkt.

Trotzdem ist er nicht wirkungslos: Er hat auf den Anderen eingewirkt, er hat seine Reden in die Sphäre des Anderen entlassen. Zwar hatte er bislang keine Gefährten, die ihm ebenbürtig waren, sondern Seiltänzer, Leichen, Gläubige und dann auch Abtrünnige, dennoch hat er Spuren hinterlassen. Ob diese Spuren nachhaltig sind oder ob nicht, liegt nicht alleine in Zarathustras Hand, sondern daran, ob Andere sich als emanzipierte Individuen erheben, sich einerseits von ihm abwenden, um ihm andererseits begegnen zu können. Dieses Abwenden wäre dann jedoch unterschieden von den Abtrünnigen, die wieder dem alten Glauben zufallen. Ob solche Anderen, solche Kinder Zarathustras, kommen werden, kann Zarathustra nicht erzwingen; er muss diesbezüglich hoffen und sich gedulden. Und er muss ihnen Raum geben, sich selbst zu entwickeln. Den Impuls hat er ausgelöst, das Ergebnis muss sich noch zeigen.

4 Gen Heimat: Die Heimkehr

Ist in der vorherigen Rede *Von den Abtrünnigen* die Heimkehr zwar bereits nah, aber noch nicht erreicht, wird das Fremde bzw. die Fremde in dieser Rede von Zarathustra wieder verlassen. So beginnt die Rede mit Zarathustras Worten: »Oh Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit! Zu lange lebte ich wild in wilder Fremde, als dass ich nicht mit Thränen zu dir heimkehrte!«¹ Der Titel dieser Rede schließt direkt an das letzte Wort der vorherigen Rede an, zudem ist hier abermals die etablierte Titelstruktur des ersten Teils nicht eingehalten. Bereits im ersten Absatz findet sich das Verb zu *Heimkehr*, zudem ist *Heimat*, in welche Zarathustra heimkehrt, gesperrt gedruckt, erfährt also eine Hervorhebung. Darüber hinaus wird die Einsamkeit zweimalig genannt, wodurch auch diese einer Betonung unterliegt. Im Herbst 1883 notiert Nietzsche überdies im Oktavheft N VI 7: »Und immer wenn ich meiner Einsamkeit gedachte, immer war es doch, wenn ich aus der Ferne sprach ›oh gute Einsamkeit!‹«² Die Einsamkeit wird ein Ziel der Seh-

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 231.

2 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1883 18 [42]* (KSA 10), S. 577.

sucht; die Geselligkeit ist die Ferne, die Fremde. In der Einsamkeit liegt Zarathustras geliebte Heimat. Eine Heimat, die er sich allerdings selbst hat schaffen müssen, denn zu Beginn, dies sei kurz in Erinnerung gerufen, verlässt er seine Heimat unter den Menschen und zieht in das ferne, fremde und gefährvolle Gebirge, in welchem er die Einsamkeit zu seiner Heimat gestaltet. Die Einsamkeit wird somit zu einem Ergebnis einer aktiven Schöpfung des jeweils Einsamen, sie widerfährt ihm nicht passiv durch den Anderen. In der Vorstufe zu dieser Rede findet sich ebenfalls der Gedanke der Einsamkeit als Heimkehr aus der Fremde sowie die Verlassenheit und Fremde mitten unter den Menschen.³ Zarathustra hat durch seinen Aufstieg ins Gebirge und all den Abstiegen zurück zu den Menschen die Perspektive gewechselt: Für ihn sind Heimat und die damit verbundene Geborgenheit nicht mehr in der geselligen, vertrauten Runde zu finden, sondern in einer auf den ersten Blick gefährlichen und öden Sphäre. Auch ist jene Einsamkeit, die er in seinem Gebirge findet, nicht identisch mit der Verlassenheit unter den Menschen. So stellt Zarathustra in seinem Gespräch mit der Einsamkeit auch fest, dass Verlassenheit etwas Anderes sei als Einsamkeit; das, so die Einsamkeit, habe er nun gelernt. Ebenso habe er gelernt, dass er unter den Menschen immer wild und fremd sein werde. Unter den Vielen sei er verlassener gewesen als er es als Einzelner in der Einsamkeit je gewesen sei.⁴ Wer gelernt hat, bei sich sein zu können, die Seinsstruktur des *Für-sich-seins* akzeptiert hat, der ist in der Einsamkeit nicht verlassen, weil er mit sich selbst ein Auskommen gefunden hat. Das Bedürfnis nach einem Anderen ist zunächst nicht gegeben; und wenn es aufkommt, dann hat es eine andere Qualität als das Bedürfnis in demjenigen, der (noch) nicht gelernt hat, bei sich zu sein. Der Andere wird nicht länger als Bestätigung für die Seinsweise, die das eigene *Für-sich-sein* ohne den Anderen nicht erblicken kann, benötigt, weil es keine Rolle mehr spielt, wie der Andere das *An-sich-sein* wahrnimmt.

Der Graben, der sich zwischen Zarathustra und den Anderen offenbart, zeigt sich auch in den Worten: »[...] wild und fremd auch noch, wenn sie dich lieben: denn zuerst von Allem wollen sie g e s c h o n t sein!«⁵ Sogar in der Liebe also, einem Gefühl, dass höchste Zuneigung impliziert, ist die Distanz zu erkennen: Zarathustra ist auch hier noch wild und fremd für diejenigen, die ihn lieben. Denn Zarathustras Lehre enthält keine Schonung, sie fordert, sie stellt vertraute Werte in Frage und ist unbequem. Daher besteht hier eine Kluft, die Zarathustra nun im dritten Teil mehr und mehr bewusst wird. Weiter heißt es, er sei hier, also in der Einsamkeit, bei sich zu Heim und Hause; hier könne er Alles hinausreden und alle Gründe ausschütten, Nichts schäme sich hier versteckter, verstockter Ge-

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 603 und das Oktavheft N VI 7, S. 29 zu Beginn; wobei *aus der Ferne* hier offenbar, da es über die Zeile geschrieben ist, etwas später hinzugefügt worden ist, zumindest also nicht im ersten Schreibfluss. Die Distanz der Ferne wird hier also erst nachträglich beschrieben, ob diese Ergänzung allerdings mit einer größeren zeitlichen Zäsur erfolgte oder ob sie recht unmittelbar an den Entwurf anknüpft, muss offen bleiben.

3 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 316. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 425 und das Quartheft Z II 2, S. 4.

4 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 231.

5 Ebd., S. 231.

fühle.⁶ Damit wird die Konzentration auf das Individuum gelenkt, Zarathustra nähert sich immer weiter sich selbst an; er kehrt wieder zurück zu sich. Um überhaupt in die Fremde gehen zu können, bedarf es allerdings auch einer Selbstkenntnis. Andernfalls besteht in der Fremde die Gefahr, sich unter den Vielen zu verlieren. Schließlich ist das Verlassensein ein Gefühl, das nicht leicht zu tragen ist. Verlassensein mag schnell die Sehnsucht nach dem Anderen aufkeimen lassen, sodass sich aus diesem Empfinden heraus allzu schnell einer Herde angeschlossen werden könnte. Insofern muss derjenige, der sich zu den Menschen wagt, gefestigt sein: Er muss sich seiner Individualität bewusst und willens sein, diese auch zu behaupten.

Es folgt im Text ein Rückblick auf die *Vorrede*, abermals um den Unterschied zwischen Verlassensein und Einsamkeit zu verdeutlichen: Zarathustra wird ins Gedächtnis gerufen, wie er einst im Walde stand, sein Vogel über ihm schrie und er unschlüssig gewesen sei, wohin er gehen solle. Unkundig sei er gewesen, einem Leichname nah und er habe gesprochen, seine Tiere mögen ihn führen. Gefährlicher habe er es unter Menschen gefunden als unter Tieren. Dies sei Verlassenheit gewesen.⁷ Hierin zeigt sich wieder Zarathustras Weg sowie die beiden Pole, die sich verschoben haben: Ist es anfangs Zarathustra, der aus der Gesellschaft in die Einsamkeit, die nicht identisch mit Verlassenheit ist, zog, um die Fremde in der Einsamkeit zu seiner Heimat werden zu lassen, steht nun ein Zarathustra vorm Leser, der unter den Menschen die Gefährlichkeit erkannt hat, ein Verlassener unter den Vielen, der jetzt nicht mehr in der Gesellschaft seine Heimat und Zuflucht sehen kann, sondern fernab von diesen in seiner Einsamkeit bei sich sein kann und will.

Ebenso finde sich in dieser Rede ein Bezug zu *Das Nachtlied*, dem Gesang auf die Einsamkeit. Auch dort dreht sich der Text um die Einsamkeit und die Distanz zum Anderen; so wird in *Die Heimkehr* daran erinnert, dass er nächtlich einst klagend fragt, ob Nehmen nicht seliger als Geben sei und Stehlen noch seliger als Nehmen.⁸ Mit diesen Worten wird direkt an *Das Nachtlied* angeknüpft; und eben jene Situation wird als Verlassenheit bezeichnet: Zarathustra war unter Menschen und erkannte, wie weit er sich schon von ihnen entfernt hatte.

Außerdem wird auf die Rede *Die stillste Stunde* verwiesen, in welcher Zarathustra ebenfalls Verlassenheit erfahren habe, da die stillste Stunde ihn von sich selber fortgetrieben habe, als sie mit bösem Flüstern gesprochen habe *Sprich und zerbrich!*⁹ Jetzt allerdings ist es nicht mehr die Verlassenheit, sondern die Heimat Einsamkeit, die all diese Erinnerungen an die Verlassenheit unter den Menschen erwähnte: »Oh Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit! Wie selig und zärtlich redet deine Stimme zu mir!«¹⁰ In *Die Heimkehr* wird die Abkehr vom Anderen, die Sehnsucht nach der Einsamkeit und der neuerlichen Existenz im *Für-sich-sein* deutlich und greifbar. Dass Zarathustra diesen Rückzug wieder antreten wird, war absehbar; darauf deuten auch die Textverweise innerhalb dieser Rede hin.

6 Vgl. ebd., S. 231.

7 Vgl. ebd., S. 232.

8 Vgl. ebd., S. 232 sowie S. 136.

9 Vgl. ebd., S. 232.

10 Ebd., S. 232.

Zarathustra selbst fasst einige Zeilen später das von ihm Gelernte zusammen: In der Einsamkeit wolle alles Sein Wort werden, alles Werden wolle von ihm reden lernen. Unten aber, bei den Menschen, da sei alles Reden umsonst. Die beste Weisheit sei dort Vergessen und Vorübergehen.¹¹ In der Stille und der Einsamkeit findet Zarathustra Kraft, Ruhe und muss den Untergang im Tohuwabohu der Menschenmassen nicht fürchten. So ist es nicht verwunderlich, dass die Stille aus tiefer Brust reinen Atem zu holen vermag.¹² Im Gegensatz dazu sagt Zarathustra über das Unten: »Aber da unten — da redet Alles, da wird Alles überhört. [...] Alles bei ihnen redet, Niemand weiss mehr zu verstehn.«¹³ In diesem Trubel, diesem lauten Marktgewusel, dem bunten Treiben ist kein Platz für ein tiefes Denken. In dieser oberflächlichen Form der Existenz hat es zwar den Anschein, dass alles im Werden ist, da die Menschen sich bewegen, aktiv im Leben stehen, ihren Alltag bewältigen und in lauten Stimmen durcheinanderreden, doch dies ist letztlich nur *scheinbar*. Denn diese Menschen, so lässt es sich dem Text entnehmen, sind alles andere als aktiv Schaffende. Sie verharren in ihrer bekannt-vertrauten Existenz, lernen sich in dieser Masse kaum selbst kennen und bleiben sich damit selbst fremd. Sie passen sich an, folgen wieder Anderen, die aus der Menge hervorstechen, jedoch nicht zwangsläufig Individualisten sein müssen. Schlüssig ist daher, dass Zarathustra sagt: »Verkleidet sass ich unter ihnen, bereit, mich zu verkennen, dass ich sie ertrüge, [...]«¹⁴ Auch Zarathustra, der doch aufgrund seines ersten Aufstiegs ins Gebirge bereits die Einsamkeit für sich erobert hat, muss unter den Menschen eine Verkleidung tragen, andernfalls hätte er die Menschen in ihrer Kleingeisterei, ihren kleinen Lügen des Mitleidens und in ihrem Schonen nicht zu ertragen gewusst. Seine größte Gefahr, so stellt er weiter fest, liege hinter ihm; nämlich die Existenz unter den Menschen samt ihrem Mitleiden. Überdies verlerne man die Menschen, wenn man unter Menschen lebe.¹⁵ Diese Aussage ist bzgl. der Frage nach dem Anderen relevant, da sie erneut darauf hinweist, wie notwendig der Abstand zum Anderen ist, um sich mit diesem auseinanderzusetzen. Die Rückbesinnung auf sich selbst, die Einsamkeit, das Ertragen der Seinsstruktur des *Fürsich-seins* ist Voraussetzung, um den Anderen, also die Menschen, kennenzulernen und ihnen jenseits der *mauvaise foi* zu begegnen.

Gegen Ende der Rede setzt Zarathustra sich weiterhin mit der Geselligkeit und der Einsamkeit auseinander; auch spielt das Mitleid, welches bereits zuvor, insbesondere in *Von den Mitleidigen*, immer wieder Thema gewesen ist, eine große Rolle. Im vierten Teil wird das Mitleid die letzte große Versuchung für Zarathustra darstellen, ehe er seine Kinder erwarten kann. Hier wird auch diese letzte große Versuchung im Text bereits vorbereitet. So heißt es dort: »Wer unter den Guten lebt, den lehrt Mitleid lügen. Mitleid macht dumpfe Luft aus allen freien Seelen. Die Dummheit der Guten nämlich ist unergründlich.«¹⁶ Wobei zuvor über diese Guten ausgesagt worden ist, diese seien nach Zarathus-

11 Vgl. ebd., S. 232.

12 Vgl. ebd., S. 233.

13 Ebd., S. 233.

14 Ebd., S. 233.

15 Vgl. ebd., S. 233.

16 Ebd., S. 234.

tras Empfinden die giftigsten Fliegen.¹⁷ Mit diesen Guten rechnet Zarathustra übrigens detaillierter in *Von alten und neuen Tafeln* unter der Nummer 26 ab.¹⁸

In *Die Heimkehr* wird Zarathustra nicht müde, seine Maskerade zu betonen: »Mich selber verbergen und meinen Reichthum — das lernte ich da unten: denn Jeden fand ich noch arm am Geiste.«¹⁹ Diesem Satz schließt sich wieder eine Kritik am Mitleiden an, denn Zarathustra bemerkt auch, dass dies der Lug seines Mitleidens gewesen sei: Er habe bei jedem gewusst, jedem angesehen und angerochen, was ihm Geistes genug und was ihm schon Geistes zu viel gewesen sei.²⁰ Unter den Menschen, zumindest unter den Menschen, wie sie sich in diesem Text zeigen, herrscht, so kann konstatiert werden, die *mauvaise foi*: Die Scharade scheint allgegenwärtig, beim einen bewusster als beim anderen. Die meisten Menschen in Zarathustras Schilderung werden dies überhaupt nicht bemerken (können). Sie sind als bewusstseinsfähige Wesen in die Seinsstruktur Sartres geworfen, können sich aber der daraus resultierenden *mauvaise foi* nicht entziehen, weil sie ihre Unabhängigkeit nicht erkämpfen, sondern als Herdentiere verharren. Diesen Morast, so folgert Zarathustra, solle man nicht aufrühren. Stattdessen solle man auf Bergen leben.²¹ Jetzt, in der Nähe seiner Heimat, atmet er wieder *Berges-Freiheit*; die *Gesundheit* kündigt sich an. Auf jenes Wort, welches mit einem Ausrufezeichen versehen ist, endet – abgesehen vom üblichen unveränderten Schlussphraseologismus, der sich in dieser Rede wiederfindet – die Rede, d. h. mit der Heimkehr Zarathustras ist auch die Gesundheit verknüpft. Schließlich kann das Verschlucken der Worte, das Vertauschen der Worte in diesem Morast dem Genesenden nicht dazu verhelfen, die Gesundheit zurückzuerlangen.²² »Die Todtengräber graben sich Krankheiten an.«²³ – Für Genesung oder gar Gesundheit ist unter den Menschen nicht der geeignete Platz: Zarathustra bedarf der Höhenluft, Zarathustra bedarf der Sphäre des *Für-sich-seins*, um sich vor dem Untergang i. S. e. Vernichtetwerdens zu retten.

Mit *Der Heimkehr* ist Zarathustra zwar noch nicht am Ende seiner Reise angekommen, doch erreicht er mit dieser Rede eine Grenze, die er überschreitet. Er ist sich selbst nähergekommen, dem Anderen weiter entzogen, als er dies noch zuvor war. In dieser Rede resümiert Zarathustra seinen Weg und fasst auch das von ihm, dem Lehrenden, Gelernte zusammen. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf Piepers Standpunkt, im ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* sei alles gesagt worden, zurückgekommen: Es zeigt sich auch in dieser Interpretation, dass sich viele Punkte wiederholen, sich primär in der Verschärfung ihrer Formulierung unterscheiden. Doch verändert Zarathustra sich als Figur. Es reichte nicht, dass er einmal zu den Menschen ging und sich ihnen wieder entzogen hat. Zarathustra befindet sich im dritten Teil auf einer anderen Lernstufe, sodass es nicht unbedeutend ist, was er im zweiten und dritten Teil an Wegen gegangen ist. Auch hat er das Mitleiden, wie es der vierte Teil offenbaren wird, noch nicht überwunden: Er hinkt sozusagen seinen eigenen Ansprüchen, seiner eigenen Lehre noch hinter her. Fin-

17 Vgl. ebd., S. 234.

18 Vgl. ebd., S. 265–266.

19 Ebd., S. 234.

20 Vgl. ebd., S. 234.

21 Vgl. ebd., S. 234.

22 Vgl. ebd., S. 234.

23 Ebd., S. 234.

den die letzten drei Teile keine Beachtung, so wird der Werdegang Zarathustras nicht vollständig betrachtet; dabei ist dieser Werdegang im Hinblick auf sein Verhältnis zum Anderen bedeutsam. Schließlich wird Zarathustra erst am Ende des vierten Teils wissen, auf welche Anderen er zu warten hat. Außerdem geht es auch dem Autor Nietzsche gerade nicht um eine bloße Vermittlung philosophischer Argumente, sondern um die Vermittlung seines Denkens mithilfe der Figur Zarathustra. Insofern ist dieser nicht nur in ihrer anfänglichen Erscheinung Aufmerksamkeit zu widmen.

Die Heimkehr ist eine Rede, die eine Grenze markiert und in enger Verbindung mit *Der Genesende* steht; letztere, so wurde bereits erwähnt, enthält explizit das Ende des Untergangs Zarathustras, ist ebenfalls eine Rede der Grenze. Zarathustra befreit sich vom Blick des Anderen, er löst sich ab von seinem anfänglichen Bedürfnis nach dem Anderen und wird später, ganz am Ende, deshalb auch formulieren können, welche Art Anderer er ersehnt.

5 Der Andere als niederdrückende Last: Vom Geist der Schwere

Hier tritt nicht der konkrete Andere als *Geist der Schwere* auf. Der *Geist der Schwere* ist dem Leser bereits aus *Vom Lesen und Schreiben* bekannt und zeigt sich dort als Teufel, als schwerer Ernst, der alles und jeden versucht, niederzudrücken. Insofern sind die anderen Anderen auch »Opfer« dieses schweren Geistes. Ebenso ist aber festzuhalten, dass der Andere in der Masse mit all den Leiden, die dort beklagt werden, mit der Schwermut zur Existenz eines solchen Teufels erst beiträgt. Doch selbst wenn angenommen wird, es existiere bereits zuvor ein solcher Teufel, der niederdrückt und Lasten auflädt, so bedarf es für dessen Wirken immer noch den Anderen, der sich von diesem Teufel niederdrücken lässt und das Leben als Qual annimmt. Derjenige, der das Tanzen lernen will, der sogar das Fliegen erreichen will, ist bemüht, diesem schweren Ernst zu entkommen, um leicht zu werden. In *Vom Lesen und Schreiben* ist es das Lachen, mit welchem versucht wird, dieser Last zu entkommen: Zarathustra muss das Lachen wagen, um den Ernst und die Schwere zu überwinden, sofern er zu tanzen und zu fliegen gedenkt. Es kann also über den *Geist der Schwere* behauptet werden, dass es sich bei diesem zwar nicht um den konkreten Anderen handelt, aber um eine leitende Stimmung in einer kulturellen, lebensverneinenden Gruppe, die – so kann im Kontext dieses Werkes durchaus angenommen werden – in christlicher Tradition Werte ausgebildet hat. Derjenige wiederum, der sich als Individuum versucht, aus dieser Gruppe hervorzuwagen und im Widerspruch zu dieser steht, muss also gängige Konventionen ablegen, um sich zunächst einmal zu emanzipieren: Er muss die gesellschaftliche Depression, welche im *Geist der Schwere* liegt, überwinden.

So ergeht es nun auch Zarathustra, der im ersten Teil dieser Rede einsetzt mit: »Mein Mundwerk — ist des Volks: zu grob und herzlich rede ich für die Seidenhasen. Und noch fremder klingt mein Wort allen Tinten-Fischen und Feder-Füchsen.«¹ Der Geviertstrich nach *Mundwerk* ist zugleich auch eine Zäsur: Mitten im Satz trennt es das zu Zarathustra gehörende Mundwerk vom Volk ab. Auch der Doppelpunkt nach *Volk* lässt eine Brechung entstehen. Diese setzt wieder zwischen dem Anderen, hier dem Volk, und Zarathustra ein, denn *grob* und *herzlich* sind die Adjektive, die seinem Mundwerk zugeschrie-

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 241.

ben werden. Die weitere Beschreibung seiner Körperteile scheint zunächst nicht sonderlich schmeichelhaft, so spricht Zarathustra von seiner Narrenhand² und seinem Pferdefuß. Der Narr steht hier einerseits dem Weisen gegenüber, andererseits ist aus der Lektüre bereits bekannt, dass Zarathustra dem Narren nicht zwangsläufig einen Mangel an Weisheit zuspricht, sondern Narren durchaus weise sein können, während mancher Weiser wohl eher als Narr erscheint. Zudem bedingen beide einander nicht bloß als Gegenpol, sie gehören zueinander; das eine wäre ohne das andere nicht. Auch der Pferdefuß, der im üblichen Verständnis einen versteckten Mangel oder einen Haken an einer Sache impliziert, wird von Zarathustra anders verstanden, schließlich schließt sich an den Pferdefuß: »[...] damit trapple und trabe ich über Stock und Stein, kreuz- und quersfeld-ein und bin des Teufels vor Lust bei allem schnellen Laufen.«³ Zarathustra stellt bei dieser Beschreibung auf den Fuß eines Pferdes ab, welcher zum schnellen Laufen und Springen geeignet ist und nicht auf die übertragene Bedeutung. Allerdings darf diese auch nicht gänzlich ignoriert werden; denn Zarathustra hat einen erheblichen Haken. Wer ihm nämlich folgen will, der darf ihm nicht folgen. Wer in Zarathustra einen Lehrer sieht, dessen Lehre es lohnt, zu lernen, der muss eben diesem Lehrer lautstark widersprechen, da er andernfalls die Lehre verfehlen muss, vollkommen gleich wie emsig er Zarathustras Worten auch folgt.

Für seinen Magen zieht Zarathustra ebenfalls einen Vergleich, er behauptet nämlich, dieser sei wohl der eines Adlers, zumindest aber sei er von der Art eines Vogels, da er Lammfleisch⁴ liebe und sowohl bereit als auch ungeduldig zu fliegen, gar davonzufiegen, sei.⁵ Hierin erklärt sich auch die Feindschaft zum *Geist der Schwere*, denn dies gehöre zur Art des Vogels; Zarathustra bedient sich nicht nur des Ausdrucks *feind*, sondern verstärkt dies mittels der Präfixe *erz-* und *ur-* sowie dem Kompositum *todfeind*.⁶ Allerdings zeigt sich auch zugleich, dass Zarathustra diese Feindschaft nicht immer bedeutsam zu sein scheint, denn: »Oh wohin flog und verflog sich nicht schon meine Feindschaft!«⁷ Dies heißt nicht, dass Zarathustra den *Geist der Schwere* freundschaftlich betrachtet, doch ist seine Feindschaft keine schwere, belastende. Der Vogel fliegt, fliegt u. a. auch einfach davon. Feindschaften drücken ihn nicht nieder, sie beschweren ihn nicht; er nimmt sie mit Leichtigkeit und lässt sich nicht aufgrund seiner Feindschaft zum Feinde hinabziehen.

2 Vgl. hierzu auch den Titel aus den Mappen loser Blätter verschiedenen Formats und verschiedener Herkunft von Mp XVIII 3 u. a. in: Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Februar–März 1882 18* (KSA 9), S. 673, der Titel lautet hier: »500 Aufschriften / auf Tisch und Wand / für Narr / von Narrenhand.« Ebenso findet sich im Quartett M III 3 aus dem Zeitraum Frühjahr–Sommer 1882 ein Bezug zur Narrenhand: »**NARREN-BUCH** / Lieder und Sinnsprüche / von / Friedrich Nietzsche«, vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Februar–März 1882 20. [1]* (KSA 9), S. 680. Wobei nicht zu überlesen ist, dass Nietzsche sich in M III 3 als Verfasser beim eigenen Namen, in Mp XVIII 3 die Narrenhand anstelle eines Autorennamens nennt; insofern verknüpft er, da beide Entwürfe sich mit einem Buch für Narren befassen, sich selbst an dieser Stelle mit jener Narrenhand und den Narren.

3 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 241.

4 Vgl. zu Lammfleisch und Raubvögeln auch Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«, Nr. 13* (KSA 5), S. 278–281.

5 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 241.

6 Vgl. ebd., S. 241.

7 Ebd., S. 241.

Doch setzt Zarathustra sich mit dieser Selbstbeschreibung nicht bloß vom Konglomerat des Anderen im *Geist der Schwere* ab, er sagt weiter, er könne von seiner Feindschaft, die sich verflog, ein Lied singen, er wolle dies auch, und zwar trotz der Tatsache, dass er es allein im leeren Hause seinen eigenen Ohren singen müsse. Denn er gleiche nicht jenen anderen Sängern, deren Kehle erst weich werde, die Hand erst gesprächig, das Auge erst ausdrücklich und das Herz erst wach werde, wenn das Haus voll sei.⁸ Weiterhin distanziert Zarathustra sich von den Anderen, allerdings ist dies nach *Die Heimkehr* nicht weiter verwunderlich: Zarathustra kehrt zurück in seine Heimat Einsamkeit, sein Haus ist nun leer, er singt für sich und versucht nicht, die Anerkennung der Anderen zu gewinnen.

Der zweite Teil der Rede, der der Selbstbetrachtung Zarathustras folgt, setzt ein mit: »Wer die Menschen einst fliegen lehrt, der hat alle Grenzsteine verrückt [...].«⁹ In der Reinschrift findet sich zuvor noch die Frage: »Wie kamst du, oh Zarathustra, zu deiner Weisheit?«¹⁰ Dieser Frage allerdings widerfuhr eine Streichung, sodass der zweite Teil direkt mit dem Gedanken der verrückten Grenzsteine einsetzt. Im Gegensatz zum *Geist der Schwere* will Zarathustra die Erde neu getauft sehen, und zwar als *die Leichte*.¹¹ Wer dem *Geist der Schwere* nicht folgen will, Erde und Leben nicht als schwer empfinden möchte, sondern die Leichtigkeit des Vogels zu erlangen trachtet, der, so gibt Zarathustra seine Lehre weiter, müsse lernen, sich selbst zu lieben.¹² Hier versucht Zarathustra nochmals, den Anderen zu erreichen und zu erklären, worauf es ankommt, wenn man über den *Geist der Schwere* hinaus streben will. Er differenziert allerdings zwischen der Eigenliebe, welche die Siechen und Süchtigen aufweisen, denn diese stincke, und der Selbstliebe, die heil und gesund sei. Jene Selbstliebe zeigt sich darin, dass man es bei sich selbst aushalte und nicht umherschweife.¹³ Genau darin liegt wieder die Akzeptanz des eigenen *Für-sich-seins*: Wir werden als bewusste Wesen wohl nie in der Lage sein, uns durch die Augen eines Anderen zu betrachten; wir können dessen Betrachtung allenfalls erahnen, doch kommt es darauf auch nicht an. Wenn es gelingt, sich selbst als fluides Sein zu akzeptieren und sich vom Urteil des Anderen nicht abhängig zu machen, dann kann eine Selbstliebe entstehen, die keine krankhaften Züge aufweist. Anders als Sartres Figuren in *Geschlossene Gesellschaft* käme es demjenigen, der sich selbst lieben gelernt hat, nicht mehr darauf an, den Anderen von einem bestimmten Bild zu überzeugen, um Bestätigung zu erfahren.

Wobei bei Nietzsche wiederum das Umherschweifen weniger darauf bezogen ist, die Blicke der Anderen für die eigene Selbstbestätigung zu gewinnen, sondern das Umherschweifen der Liebe selbst betrifft; denn er tauft solch ein Umherschweifen *Nächstenliebe*.¹⁴ Doch das Aushalten bei sich selbst ist bereits die Grundbedingung dafür, dass man

8 Vgl. ebd., S. 241.

9 Ebd., S. 242.

10 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 320.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 452 und das Quartheft Z II 3, S. 66.

11 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 242.

12 Vgl. ebd., S. 242.

13 Vgl. ebd., S. 242.

14 Vgl. ebd., S. 242.

den bestätigenden Blick des Anderen nicht mehr benötigt. Zarathustra fordert mit dieser Selbstliebe somit, sich selbst nicht nur zu akzeptieren, sondern gar zu lieben, ohne sich zu idealisieren. Er fordert, nicht der *Nächstenliebe* zu verfallen, da mit dieser bisher am besten gelogen und geheuchelt worden sei. Hinter all diesen schweren Worten nämlich agiere der *Geist der Schwere*, er gibt Werte wie *gut* und *böse* mit und arbeite schon bei den Kindern daran, dass sie nicht beginnen, sich selbst zu lieben.¹⁵ Dadurch wird eine ausgeglichene Persönlichkeitsentwicklung schon ganz früh unterbunden. Das mehr oder weniger ausgesprochene Verbot, sich selbst zu lieben, schafft eine Gesellschaft voller misstrauischer, missgünstiger Personen, die sich gegenseitig argwöhnisch begegnen und keine aufrichtige Interaktion jenseits der *mauvaise foi* ermöglichen.

Hier dient Zarathustra der Vergleich mit dem Kamel, welcher an die Rede *Von den drei Verwandlungen* erinnert: Weil der Mensch zu viel Fremdes mit sich herum schleppe, sei er bzw. das Leben schwer zu tragen, doch ließe er sich dies gut aufladen.¹⁶ Das Leben erscheint ihm so als Wüste, da er sich viele fremde Worte und Werte auflade.¹⁷ Zwar ist auch manch eigene Last schwer zu tragen, dies verschweigt Zarathustra nicht, doch ist es leicht nachzuvollziehen, dass diese eigene Last umso schwerer zu tragen sein wird, wenn bereits andere Lasten auf den Schultern drücken. Wäre der Mensch hier kein genügsames Lastentier, könnte er weitaus freier und leichter durch das Leben wandern. Neben jenen, die sich leicht beladen lassen, rechnet Zarathustra mit den Allgenügsamen ab: Wem alles schmecke, der habe nicht den besten Geschmack. Er ehre hingegen die widerspenstigen und wählerischen Zungen und Mägen, die sowohl *Ich* und *Ja* als auch *Nein* sagen lernten.¹⁸ Zarathustra ehrt somit jene, die eine individuelle Note durch ihren Geschmack gesetzt haben, die sich ihres eigenen Geschmacks bewusst sind und nicht generell mit allem zufrieden zu stellen sind. Wer, so geht es weiter mit seinen tierischen Vergleichen, alles verdaue, sei von der Art der Schweine und wer immer *I-a* sage, der habe gelernt, was Esel lernen.¹⁹

Zarathustras Lehre, die er hier nochmals dem Anderen darzubringen versucht, unterscheidet sich hiervon: »Das aber ist meine Lehre: wer einst fliegen lernen will, der muss erst stehn und gehen und laufen und klettern und tanzen lernen: — man erfliegt das Fliegen nicht!«²⁰ Zarathustra sprach bislang zwar viel über Leichtigkeit, doch bedeutet dies, wie aus dieser Textpassage zu lesen ist, nicht, dass es ein Leichtes ist, leicht zu sein. Mühe und Anstrengungen sind notwendig, um in Leichtigkeit zu fliegen. Es gilt also, den Kampf mit dem *Geist der Schwere* aufzunehmen, um die Leichtigkeit zu gewinnen und die niederdrückende Last abzuwerfen, ohne dabei in eine andere Schwere abzurutschen.

Wurde behauptet, dass Zarathustra mit der Rede *Die Heimkehr* eine Grenze überschreitet und sich wieder bei sich selbst befindet, so muss jedoch eines immer bedacht werden: Der Text endet hier nicht. Der Autor schreibt weiter, vermittelt somit die Gedanken seiner Figur noch immer an den Anderen als Leser. Auch Zarathustra spricht noch immer

15 Vgl. ebd., S. 242.

16 Vgl. ebd., S. 243.

17 Vgl. ebd., S. 243.

18 Vgl. ebd., S. 243.

19 Vgl. ebd., S. 244.

20 Ebd., S. 243.

seine Reden; er schweigt an dieser Stelle nicht. Insofern ist auch diese Heimkehr in seine Einsamkeit keine absolute Abkehr vom Anderen, obwohl sie drastischer erfolgt als in den Teilen zuvor. Dies muss auch geschehen, wenn er möchte, dass seine Lehre sich entfalten kann; er sagt dies deutlich, wenn er am Ende dieser Rede nun von der Frage nach dem Weg spricht:

»Und ungern nur fragte ich stets nach Wegen, — das gieng mir immer wider den Geschmack! Lieber fragte und versuchte ich die Wege selber.

Ein Versuchen und Fragen war all mein Gehen: — und wahrlich, auch antworten muss man l e r n e n auf solches Fragen! Das aber — ist mein Geschmack:

— kein guter, kein schlechter, aber m e i n Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe.

›Das — ist nun m e i n Weg, — wo ist der eure?‹ So antwortete ich Denen, welche mich ›nach dem Wege‹ fragten. D e n Weg nämlich — den giebt es nicht!«²¹

Die gesperrt gesetzten Worte verdeutlichen, worauf es an dieser Stelle ankommt: Zarathustra hat seinen eigenen Weg gefunden, er kann nicht für den Anderen die Wege nennen. Es sind die Wege selbst, die jeder für sich befragen muss, die jeder für sich begehen muss. Dabei wird es auch Irrwege geben, manche Schritte werden in die falsche Richtung gehen, doch wichtig ist hierbei stets, dass es die eigenen Schritte sind, die man gegangen ist und nicht bloß Schritte, die einem Anderen nachliefen. Es gibt nicht den einen Weg, der zum Ziel führt; ohnehin ist es in Nietzsches Philosophie fraglich, ob es überhaupt ein statisches Ziel geben kann. Auch Überlegungen zum Lebensziel sind schwierig, denn jedes Leben endet im Tod. Den Tod nun aber als erstrebenswertes Ziel zu benennen, scheint nicht sinnvoll zu sein. Insofern bleiben die Wege selbst, das Leben also, als Ziel. Und dieses Leben gilt es, individuell zu gestalten.

Zarathustra setzt am Ende dieser Rede die Individualität wider die gesellschaftliche Depression, welche im *Geist der Schwere* zum Tragen kommt. Damit jedoch nicht genug, denn obwohl er sich aus der Sphäre des Anderen zurückgezogen hat, sind es Interaktion und Kommunikation, die gegen diesen schweren Geist angeführt werden; schließlich sind es Fragen, die ihm nach dem Weg gestellt wurden. Er wiederum gibt hierauf Antwort, obwohl es sich bei dieser Antwort sicherlich nicht um eine handelt, die von den Fragenden erwartet worden ist. Außerdem besteht weiterhin die kommunikative Situation des Lesens und Schreibens: Der Versuch der Vermittlung ist nach Zarathustras Heimkehr nicht abgebrochen; die Forderung der Individualität bleibt bestehen.

6 Die große Gesundheit kündigt sich an: *Der Genesende*

Gegen Ende des dritten Teils nähert Zarathustra sich immer weiter sich selbst, und zwar indem er mehr und mehr in seine *für-sich-seiende* Existenz fernab des Blickes der Anderen in der Einsamkeit anstrebt. Damit verbunden ist eine wachsende Unabhängigkeit vom Anderen, die Zarathustra für sich erst hat finden müssen. Dieser Weg, den er in *Vom Geist der Schwere* als seinen höchst persönlichen und eigenen Weg beschrieben hat, ist ein Weg der Genesung; zumindest aus Zarathustras Perspektive.

21 Ebd., S. 245.

Die zweigeteilte Rede *Der Genesende* beschreibt Zarathustras Schritt aus der Gesellschaft hinaus: Der Ekel wird für ihn dominant und er durchläuft eine weitere Krise, aus welcher er verändert hervorgehen wird. So schreit er zunächst morgens, nicht lange nach der Rückkehr zu seiner Höhle, wie ein Toller mit furchtbarer Stimme, weshalb seine Tiere – die wiederum die interne Sphäre Zarathustras markieren – erschreckt zu ihm kommen.¹ Zarathustra beginnt mit: »Herauf, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe!« Die folgenden Worte scheinen einer Beschwörung dieses *abgründlichen Gedanken* gleichzukommen, es hat fast den Anschein, als müsse Zarathustra etwas Externes herbeirufen, dabei handelt es sich doch um seinen *abgründlichen Gedanken*, d. h. um einen Gedanken, der in seinem Verantwortungs- und Einflussbereich liegt. Doch es klingt auch am Ende des ersten Teils dieser Rede so, als müsse er weiterhin beschwörend dem Gedanken zureden, damit er auch heraufkomme: »Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises — dich rufe ich, meinen abgründlichsten Gedanken!«² Durch die Verwendung des Possessivpronomens *mein* wird deutlich, dass Zarathustra seinen eigenen Gedanken, somit sich selbst, auffordert, diesen *abgründlichen Gedanken* auch zu denken. Trotzdem ist die Art und Weise der Formulierung eine solche, die vermuten lässt, hier werde sich an eine externe Sphäre gewandt. Auch wirken die Worte Zarathustras, die sich in den folgenden Zeilen zu überschlagen drohen, dem Wahnsinn – oder aber der Verzweiflung – nahe. Zu lesen ist im sich anschließenden letzten Stück des ersten Teils dieser Rede:

»Heil mir! Du kommst — ich höre dich! Mein Abgrund r e d e t , meine letzte Tiefe habe ich an's Licht gestülpt!
 Heil mir! Heran! Gieb die Hand — — ha! lass! Haha! — — Ekel, Ekel,
 Ekel — — — wehe mir!«³

Wohl (*heil*) und Wehe liegen hier direkt beisammen, Zarathustra steht am Abgrund, an der Tiefe; der Ekel überkommt ihn: Der Ekel vor den Menschen, der Ekel vor sich selbst. Auch Sartres Roman *Der Ekel*⁴ dreht sich um diesen Themenkomplex. Antoine Roquentin erfährt in diesem Werk den Verlust der Selbstverständlichkeit des Lebens. Indem er sich selbst versucht, zu verstehen, ist er bemüht, auch den stetig erstarkenden Ekel sowohl vor den Dingen als auch vor den Menschen zu begreifen. Der Ekel der Existenz als ein leitendes Gefühl ist dort greifbar. Zwar kann Zarathustras Ekel nicht einfach mit Antoine Roquentines Ekel äquivalent gesetzt werden, dennoch ist beiden Figuren gemein, dass die Existenz mit diesem dominanten Empfinden des Ekels verbunden ist. Schließlich hebt auch Nietzsche an dieser Stelle Zarathustras Ekel durch die dreifache Nennung des Wortes deutlich hervor. Auch die zwei Geviertstriche vor diesem Wort sowie die drei darauffolgenden setzen *Ekel* vom übrigen Text ab. Ohnehin ist diese Passage durch die Ausrufezeichen, die Unterbrechungen mittels Geviertstrichen, der Wörter *ha* und *haha* eine auffallend gestaltete. Das geschriebene Stakkato lässt erahnen, dass Zarathustra

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 270.

2 Ebd., S. 271.

3 Ebd., S. 271.

4 Vgl. hierzu Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel*. Hg. von von Wroblewsky, Vincent. Übersetzt von Aumüller, Uli. Reinbek bei Hamburg 2008 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Romane und Erzählungen*. Band 1).

bald zusammenbricht und so wundert es den Leser kaum, dass der zweite Teil dieser Rede beginnt mit: »Kaum aber hatte Zarathustra diese Worte gesprochen, da stürzte er nieder gleich einem Todten und blieb lange wie ein Todter.«⁵ Wir lesen hier, das darf nicht unberücksichtigt bleiben, auch von der Auferstehung Zarathustras. Denn nachdem er wieder zu sich kam, war er noch bleich, zittrig und blieb liegen; lange will er nicht essen oder trinken und dieser Zustand, so heißt es im Text, dauerte sieben Tage lang.⁶ Seine Tiere kümmern sich zwar in dieser Zeit um ihn, doch sprechen sie erst nach jenen sieben Tagen wieder zu ihm, denn erst nach diesen Tagen geschieht Folgendes: »Endlich, nach sieben Tagen, richtete sich Zarathustra auf seinem Lager auf, nahm einen Rosenapfel in die Hand, roch daran und fand seinen Geruch lieblich.«⁷

Wenn Zarathustra wie ein Toter erscheint, so ist dies einerseits Ausdruck der Zäsur, die hier dem Wahnsinn folgt: Zarathustra verwandelt sich, er nähert sich der *großen Gesundheit* an und er verabschiedet sich aus der Sphäre des Anderen. Andererseits ist Zarathustra temporär in eine *an-sich-seiende* Seinsstruktur gefallen: Er ist erstarrt, obwohl er als noch immer Lebender selbstverständlich nicht dieser Seinsstruktur angehören kann. Allerdings isst und trinkt er nicht, er bewegt sich nicht. Seine Tiere wiederum, die nach sieben Tagen das Wort an ihn richten, sind keine Anderen im eigentlichen Sinne, denn mit ihnen ist Zarathustra auf eine andere Weise verbunden, als er mit dem menschlichen Anderen verbunden ist. Sie gehören zu ihm, sind nicht interessiert an einer Selbstbestätigung durch Zarathustra und begegnen diesem also auch nicht auf der Ebene der *mauvaise foi*.

In dem Gespräch Zarathustras mit seinen Tieren zeigt sich u. a. auch der Gedanke der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*, wobei Zarathustra die Tiere hier fragt, weshalb sie aus dem, was Zarathustra in sieben Tagen habe erfüllen müssen, hätten ein Leier-Lied gestalten müssen; er möchte von ihnen wissen, ob sie ebenso grausam seien, wie der Mensch, welchen er als grausamstes Tier bezeichnet.⁸ Doch sei in Verbindung mit der Frage nach dem Anderen insbesondere auf die Stelle über das *Mitleid* verwiesen. Hierzu ist zu lesen: »Wenn der grosse Mensch schreit —: flugs läuft der kleine hinzu; und die Zunge hängt ihm aus dem Halse vor Lüsternheit. Er aber heißt es sein ›Mitleiden‹.«⁹ Zarathustra behauptet also, der *kleine Mensch* leide noch nicht einmal mit, sondern freue sich über das Leid des *großen Menschen*. In all den Anklagen, im besungenen Leid des Lebens sei beim *kleinen Menschen* die Lust genau an diesem Leiden vorhanden. Aus diesem Grunde modifiziert er seine zuvor gesetzte Aussage, der Mensch sei das grausamste Tier, folgendermaßen: »Der Mensch ist gegen sich selber das grausamste Tier; und bei Allem, was sich ›Sünder‹ und ›Kreuzträger‹ und ›Büsser‹ heisst, überhört mir die Wollust nicht, die in diesem Klagen und Anklagen ist!«¹⁰

Die Kritik Zarathustras am Menschen, der sich über das Leiden beklagt, es andererseits jedoch auch lustvoll genießt und nichts dazu beiträgt, das beklagte Leid zu überwinden, ist nicht zu überlesen. Tatsächlich erinnert diese Beobachtung Zarathustras wieder an

5 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 271.

6 Vgl. ebd., S. 271.

7 Ebd., S. 271.

8 Vgl. ebd., S. 272–273.

9 Ebd., S. 273.

10 Ebd., S. 273.

die variantenreiche Spielwelt der *Spiele für Erwachsene* nach Eric Berne: Wer das Spiel *Mir geht es immer am schlimmsten* gewinnen möchte, der muss auch dafür sorgen, dass es ihm immer am schlimmsten geht und sich selbst sabotieren, um die Chance zu haben, seine Befriedigung in einem Sieg zu erlangen. Dass diese Strukturen krankhaft anmuten, ist einleuchtend; nicht zuletzt deshalb hat Berne auch versucht, diese Spielwelt aufzudecken, doch sind sie in verschiedensten Ausprägungen unter den Menschen stets anzutreffen. Zarathustra hat diese Strukturen durchschaut und beschreibt sie hier im Gespräch mit seinen Tieren. Allerdings liegt Zarathustras Kritik nicht alleine darin, dass der Mensch als böse zu beschreiben wäre, viel mehr kritisiert er, dass sowohl sein Bösestes als auch sein Bestes so klein sei.¹¹ Hieraus resultiert der große Überdross am Menschen, welchen Zarathustra im weiteren Verlauf beklagt.¹² So kommt er auch am Ende seiner Rede in der Rede zu folgenden Worten:

»Allzuklein der Grösste! — Das war mein Überdross am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! — Das war mein Überdross an allem Dasein!
Ach, Ekel! Ekel! Ekel! — — Also sprach Zarathustra und seufzte und schauderte; denn er erinnerte sich seiner Krankheit.«¹³

Wieder tritt der Ekel zutage, der das Dasein betrifft sowie der Überdross am Menschen. Doch als er wieder schaudert und sich an die Krankheit erinnert, unterbrechen seine Tiere ihn; sie lassen ihn nicht weitersprechen, artikulieren dies sogar und bezeichnen ihn als Genesenden. Ihre Empfehlung lautet, er solle den Singvögeln das Singen abschauen, denn Genesende sollten Singen, nicht reden; reden sei etwas für Gesunde.¹⁴ Dies bedeutet allerdings, dass Zarathustra noch immer auf dem Weg zur Gesundheit ist, er ist ein Genesender. Den Trost im Singen, den fand Zarathustra übrigens, so ist in seiner Antwort zu lesen, auch selbst in jenen sieben Tagen.¹⁵ Seine Genesung wiederum, sein Singen, sind eng verbunden mit dem, was Zarathustra sei und werden müssen: Er trage sein großes Schicksal, das noch keines Menschen Schicksal gewesen sei; er sei der Lehrer der *ewigen Wiederkunft* und dies eben sei *sein* Schicksal.¹⁶ Durch die gesperrte Setzung der Worte *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* sowie des Possessivpronomens *dein* vor *Schicksal*, werden diese Worte besonders hervorgehoben. Somit ist ein inhaltliches Element der Lehre Zarathustras zwar im Text festgehalten, nämlich die *ewige Wiederkunft des Gleichen*, doch außerdem, dies darf nicht überlesen werden, auch das spezifische Schicksal, denn es ist *dein Schicksal*, d. h. Zarathustras Schicksal. Es handelt sich um einen individuellen Weg, um Zarathustras Interpretation der Existenz. Deshalb trug noch kein Mensch zuvor dieses Schicksal. Damit ist nicht gemeint, Zarathustra sei allen anderen Menschen grundsätzlich überlegen. Viel mehr bedeutet dies, dass es sich bei dieser Lehre um die individuelle Lehre Zarathustras, um dessen persönliche Weisheit handelt, die deshalb hat noch niemand finden können, weil es die Zarathustras ist. Die radikale Individualität ist hier bezeichnet, d. h. ein anderer Mensch kann

11 Vgl. ebd., S. 274.

12 Vgl. ebd., S. 274.

13 Ebd., S. 274–275.

14 Vgl. ebd., 275.

15 Vgl. ebd., 275.

16 Vgl. ebd., 275.

durchaus andere Lehren, die nicht zugleich den kopierenden, schöpfungsarmen Herdenmenschen zugeordnet werden müssen, aufstellen; diese ist dann aber nicht Zarathustras Schicksal. Doch jene Anderen braucht Zarathustra, sofern er an einem aufrichtigen Dialog mit einem Anderen interessiert ist. Er braucht das emanzipierte Individuum, das die eigene Sicht auf die Existenz behaupten kann und deshalb Zarathustra gleichwertig begegnen kann. – Dies allerdings ist wiederum ein weiteres Element der Lehre Zarathustras. Auch lässt die Aussage der Tiere einen Zwang des Werdens erkennen, denn sie sprechen von dem, was er sei und was er werden *müsse*. Aus dieser Struktur des Werdens bzw. aus dem sich stets veränderten Bewusstseinsstrom des *Für-sich-seins* gibt es kein Entrinnen.

Dass er als der Erste diese Lehre lehren müsse, so sagen seine Tiere weiter, sei Grund dafür, dass dieses große Schicksal auch seine größte Gefahr und Krankheit sei.¹⁷ Dies allerdings muss für jeden zutreffen, der seine individuelle Lehre verkündet; Gefahr, Krankheit und bestenfalls Genesung sind Stationen, die hierbei zu passieren sind. In der Auseinandersetzung mit seinen Tieren findet Zarathustra zu sich selbst, er nimmt dieses Schicksal ebenso an wie die Seinsstruktur:

»Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Loos —, als Verkündiger gehe ich zu Grunde!

Die Stunde kam nun, dass der Untergehende sich selber segnet. Also — e n d e t Zarathustra's Untergang.«¹⁸

Zarathustra akzeptiert den Untergang und versetzt sich selbst in die Lage, sich eigenhändig als Untergehenden zu segnen. Er bedarf keines Anderen mehr, der ihm eine Segnung zukommen lässt; keine Sonne, keinen Gott, keinen Menschen. Zarathustra, der Untergehende, vermag sich selbst zu segnen. So endet der Untergang Zarathustras. Dies ist ein Beschluss, eine aktive Handlung Zarathustras. Die Tiere, die diese Einsicht für Zarathustra formulierten, warten darauf, dass Zarathustra etwas zu ihnen sagen werde, doch Zarathustra, so heißt es im weiteren Text, hörte nicht, dass sie schwiegen.¹⁹ Nicht zu hören, dass jemand schweigt, ist eine ungewöhnliche Aussage. Schließlich wird beim Schweigen nichts artikuliert und üblicherweise verbindet man mit dem Überhören etwas Gesagtes, das nicht gehört worden ist. Doch in diesem Augenblick befindet Zarathustra sich in einem völligen Rückzug in sich selbst, einem Schlafenden ähnlich, heißt es im Text, die Augen geschlossen habend. Er unterredete sich mit seiner Seele, wobei seine ganz persönlichen Tiere, Adler und Schlage, welche ihn so schweigsam fanden, die große Stille um ihn ehrten und sich behutsam davonmachten.²⁰ Zarathustra zieht sich sogar von seinen Tieren, die ohnehin schon in die interne Sphäre Zarathustras verweisen, zurück: Er konzentriert sich auf seine Seele, d. h. auf seine *für-sich-seiende* Existenz.

17 Vgl. ebd., 275–276.

18 Ebd., 277.

19 Vgl. ebd., 277.

20 Vgl. ebd., 277.

Zarathustras Genesung enthält eine Auseinandersetzung mit dem Anderen, mit dem Ekel am Dasein, d. h. an der Existenz, mit dem Mitleid bzw. mit der Falschheit in diesem Mitleid, welches letztlich die Freude des kleinen Menschen am Leid des großen Menschen nur verbirgt. Ebenso findet in dieser Rede eine Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz, der eigenen Lehre, der inhaltlichen Komponente und der Struktur des Werdens statt. Sowohl durch die explizit dargelegte inhaltliche Ausrichtung seiner Lehre (*ewige Wiederkunft*) als auch durch das Sein als Werden und die Forderung der Individualität wird das Ende des Untergangs Zarathustras im Text selbst markiert. Es ist jedoch kein äußeres Faktum, welches den Untergang beendet, sondern Zarathustra selbst ist fähig, dieses Ende einzuleiten. Weil er auf seinem Weg vorangekommen ist, kann er sich selbst segnen und ist dem Blick des Anderen ein weiteres Stück entkommen.

Allerdings wird der Andere deshalb nicht unbedeutend. Obwohl Zarathustra sich in sich zurückzieht und in dieser Rede eine deutliche Zäsur stattfindet, bleibt der Andere in der Auseinandersetzung gegenwärtig. Denn auch nach dieser Rede redet Zarathustra weiter, *wird* weiter – und auch der Autor Nietzsche hat hier nicht den Grund für ein Ende des Textes gesehen: Die Kommunikation, die Vermittlung ist noch nicht abgebrochen. Zarathustra wird somit nicht müde, den eigenen, individuellen Weg, der am Ende in *Vom Geist der Schwere* eine Rolle spielt, zu gehen und zu versuchen, dem Anderen die Emanzipation vom Blick des Anderen nahezubringen, ohne dass dieser zum bloßen Imitator Zarathustras mutiert.

7 Die Übergangreden: Die sieben Siegel und Das Honig-Opfer

Ein letztes Mal sind an dieser Stelle die sogenannten Übergangreden zu betrachten, und zwar die letzte Rede des dritten sowie die erste Rede des vierten Teils. Im dritten Teil, so viel kann bzgl. Zarathustras Haltung gegenüber dem Anderen bereits festgehalten werden, findet sich eine deutliche Abkehr vom Anderen. Zarathustra geht weitaus weniger auf den Anderen zu, als dies noch in den ersten beiden Teilen der Fall war. Er besinnt sich auf sich selbst; sein Untergang hat, wie die Analyse von *Der Genesende* gezeigt hat, im dritten Teil ein Ende gefunden, er begibt sich primär in die interne Auseinandersetzung, obwohl der Andere nicht vollkommen ausgeklammert wird. Zarathustra verhält sich im dritten Teil weniger extrovertiert, jedoch ist seine Einsamkeit keine absolute Isolation.

So wird auch in der letzten Rede des dritten Teils keine Hinwendung zum Anderen, die der dem ersten Teil ähnlich sein könnte, zu erwarten sein. Im ersten Teil erweist sich der Rückzug aus der Gesellschaft noch als ein temporärer; im dritten Teil verlässt Zarathustra diese Sphäre jedoch bereits als einer, der den Anderen nicht mehr in derselben Weise benötigt, wie er diesen noch im ersten Teil brauchte. Zwar wird in der ersten Rede des vierten Teils der Andere wieder ins Spiel gebracht, er wird Zarathustra sogar wieder aus seiner Einsamkeit locken, doch Zarathustra bleibt *für-sich* bzw. *bei sich*; die Distanz, die Diskrepanz, zwischen Zarathustra und den Anderen des vierten Teils wird nur allzu deutlich zu greifen sein.

7.1 Die sieben Siegel

In *Die sieben Siegel*. (Oder: das Ja- und Amen-Lied.) findet der Leser eine Gliederung in sieben Teile, wobei manche der sieben Teile in der Reinschrift noch mit Titeln versehen waren. So lautete der Titel für den ersten Teil in der Reinschrift *Ja und Amen*,¹ für den dritten Teil findet sich die Überschrift *Dionysos*² und für den vierten Teil *Vom Ring der Ringe*.³ Der Titel der gesamten Rede wiederum lautet in der Vorstufe dem Kommentar der *Kritischen Studienausgabe* nach noch *Die Besiegelung*.⁴ Allen sieben Teilen ist gemein, dass sie auf den gesperrt gedruckten Satz: »Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!«⁵ enden. Wobei eben jener Satz, ebenfalls durch die gesperrte Setzung hervorgehoben, sich auch in den *Dionysos-Dithyramben*, und zwar am Ende von *Ruhm und Ewigkeit* findet.⁶ Dort wird im Zarathustra-Kontext in den letzten Zeilen das ewige Ja-Sagen, das von keinem Nein befleckt wird, besungen. Wie so häufig in Nietzsches Werk sind auch hier unterschiedliche Texte miteinander verbunden, sodass der Leser sich mehr oder weniger gezwungen sieht, wenn er das in Blut Geschriebene⁷ verstehen will, das ganze Werk zu betrachten und nicht bloß einen Teil davon. Nicht nur Zarathustra als Figur durchlebt eine Entwicklung, welche sich in den unterschiedlichen Teilen von *Also sprach Zarathustra* zeigt, sondern Nietzsches gesamte Texte bedingen einander, bauen aufeinander auf, widersprechen sich gar und ergänzen sich. Auch *Ruhm und Ewigkeit* setzt sich – wie die zuvor betrachteten Reden – mit dem Ekel und dem Wertesystem des Anderen auseinander. Diesbezüglich bezieht es sich ebenfalls auf den dritten Teil von *Also sprach Zarathustra*.

Im ersten Teil der Rede *Die sieben Siegel* beschreibt Zarathustra sich selbst, seine Sehnsucht nach der Ewigkeit sowie die Wiederkunft.⁸ Wobei sich die Sehnsucht und die Wiederkunft in jedem Teil wiederholen, so liest man sieben Mal:

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

Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!«⁹

Die einzige Differenz, die sich hier zeigt, besteht darin, dass im ersten Teil das *Oh* kleingeschrieben ist. Im Anschluss an diese Passage findet sich stets der bereits erwähnte Satz in der gesperrten Hervorhebung: *Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit*, d. h. nicht bloß die gesperrte Schreibweise betont diesen Satz, sondern es handelt sich auch um eine

1 Vgl. Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 540 und das Quartheft Z II 4, S. 127.

2 Vgl. Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 543 und das Quartheft Z II 4, S. 126.

3 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 325. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra* (KGW VI/4), S. 544 und Mp XV 3c, S. 31.

4 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 325.

5 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 287–291.

6 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6), S. 375–411, hier S. 405.

7 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 48.

8 Vgl. ebd., S. 287.

9 Ebd., S. 287–291.

Wiederholung. Die sieben Siegel kreisen um die Ewigkeit und die Wiederkunft. Jenes Kreisen sowie die Wiederkunft sind in der siebenmaligen Wiederholung dieser Passage enthalten und werden hierdurch nahezu greifbar.

In dieser sich stets wiederholenden Textstelle wird die Ewigkeit als ein Weib dargestellt, und zwar als genau das Weib, mit welchem Zarathustra Kinder haben möchte. Hierin liegt zum einen eine Sehnsucht nach dem Anderen – nämlich nach dem Weib, obwohl dieses als Ewigkeit nicht direkt einen menschlichen Anderen darstellt, und nach den Kindern, die wiederum weitaus mehr in einer menschlichen Form vorzustellen sind, schließlich erwartet Zarathustra diese auch am Ende des vierten Teils –, zum anderen ist in dieser Sehnsucht zugleich eine Abkehr vom Anderen zu sehen: Diese Abkehr liegt darin, dass das Weib, welches er als Mutter seiner Kinder auserkoren hat, die Ewigkeit ist, d. h. es handelt sich nicht um eine konkrete Frau. Zugleich aber bedeutet Zarathustras Abkehr dennoch die Sehnsucht nach der Schöpfung eines Anderen, nämlich der Kinder; Zarathustra sucht folglich keine absolute und immerwährende Einsamkeit fernab jedweder Kontakte.

Nach Zarathustras Selbstbeschreibung im ersten Teil, in welchem er sich mit einem Wahrsager vergleicht, sich als wandelnd zwischen Vergangenem und Zukünftigem als schwere Wolke beschreibt, sich zum Blitze bereit sieht,¹⁰ widmet Zarathustra sich im zweiten Teil seiner Liebe zu zerbrochenen Werten.¹¹ Im dritten Teil dann wird der schöpferische Hauch thematisiert, das Lachen mit dem Lachen des schöpferischen Blitzes,¹² der Selbstbeschreibung und der Liebe zu zerbrochenen Werten folgt etwas Aufbauendes, etwas Schaffendes. In der Reinschrift findet sich übrigens anschließend an das Wort *Wiederkunft* in der sich im Text in jedem Teil wiederholenden Stelle eine längere Passage, welche jedoch einer Streichung unterlag; in der Vorstufe zeigte sich diese sogar noch länger.¹³ Zarathustra beschreibt seine Sehnsucht nach der Einzigem, der Ewigkeit als Weib, genauer bzw. beschreibt dieses Weib detaillierter. Wohl auch aus formalen Gründen erfuhr diese Passage eine Streichung, da andernfalls das Element der Wiederholung zumindest im dritten Teil eine Brechung erfahren hätte. Mit dieser Streichung verhält es sich im Text so, dass dieses Ende jedem Teil gemein ist; und so endet auch der vierte Teil, in welchem Zarathustra sich als ein Salz beschreibt, das Gutes mit Bösem bindet; er spricht vom schäumenden Würz- und Mischkrüge, in welchem alle Dinge gut gemischt seien, vom Würzen mit dem Bösestem und vom letzten Übersäumen.¹⁴ Im anschließenden fünften Teil erläutert Zarathustra seine Verbindung zum Meere und der Meeres-Art, wobei er den Meere noch am meisten zugetan sei, wenn dieses ihm zornig widerspräche.¹⁵ In diesem fünften Teil geht es um das Einreißen von Grenzen bzw. um das Überschreiten von Grenzen, der Sehnsucht nach der Fremde, dem Unbekannten, dem Unentdeckten; somit auch wieder um Sehnsucht.¹⁶ Im sechsten Teil hingegen tritt

10 Vgl. ebd., S. 287.

11 Vgl. ebd., S. 288.

12 Vgl. ebd., S. 288–289.

13 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 325.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 543 und das Quartheft Z II 4, S. 126.

14 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 289.

15 Vgl. ebd., S. 290.

16 Vgl. hierzu auch: Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft. Lieder des Prinzen Vogelfrei*.

der Tänzer wieder auf, Zarathustra behauptet seine Tugend als eine Tugend des Tänzers, seine Bosheit als eine lachende Bosheit.¹⁷ Hier ist folglich das Loslösen vom *Geist der Schwere* thematisiert: »Und wenn Das mein A und O ist, dass alles Schwere leicht, aller Leib Tänzer, aller Geist Vogel werde: und wahrlich, Das ist mein A und O! —«¹⁸ Dieses freie Loslösen vom schweren Geist gipfelt dann im siebten Teil darin, dass Zarathustra zu seiner »Freiheit Vogel-Weisheit kam«,¹⁹ nämlich: »»Siehe, es giebt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe! sprich nicht mehr!««²⁰

Die sieben Siegel fassen gewissermaßen den dritten Teil zusammen; es findet sich eine Selbstauseinandersetzung Zarathustras. Er blickt mit seinem eigenen Blick auf seine Lehre; diskutiert diese nicht länger mit einem Anderen bzw. konfrontiert keinen konkreten Anderen damit, sondern betrachtet sie selbst. Der Andere ist zwar als Leser weiterhin gegenwärtig; ebenso handelt es sich noch immer um Reden Zarathustras, folglich kann der Andere nicht gänzlich außen vor bleiben. Doch ist es hier Zarathustras eigene Retrospektive auf sich selbst.

Dem Leser wiederum wird die Wiederholung formal vorgeführt, indem die Schlusspassage sich am Ende eines jeden Teils (bzw. Siegels) dieser Rede findet: Seine Sehnsucht nach der Wiederkunft zeigt sich auf der textlichen Ebene. Doch gerade hier darf nicht übersehen werden, dass diese Sehnsucht nicht zuletzt eine Sehnsucht nach dem Anderen enthält, denn er stellt in dieser Passage immer wieder fest, dass er bislang noch nicht das Weib getroffen habe, mit dem er Kinder wollte; abgesehen von diesem Weib, das er liebe, nämlich die Ewigkeit. Zarathustra sehnt sich nach der anderen Frau, mit welcher er Kinder zeugen kann: Er will den Anderen mit der Ewigkeit zusammen schaffen.

Diese Ewigkeit als Andere kann nicht gleichgesetzt werden mit dem konkreten Anderen auf dem Marktplatz oder dem Jünger, doch gibt Zarathustra auch in dieser Abkehr von jenen Anderen am Ende des dritten Teils die Sehnsucht nach dem Anderen in der Ewigkeit nicht auf. Da er sich nach diesem Weib allerdings *noch* immer sehnt, ist er mit diesem *noch* nicht vereint; die Kinder, die er haben will, sind ebenfalls *noch* nicht gezeugt. Es handelt sich hier also um hypothetische, zukünftige Formen der Existenz: Das Werden, das Streben bleiben immanent. Kinder können übrigens durchaus als eine Form der Wiederkehr eines Individuums betrachtet werden, jedoch ist diese Wiederkehr keine identische, d. h. die Kinder sind nicht einfach Kopien ihrer Eltern. Insofern ist in dieser Wiederkehr eine Entwicklung zu bemerken.

Außerdem benennt Zarathustra in den einzelnen Siegeln die Voraussetzungen, die notwendig sind, um nach dem Weib Ewigkeit brünstig zu sein. Die Siegel beginnen stets mit *Wenn ich ...* oder mit *Wenn je ...*, *Wenn mein/e ...*. Die Siegel müssen erfüllt sein, um die Sehnsucht nach der Ewigkeit in sich zu tragen, die dann die Sehnsucht nach den Kindern bedingt. Allerdings stellt es sich auch so dar: Wenn die Siegel erfüllt sind, dann ist es unausweichlich, diese Sehnsucht zu verspüren.

Nach neuen Meeren (KSA 3), S. 649.

17 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 290.

18 Ebd., S. 290.

19 Ebd., S. 291.

20 Ebd., S. 291.

Am Ende des dritten Teils ist Zarathustra, so kann festgehalten werden, zwar fern vom Anderen, doch sucht er weiterhin nach einer Möglichkeit der Begegnung und der Interaktion. Er muss den Bruch mit dem bereits existierenden Anderen vollziehen und auf ein *Noch-nicht* hinarbeiten, will er den Anderen nicht wieder in der *mauvaise foi* verfehlen. Zarathustra hat auf seinem bisherigen Weg nicht nur gelehrt, sondern selbst auch gelernt und sich in eine Position begeben, die es ihm ermöglichen kann, dem Anderen anders als bislang zu begegnen. Doch dafür müssen seine Kinder noch gedeihen, sie müssen erst noch kommen; dann erst kann sich zeigen, inwiefern auch jenseits der *mauvaise foi* eine Interaktion funktionieren kann und wie diese sich dann zeigt.

7.2 Das Honig-Opfer

Das Honig-Opfer als erste Rede des vierten und damit auch letzten Teils von *Also sprach Zarathustra* ist ein Ausdruck für den Rückzug Zarathustras aus der sozialen Sphäre, wie sie gegenwärtig besteht, jedoch kein Beleg für einen absoluten und immerwährenden Rückzug. Denn nach wie vor ist Zarathustra ein Suchender, ein Sehrender: Er sucht nach demjenigen Anderen, der über sich selbst hinausgewachsen ist und somit eine andere Art der Begegnung ermöglicht. Der Rückzug allerdings ist notwendig, um einem solchen Anderen Raum zur eigenen Entwicklung zu gewähren. In *Das Honig-Opfer* erfährt der Leser, dass Zarathustra in diesem Rückzug, der zwischen dem dritten und vierten Teil liegt, alt geworden ist: » — Und wieder liefen Monde und Jahre über Zarathustra's Seele, und er achtete dessen nicht; sein Haar aber wurde weiss.«¹ Zu Beginn des vierten und letzten Teils sieht der Leser sich mit einem deutlich gealterten Zarathustra konfrontiert; doch ist er nicht bloß grau geworden, sein Haar ist sogar mit der Farbe *weiß* beschrieben. Diese Farbe bedeutet nicht nur eine Steigerung zum grauen Haar eines älteren Menschen, sondern weckt durchaus auch Assoziationen zur Weisheit. Somit tritt Zarathustra als sehr alter, aber weiser Mann auf; wobei bezüglich der Weisheit nicht auf eine der üblichen Weisheitsvorstellungen zurückgegriffen werden kann, sondern die spezifischen Anforderungen Zarathustras bzw. Nietzsches an die Weisheit hier Gültigkeit entfalten.

Doch beginnt der vierte Teil nach dem Titel der Rede nicht mit dem zitierten Satz: Vor die Rede stellt Nietzsche auch im vierten Teil ein Zitat aus dem zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra*. Es findet sich hier eine Passage aus der Rede *Von den Mitleidigen*, welche die Torheiten, die unter den Mitleidigen geschahen und das Leid, welches diese Torheiten stifteten, bedauert. Auch der Teufel tritt in diesem Zitat auf und eröffnet Zarathustra, dass Gott ebenfalls seine Hölle habe, nämlich die Liebe zu den Menschen.² Dass diese Textstelle dem vierten Teil vorangestellt wird, zeigt an, dass es Zarathustra nach wie vor daran gelegen ist, sich vom Mitleid zu verabschieden. Ebenso wird die Ambivalenz zwischen der Liebe zu den Menschen, welche auch für Zarathustra eine Hölle begründet, und der Abkehr von jenen, die er liebt und zugleich verachtet, gar verachten muss, bedeutsam. Zarathustra steht vor der Sartre'schen Problematik: Lässt er sich auf den Anderen ein, der sich selbst noch nicht aus dem Kampf um das eigene *An-sich-sein* verabschiedet hat, erliegt er der *mauvaise foi* und befindet sich damit in der Hölle, die sich im

1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 295.

2 Vgl. hierzu ebd., S. 294 sowie S. 115.

Anderen manifestiert, da er sich damit in eine Abhängigkeit zu diesem begeben hat. Er muss, obwohl er die Liebe nicht von sich weisen kann, der Hölle, also dem Menschen, entfliehen, um die Chance zu wahren, ihm begegnen zu können. Doch all seine Versuche zeigten bislang, dass er wieder und wieder auf Unverständnis oder allenfalls ein Teilverständnis stieß. Insofern verwundert es nicht, dass der Leser den gealterten Zarathustra vor seiner Höhle findet, während dieser auf das Meer und über gewundene Abgründe schaut, umgangen von seinen Tieren. Ebenso nicht verwunderlich ist, dass Zarathustra seinen Tieren mitteilt, es liege ihm nichts mehr an seinem Glück, nach dem er doch anfangs noch suchte, sondern er trachte nach seinem Werke.³

Interessant ist, wie sehr die Figur an den Autor Nietzsche gebunden ist, denn auf der Rückseite des Titelblattes im Druckmanuskript findet sich ein Vermerk Nietzsches: »Für meine Freunde und nicht für die Öffentlichkeit.«⁴ Nietzsche, der einen Text verfasste, welcher den Untertitel *für Alle und Keinen* trägt, will nicht mehr alle erreichen, sondern seine Freunde. Bezieht man die Anforderungen ein, die Zarathustra an die Freundschaft stellt, so wird deutlich, dass es sich hierbei um einen Text für diejenigen handelt, die auf dem Weg sind, sich von den Fesseln der *mauvaise foi* zu befreien. Es ist nicht zu erwarten, dass der Autor Nietzsche oder seine Figur Zarathustra bereits von einem gelungenen und fixen Endpunkt ausgehen, da jene die begonnen hätten, sich selbst zu überwinden, um dann auf ihrem erreichten Level zu verharren, abermals zurückfallen müssten: Stillstand und Statik sind dem Lebendigen fremd; das Lebendige überwindet sich permanent, es bewegt und verändert sich.

Festzustellen ist allerdings, dass sowohl der Autor als auch seine Figur ihr Werk nicht mehr an alle zu vermitteln gedenken; das eigene Werk, die eigene Überwindung und Entwicklung, stehen im Mittelpunkt und die Vermittlung hat sich reduziert auf jene, die eine Bereitschaft in sich tragen, sich mit dem Werk auseinanderzusetzen. Hierin liegt ein elitärer Gedanke, andererseits ist es auch schlicht nicht zu erwarten, dass jeder Mensch das Interesse in sich spürt, sich mit Nietzsche und/oder Zarathustra auseinanderzusetzen. Insofern kann einerseits das elitäre Denken kritisiert, andererseits auch eine Ehrlichkeit erkannt werden, denn es ist unwahrscheinlich, dass ein Autor jemals ein Werk für alle verfassen können.

Wieder zurück zu Nietzsches Figur Zarathustra: Die Tiere, die sich ihre Gedanken um Zarathustra machen, erfahren von ihm, dass er Honig in seinen Adern habe; er vergleicht sich mit reifen Früchten, die dunkler werden; sein Blut sei dicker und seine Seele stiller. Er folgt ihrem Vorschlag, auf einen hohen Berg zu steigen, da man heute mehr von der Welt als jemals sehen könne und lässt sie wissen, dass er dort oben das *Honig-Opfer* bringen wolle. Doch alsbald erfährt hier der Leser von Zarathustra, dass er, angekommen in der Höhe und fernab der Tiere, nun freier sprechen könne als er dies vor Einsiedler-Höhlen und Einsiedler-Haustieren gekonnt habe und die Rede vom *Honig-Opfer* lediglich eine List war, denn er opfere nicht, sondern er verschwende, was ihm geschenkt

3 Vgl. hierzu ebd., S. 295.

4 Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 236.

werde, und zwar mit tausend Händen.⁵ Zarathustra stellt sich weiter als Menschen-Fänger dar, der von oben auf das Menschen-Meer blicke, den Menschen-Abgrund betrachte.⁶ Hier wird einerseits die Distanz ersichtlich, die Zarathustra zu den Menschen eingenommen hat, andererseits wendet er sich den Menschen jedoch bereits wieder zu: Als Angler, als Fischer, der versucht, vom Berge aus – also aus der Höhe – einen Menschen-Fang im Meer zu erzielen; er selbst lässt in diesem Zusammenhang auch das Wort *Torheit* fallen. So ist er zwar ein Fischer, der noch immer nach den Menschen sucht, doch ist sein Ansatz verändert: Die Menschen will er zu sich hinaufziehen, sie sollen zu ihm kommen, er will seinen Untergang unter die Menschen noch nicht antreten; so ist zu lesen: »Also mögen nunmehr die Menschen zu mir h i n a u f kommen: denn noch warte ich der Zeichen, dass es Zeit sei zu meinem Niedergange, noch gehe ich selbst nicht unter, wie ich muss, unter Menschen.«⁷

Im vierten Teil liegt folglich eine Umkehr der Situation vor: Bislang stieg Zarathustra immer zu den Menschen hinab. Jetzt verharrt er in seiner Höhe, in seiner Sphäre. Er will zwar angeln, doch noch nicht einmal mit einem Boot auf dem Meer der Menschen möchte er zum Fischen fahren: Er angelt aus den Bergen herab; die Wahrscheinlichkeit, auf diese Weise einen erfolgreichen Fang machen zu können, tendiert gen Null. Dennoch werden die Menschen im Verlauf des vierten Teils Zarathustras Höhle in der Höhe besuchen, wobei auch Zarathustra sein Vorhaben etwas modifizieren wird. Er wird dem Not-schrei folgen und die höheren Menschen lotsen. Trotzdem bleibt sein Ansatz anders, als er bislang war. Zarathustra steigt nicht mehr im selben Maße hinab, wie er dies noch zu Beginn des Textes tat. Allerdings stellt er durchaus in Aussicht, schließlich spricht er davon, noch nicht unterzugehen, wie er müsse, und zwar unter Menschen, zu einem späteren Zeitpunkt abermals unter die Menschen zu gehen. Dieser Zeitpunkt ist jedoch noch nicht gegeben, da hierfür wohl auch andere Voraussetzungen unter den Menschen vorliegen müssen. Insofern bleibt für den Anfang des vierten Teils zu konstatieren, dass Zarathustra sich weit von den Menschen entfernt hat und sich derzeit nicht auf sie zubewegen will, sondern sie allenfalls mittels einer Angel zu sich heraufziehen möchte. Die Sehnsucht nach dem Anderen bleibt davon jedoch unberührt, denn er spricht von dem *grossen fernen Menschen-Reich*, dem *grossen Hazard*, welcher einst kommen und nicht vorübergehen dürfe.⁸ Hieraus kann Zarathustras Wunsch nach einer Gemeinschaft mit dem Anderen abgeleitet werden. So wirft er sein Auge weit hinaus, viele Meere sind rings um ihn; er spricht von *dämmernden Menschen-Zunkünften*, womit einerseits die Dämmerung der Menschen im Sinne des Abends, des Untergangs berührt ist, aber auch die Dämmerung des Morgens, des Auferstehens eines neuen Menschen. Jeder Untergang enthält nämlich auch einen Aufgang, der Sonne gleich. Zarathustra harret in dieser Gegenwart also noch aus, wartet Unter- und Aufgang der Menschen ab, wobei über ihm eine rosenrote Stille liegt, ein *entwölkt*es Schweigen.⁹ Ein Schweigen, das entwölkt ist, ist ein klares Schweigen, kein nebulöses oder gar verstecktes. Es ist offen, es hüllt nichts ein und lässt den Blick in die klare Ferne fallen, da es sich nicht als wolkengleicher

5 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 296.

6 Vgl. hierzu ebd., S. 296–297.

7 Ebd., S. 297.

8 Vgl. ebd., S. 298.

9 Vgl. ebd., S. 298–299.

Schleier um jemanden legt. Neben dem Aspekt der Klarheit bedeutet das Schweigen allerdings abermals die Ferne des Anderen, das Fehlen einer Kommunikation oder Interaktion in diesem Moment. Zarathustra ist bei sich, *für-sich-seiend*, in seiner selbst gewählten Einsamkeit. So wundert es nicht, dass die erste Rede des vierten Teils sogleich mit dem Schlussphraseologismus *Also sprach Zarathustra* bricht, denn dieser ist hier nicht aufzufinden, obwohl diese Rede nach dem einleitenden Passus größtenteils tatsächlich als Rede von Zarathustra zu qualifizieren wäre, denn hier ergreift Zarathustra das Wort.¹⁰

Zu Beginn des vierten Teils begegnet dem Leser ein vitaler, gealterter Zarathustra, der überdies mittels der Farbe seiner Haare mit der Weisheit verbunden wird und der das Ziel seines Strebens verschoben hat. Sein Werk – d. h. sein eigenes Schaffen – stellt das Ziel seines Trachtens dar; es geht ihm nicht länger um die Anerkennung durch den Anderen, welche im Streben nach seinem Glücke in der *Vorrede* noch angelegt war. Die Priorität ist eine andere geworden; er will (zunächst) nicht mehr unter die Menschen gehen, allenfalls will er sie zu sich hinaufziehen; wohl in der Hoffnung, dass es sich dann bereits um Menschen handelt, die sich auf dem Weg befinden, den Menschen zu überwinden. Mit diesem Wunsch, die Menschen zu sich hinauf zu ziehen, ist allerdings auch der Verlauf des vierten Teils bereits vorgezeichnet, denn Zarathustra wird am Vormittag, in der ersten Hälfte des vierten Teils, der sich insgesamt über einen Tag zieht, verschiedene Menschen »sammeln«: Geweckt durch den Notschrei wird er sich auf den Weg machen und diejenigen, denen er begegnet, nacheinander in seine Höhle schicken. Unter ihnen wird sich der Wahrsager ebenso befinden, wie Könige und freiwillige Bettler. Allerlei Gestalten werden seiner Einladung in die Einsiedlerhöhle folgen, geeint durch ihre Abhängigkeit von Zarathustra. *Das Honig-Opfer* kündigt insofern die Ereignisse nach dem Notschrei an und dient auch als von Zarathustra gesprochenes, einleitendes Element des letzten Teils.

Es hat sich zu Beginn des vierten Teils allerdings nicht lediglich der Ansatz und die Priorität Zarathustras im Vergleich zum Beginn des ersten Teils verändert, auch die Erzählweise ist im vierten Teil eine gänzlich andere: Recht geschlossen wird im vierten Teil ein Tag in Zarathustras Leben geschildert; es kann kaum noch von Reden im herkömmlichen Sinne gesprochen werden, obwohl die Abschnitte in dieser Abhandlung auch weiterhin als Reden bezeichnet werden, da sie nach wie vor unter der Überschrift *Die Reden Zarathustra's* erscheinen. Hierdurch wird auch die Distanz zum Anderen immer deutlicher, sie scheint nahezu greifbar: Zarathustra hält sich im vierten Teil kaum noch bei den Menschen auf, er angelt sie, begegnet ihnen kurz, stolpert über sie, doch er sucht sie nicht mehr gezielt als Publikum oder Jüngerschaft auf. Zwar wird er immer wieder das Wort ergreifen, doch ist darin keine Hinwendung zum Anderen mehr zu erkennen, die mit der Hinwendung im ersten Teil gleichzusetzen wäre. Zarathustra bleibt in der Ferne; die Distanz wird von ihm aufrechterhalten; er will (noch) nicht unter die Menschen gehen, sein Untergang soll ein zukünftiger sein. Denn die Menschen sind noch nicht die Menschen geworden, unter welchen er unterzugehen gedenkt. So scheint Zarathustra, der Angler

¹⁰ Vgl. ebd., S. 296, Z. 15–16.

auf dem Berge, im Verlaufe des grotesk anmutenden vierten Teils inmitten der Anderen isoliert.

7.3 Fazit

Es kann sowohl für den Ausklang des dritten als auch für den Einklang des vierten Teils behauptet werden, dass Zarathustra eine Sehnsucht nach der Begegnung mit dem Anderen nach wie vor in sich trägt, doch hängt diese Sehnsucht nicht mehr mit dem gegenwärtig existierenden Anderen zusammen. Sie ist eine zukünftige. Es handelt sich um eine Sehnsucht, die sich erst erfüllen kann, wenn der Andere sich verändert hat und zu dem geworden ist, was er ist; d. h. auch, sich als permanent veränderliches Wesen anzuerkennen und nicht in der Illusion einer starren Existenz verharren zu wollen, um sich wider den Strom des Werdens einen Halt vorzutäuschen. Das Ende des dritten Teils führt somit direkt in die Haltung, die Zarathustra zu Beginn des vierten Teils zeigt. Es liegt kein radikaler Bruch vor wie er zwischen dem ersten und dem vierten Teil zu konstatieren wäre, folgten diese direkt aufeinander, doch vergrößert sich hier abermals die Trennung, die Zarathustra zwischen sich und dem Anderen empfindet. Er wird jedoch neben dem Gefühl, unter den *höheren Menschen* fehl am Platze zu sein, auch mit der Ambivalenz konfrontiert sein, eine trügerische Geborgenheit, einen wohligen Taumel in ihrer Gesellschaft zu verspüren.

VIII *Die Reden Zarathustra's: Die ausgewählten Reden des vierten Teils*

Es wird auffallen, dass die Auswahl der Reden sich mehr und mehr reduziert bzw. insbesondere die Begegnungen am Vormittag sich in einer Zusammenfassung unter *Der Nothschrei* und unter *Der Schatten* finden werden. Auch werden die Nachmittags-Reden in dieser Interpretation zum Teil in einem Zuge zusammen erörtert werden. Diese Straffung hängt damit zusammen, dass Pieper zwar nicht zugestimmt werden kann, es sei bereits alles im ersten Teil gesagt worden – zumindest hinsichtlich der philosophischen Relevanz –, dennoch ist spätestens hier ein Punkt der Interpretation erreicht, an welchem eine ausführliche Betrachtung der einzelnen Reden den Erkenntnisgewinn für die Fragestellung nicht notwendig steigert. Auch ist der vierte Teil selbst schneller als die anderen Teile: Er ist, insbesondere am Vormittag, von der äußeren Handlung getrieben und so unterwirft sich die Interpretation einer Anpassung an jenen Stil. Der vierte Teil illustriert mit den bunt-schillernden Figuren das Scheitern der Vermittlung Zarathustras, er kreist um Zarathustras letzte Versuchung und er enthält die Hoffnung Zarathustras, dass sein Scheitern doch dazu diene, eine Saat aufzuwerfen, die eine Sehnsucht nach einer aufrichtigen Begegnung stillen kann. In diesem Sinne sei also das Fischernetz ausgeworfen, um auf die Reden zu blicken und Zarathustras letzten Tag in diesem Text zu betrachten.

Für den vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* muss in jedem Fall die Differenz beachtet werden, welche er zu den vorherigen Teilen aufweist: Der vierte Teil ist nicht mehr an eine Öffentlichkeit gerichtet. So steht der vierte Teil in einer Sonderstellung den anderen Teilen gegenüber, welche noch einer Veröffentlichung ohne Einschränkungen unterlagen. Sowohl der Autor als auch die Figur entziehen sich in diesem Teil der Sphäre des Anderen, sie spezifizieren ihren Adressatenkreis. Der vierte Teil unterscheidet sich nicht lediglich aufgrund seiner veränderten Erzählweise von den anderen Teilen, auch kann sich dieser Unterschied nicht auf der inhaltlichen Ebene erschöpfen: Bereits mit der Widmung des Autors setzt er den letzten Teil von den übrigen ab. Die Kombination dieser drei Elemente – der formalen sowie der inhaltlichen Gestaltung und der erwähnten Widmung – emanzipieren den vierten Teil von seinen Vorgängern; ähnlich dem Emanzipationsbestreben Zarathustras, durch welches er ein selbstbestimmtes und unabhängiges Individuum zu werden gedenkt.

1 *Der Andere als Versucher II: Der Nothschrei*

In der zweiten Rede des vierten Teils tritt der Andere Zarathustra abermals als Versucher gegenüber, wobei das Topos der Versuchung im gesamten vierten Teil gegenwärtig bleibt, denn Zarathustra wird am Ende bemerken, dass er hier mit seiner größten Versuchung konfrontiert worden sei: Dem Mitleiden mit dem *höheren Menschen*.¹ Dass Zarathustra später das Mitleiden sogar als seine größte Sünde sehen wird, darf nicht dahingehend aufgefasst werden, Zarathustra fehle jedwedes empathische Mitgefühl. Diese Differenz wurde bei der Analyse der Rede *Von den Mitleidigen* dargelegt. Hier geht es vielmehr darum, dass das Mitleid, welches Zarathustra mit den *höheren Menschen*, die im Verlauf des vierten Teils unter Beweis stellen, nicht emanzipiert zu sein, empfindet,

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 408.

eine Gefahr in sich birgt; und zwar eine Gefahr sowohl für Zarathustra als auch für die *höheren Menschen*. Denn jenes Mitleiden darf ihn nicht dazu verführen, den *höheren Menschen* an die Hand zu nehmen, um ihm als Idol zu dienen. Wenn er dies nämlich täte, verwehrte er dem *höheren Menschen* die Möglichkeit, sich als unabhängiges Individuum zu entwickeln und lieferte sich selbst sowie den *höheren Menschen* der *mauvaise foi* aus, weil eine Beziehung zu einem Idol, die der Selbstbestätigung mindestens einer, wenn nicht gar beider Seiten dient, nichts mit einer aufrichtigen Begegnung, die sich von diesen Ränkespielen hat lossagen können, zu tun hätte.

Der Notschrei, der Zarathustra erreichen wird, wird nicht von Menschen ausgehen, die sich bereits selbst zu überwinden bemüht haben. Dass die *höheren Menschen* nicht zu jenen gehören, die Zarathustras Achtung hätten, lässt sich unter anderem auch dem Nachlass entnehmen, so findet sich im Quartheft W I 2 unter der Überschrift *Zarathustra 3* ein kleiner Text über *die Unstätten, die ewigen Wanderer*, welcher schließt mit: »Nothschrei der höheren Menschen? / ja, der mißrathenden —«² Es ist somit von Anfang an klar, dass es sich bei den notschreienden um Menschen handelt, die Zarathustra nicht verstanden haben. Es sind Menschen, die vielleicht als Emporkömmlinge bezeichnet werden könnten; Menschen, die zwar einem neuen Weg, aber wieder einem bereits gegangenen Weg folgen wollen. Menschen, die sich einem Führer unterwerfen, um die Illusion der eigenen Individualität als Realität zu behaupten.

Die konkrete Begegnung in *Der Nothschrei* ist die mit dem Wahrsager. Zarathustra befindet sich zu Beginn der Rede, sie setzt am Folgetag des Honig-Opfers ein, auf seinem Steine vor der Höhle und wartet darauf, dass seine Tiere ihm neue Nahrung bringen, darunter auch neuen Honig, schließlich hat er den alten gänzlich vertan und verschwendet.³ Zarathustra, dessen Schatten sich auf der Erde abzeichnet, ist nachdenklich; allerdings, dies wird im Text explizit erwähnt, denke er wahrlich nicht über seinen Schatten nach.⁴ Das Abbild, welches das Licht mittels seines Körpers von ihm zeichnet, interessiert Zarathustra in diesem Augenblick nicht; diese Erwähnung ist deshalb bedeutsam, weil sie darauf hinweist, dass Zarathustra sich nicht mit den Abbildern beschäftigt, die er selbst geschaffen hat, indem er einst unter die Menschen ging. Denn auch unter den Menschen warf Zarathustra seinen Schatten und er hat, dies werden die *höheren Menschen* im weiteren Verlauf belegen, Abbilder in Menschen geschaffen, die ihn jedoch, da sie als bloße Kopien auftreten, verfehlen müssen.

In diese nachdenkliche Situation Zarathustras dringt nun der Wahrsager, ein alter Bekannter Zarathustras, ein. Der Wahrsager kommt zu ihm in seine Höhe, es sei derselbe, den er einstmals an seinem Tische gespeist und getränkt habe, es sei jener Wahrsager, der als Verkündiger der großen Müdigkeit aufgetreten sei und dessen Lehre lautete, alles

2 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Sommer-Herbst 1884 26 [289] (KSA 11)*, S. 226–227.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 618 und das Quartheft W I 2, S. 81.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 300.

4 Vgl. ebd., S. 300.

sei gleich, es lohne sich nichts, die Welt sei ohne Sinn und das Wissen wüрге.⁵ Im Oktavheft N VI 9 ist über den Wahrsager zu lesen: »der Wahrsager: ich entdeckte die geheime Müdigkeit aller Seelen, den Unglauben, Nichtglauben — scheinbar lassen sie sich's gut gehen — sie sind müde. Sie glauben alle nicht an ihre Werthe. / Und auch du, Zarathustra! Es genügte ein kleiner Blitz, dich zu zerbrechen! [...]«.⁶ Der Wahrsager behauptet also einerseits etwas, dem Zarathustra möglicherweise sogar zustimmen könnte, nämlich dass viele Seelen in ihrer derzeitigen Situation müde sind und sich einem drögen Nihilismus verschrieben haben, während sie es sich nur scheinbar gut gehen lassen, die Müdigkeit zu verbergen versuchen. Doch ist anzunehmen, dass Zarathustra diesen Zustand nicht als unumstößlich erachten würde. Zarathustra ist, obwohl ihm im Verlaufe seiner Reise deutlich geworden ist, dass der individuelle Weg kein einfacher ist und das Lehren des individuellen Weges ein höchst kompliziertes Unterfangen darstellt, davon überzeugt, dass der Mensch überwunden werden kann und sogar muss. Insofern verliert er sich selbst nicht in der nihilistischen Müdigkeit und wird auch nicht jeden einzelnen in dieser Müdigkeit verloren glauben. Die Menschen selbst als Gattung mögen jener Müdigkeit auch in Zarathustras Augen erliegen, jedoch nicht das Individuum, welches aus sich selbst heraus etwas Anderes schaffen kann. Auch das Zerbrechen Zarathustras durch einen kleinen Blitz, wird Zarathustra selbst anders empfinden: Zarathustra hat auf seiner bisherigen Reise nie geleugnet, dass Leben und Existenz eine vergängliche Angelegenheit darstellen, doch liegt die Ewigkeit auch im Augenblick. Insofern ist es irrelevant, ob ein kleiner Blitz Zarathustra zerstören könnte, wichtig ist, dass Zarathustra im Augenblick als schöpferisches Wesen existiert hat. Man könnte es mit *Monty Python* auf die Spitze treiben, indem die Frage gestellt wird: »What have you got to lose? You come from nothing, you're going back to nothing, what have you lost?«⁷ Einerseits steht zwar auch das Nichts als Antwort im Vordergrund, doch muss dieses Nichts kein nihilistisches sein; es kann im Gegensatz hierzu den Wert des Hier und Jetzt um ein Vielfaches steigern, ohne jedoch eine Angst vor einem Danach im Sinne eines göttlichen Gerichts zu schüren. Abgesehen davon, dass der kleine Blitz, mit dem der Wahrsager auch Zarathustras Zerbrechen behauptet, für Zarathustra nicht zwangsläufig eine Gefahr darstellt, da er seinen Untergang längst als Bestandteil seiner Existenz anerkannt hat und sich in der aktuellen Gegenwart verwirklicht, nicht in einer fernen Bedrohung, ist Zarathustra zudem kein Charakter, der sich vor Gefahren fürchtet. Er zog aus dem Vertrauten aus, ging ins Gebirge, in die gefährvolle Sphäre der Höhe: Zarathustra fürchtet sich nicht vor Blitzen und Untergängen; der Wahrsager kann keine Angst in Zarathustra generieren. Auch zeigt sich in Zarathustras Verhalten in *Das Honig-Opfer*, dass er sich nicht vor der Vernichtung fürchtet, schließlich verschwendet er all den Honig, der in seinen Adern fließt. Zwar erwartet er von seinen Tieren neue Nahrung, doch wäre es durchaus denkbar, dass diese ausbliebe. Zarathustra schert sich folglich nicht um jeden Preis um das eigene Fortbeste-

5 Vgl. ebd., S. 300 sowie S. 172–176.

6 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 18884–Anfang 1885 29 [30] (KSA 11)*, S. 344.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 626 und das Oktavheft N VI 9, S.110.

7 Monty Python: *Das Leben des Brian*, ab 1:28:20.

hen. Er blickt nicht voller Angst auf das eigene Leben und klammert sich verzweifelt an dieses, sondern entäußert seine Weisheit, seinen Honig; auch auf die Gefahr hin, dadurch unterzugehen.

Der kleine Blitz, der sich im Nachlass findet, huscht in der vorliegenden Rede dann übrigens über das Gesicht des Wahrsagers; dort heißt es: »Aber sein Antlitz hatte sich inzwischen verwandelt; und als ihm Zarathustra in die Augen blickte, wurde sein Herz abermals erschreckt: so viel schlimme Verkündigungen und aschgraue Blitze liefen über diess Gesicht.«⁸ Der verwandelte Wahrsager, der einst die Müdigkeit besang, ist selbst von unsteten Blitzen im Gesicht getroffen. Es handelt sich nicht um kräftige, intensive Blitze, sondern sie sind aschgrau, also fahl. Es scheinen flaue, müde Blitze zu sein, die den Wahrsager treiben, ihn verwandelt haben und eine Unruhe verraten.

Es kommt wenigstens für einen kurzen Moment dazu, dass beide sich annähern wollen, denn der Wahrsager ahnt, was sich in Zarathustras Seele gerade zuträgt, der Text sagt sogar, der Wahrsager nehme dies wahr. Daher wischt er sich mit der Hand über das blitzbehaftete Antlitz, als ob er dieses wegwischen wollte. Diese Geste vollzieht auch Zarathustra, woraufhin zu lesen ist: »Und als Beide dergestalt sich schweigend gefasst und gekräftigt hatten, gaben sie sich die Hände, zum Zeichen, dass sie sich wiedererkennen wollten.«⁹ In diesem Augenblick öffnen sich beide für den Anderen, die Bereitschaft einer Begegnung ist vorhanden, allerdings wird sich zeigen, dass der Wahrsager in einem ganz eigenen Interesse erscheint und noch weit entfernt davon ist, sich auf eine Begegnung mit Zarathustra einzulassen, die den Anderen nicht länger als Mittel zum Zweck ansieht.

Zunächst heißt Zarathustra den Wahrsager willkommen und lädt ihn erneut ein, sein Gast zu sein. Der Wahrsager hingegen beginnt sodann, Zarathustra auf den Schrei, der aus der Tiefe herauf hallt, aufmerksam zu machen. Jener Schrei, der aus der Tiefe kommt, ist für Zarathustra erst dann zu hören, nachdem der Wahrsager ihn darauf gestoßen hat: »Hörst du noch Nichts? fuhr der Wahrsager fort: rauscht und braust es nicht herauf aus der Tiefe?«¹⁰ Daraufhin schweigt Zarathustra abermals und lauscht; erst dann hört er den Schrei: »da hörte er einen langen, langen Schrei, welchen die Abgründe sich zuwarfen und weitergaben, denn keiner wollte ihn behalten: so böse klang er.«¹¹ Zarathustra bezeichnet den Wahrsager als schlimmen Verkünder und lässt ihn wissen, dass es ein Notschrei sei, und zwar der Schrei eines Menschen, der wohl aus einem schwarzen Meere komme, doch ihn gehe die Not der Menschen nichts mehr an.¹² Damit verdeutlicht Zarathustra einmal mehr die Distanz, die er zwischen sich und den Menschen etabliert hat. Allerdings bleibe Zarathustra, so lässt er ferner wissen, seine letzte Sünde noch aufgespart und er erkundigt sich beim Wahrsager, ob er wohl wisse, wie diese heiße.¹³ Prompt gibt der Wahrsager die gesperrt gedruckte Antwort: *Mitleiden*. Diese Antwort kommt aus einem überströmenden Herzen und mit beiden Händen, die er em-

8 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 300.

9 Ebd., S. 300–301.

10 Ebd., S. 301.

11 Ebd., S. 301.

12 Vgl. ebd., S. 301.

13 Vgl. ebd., S. 301.

porhält, informiert er Zarathustra darüber, dass er gekommen sei, um ihn zu seiner letzten Sünde zu verführen.¹⁴

Aufgrund dieser Ehrlichkeit des Wahrsagers kann zumindest ausgesagt werden, dass es sich nicht um eine versteckte *mauvaise foi* handelt. Dies mag etwas seltsam klingen; eine offene und ehrliche Unaufrichtigkeit, doch dies ließe sich über die vorliegende Situation durchaus behaupten: Der Wahrsager gesteht offen ein, dass er Zarathustra hinab in die Sphäre des Mitleidens ziehen will, d. h. er will ihn in menschliche Beziehungen einflechten, die beseelt sind von Kränkungen, einem fehlgeleiteten guten Willen, Missverständnissen und Selbstdarstellungen bzw. -erhöhungen auf Kosten des Anderen sowie auf Rachegelüsten des Leidenden. Dieses Unterfangen möchte der Wahrsager jedoch nicht heimlich beginnen, sondern tritt als Verführer auf, dem Zarathustra jetzt Auge in Auge gegenübersteht. Zarathustra weiß somit, was auf dem Spiel steht und dass er sich wird behaupten müssen angesichts der Not unter den Menschen. Dass Zarathustra mit dieser offenen Ankündigung überhaupt Gefahr läuft, verführt zu werden, liegt in einem Kernelement seiner gesamten Reise und seines Charakters: Die Liebe zum Menschen ist nach wie vor in ihm enthalten. Sie ist nicht mit der Distanz entschwunden, sondern besteht weiterhin fort in ihm, obwohl er gleichsam Verachtung für jene Menschen empfinden muss, die nicht nach Höherem streben. Zarathustra hat keine endgültige Haltung gegenüber dem Menschen einnehmen können, keine absolut liebende, keine absolut hassende bzw. verachtende, schließlich besteht seine Hoffnung darin, dass der Mensch sich über sich selbst erhebt und so muss er die Menschen, trotz aller Verachtung, nach wie vor lieben. Dies ahnt der Wahrsager, wenn er es nicht gar weiß oder zumindest wissen könnte, denn Zarathustra hat seine Liebe nie verborgen. Daher kann er als unverschlei-erter Verführer Zarathustras auftreten, ohne seine Chance zu verspielen, Zarathustra auch wirklich zu verführen. Es liegt an Zarathustra, wie er sich in dieser Konfrontation mit seinem Verführer und den weiteren höheren Menschen verhält.

»Und kaum waren diese Worte [vom Wahrsager, M. B.] gesprochen, da erscholl der Schrei abermals, und länger und ängstlicher als vorher, auch schon viel näher.«¹⁵ Die Not des Menschen rollt heran, sie nähert sich Zarathustras Berg; der Angler scheint etwas gefangen zu haben und kann es in die Höhe ziehen; es sei höchste Zeit, meint darauf der Wahrsager, denn der Schrei gelte Zarathustra, der wiederum vom Wahrsager mit Wiederholungen (*Hörst du? Hörst du und komm, komm, komm* sowie *es ist Zeit, es ist höchste Zeit*) zur Eile angetrieben wird. Verwirrt und erschüttert ist Zarathustra hierauf, zunächst unsicher, wer ihn jetzt dort rufe, doch der Wahrsager hat hierauf sogleich die Antwort, es sei der *höhere Mensch*, der nach ihm schreie.¹⁶

Diese Antwort weckt in Zarathustra offenbar eine Angst; Schweiß bedeckt seine Haut und als es in der Tiefe, in die der Wahrsager weiter lauscht, still bleibt, er daher wieder auf Zarathustra blickt und diesen stehend und zitternd sieht, nutzt der Wahrsager dieses Zögern, um seinen nihilistischen Ansatz abermals zu predigen. Er stellt nämlich fest, dass Zarathustra nicht wie einer dastünde, den das Glück drehend mache; er behauptet, jeder, der zu Zarathustra hinaufkäme, käme umsonst, denn es fänden sich hier lediglich

14 Vgl. ebd., S. 301.

15 Ebd., S. 301.

16 Vgl. ebd., S. 302.

Höhlen und Hinter-Höhlen, Verstecke für Versteckte, aber keine Glücks-Schachte und Schatzkammern und neue Glücks-Goldadern. In der Reinschrift findet sich noch eine längere, weniger schmeichelhafte Beschreibung Zarathustras; so ist dort noch zu lesen:

»Dich selber nämlich, oh Zarathustra, heiße ich Hohl, Höhle, voll Grimm und Gram und Nachtgeflügel, umsungen und umfürchtet, der Einsiedler Höhle und Hinterhöhle! / denn so will deine Art: immer mußt du dir neue Schlüpfe und Gräber graben, scheuere, tiefere, verstecktere, immer tiefer mußt du dich hinein graben —«¹⁷

Durch die Streichung dieser Passage in der Druckfassung wird das Schimpfen auf Zarathustra etwas abgemildert, da weniger auf die Person des Zarathustras als einer, der sich immer tiefer und tiefer vergraben und verstecken müsse, gar Gräber suche, d. h. etwas, das dem Tode nähersteht, als dem Lebendigen, direkt bezogen wird. In der Druckfassung richtet der Wahrsager seine Kritik zwar auch an Zarathustra, doch bezieht er sich auf die Orte, an welchen Zarathustra sich befindet und betont nicht durch eine Verlängerung dieser Passage das Verhalten Zarathustras. Dennoch bleibt der Angriff auf Zarathustra bestehen sowie das Missverstehen seiner Einsiedelei; wird sie vom Wahrsager hier nämlich als eine dem Leben abgewandte, in der Reinschrift gar dem Grabe zugewandte, aufgefasst.

An die fehlenden *Glücks-Goldadern* anschließend stellt er die Frage, ob er das letzte Glück noch auf den glückseligen Inseln und fern zwischen vergessenen Meeren suchen müsse,¹⁸ um dann in seine Schlussfolgerung der nihilistischen Existenz überzugehen: »Aber Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, es hilft kein Suchen, es giebt auch keine glückseligen Inseln mehr!«¹⁹

Wenn der Wahrsager behauptet, Zarathustra erscheine nicht als einer, den das Glück drehend mache und er müsse tanzen, damit er nicht umfalle, bezieht sich diese Negation auf eine Äußerung Zarathustras, die sich im Nachlass findet, und zwar im Quartheft Z II 8. Dort spricht Zarathustra zu seinen Tieren, er sagt: »Oh meine Thiere! Mein großes Glück macht mich drehen! Ich muß tanzen, — daß ich nicht umfalle!«²⁰ Er widerspricht Zarathustras eigener Setzung seiner Existenz. Wäre Zarathustra noch in dem Kampf verstrickt, der darauf angelegt ist, das eigene *An-sich-sein* über den Blick des Anderen zu beherrschen, indem der Andere das Sein, welches das *Für-sich-sein* niemals an sich selbst erblicken kann, so wahrnimmt, wie es das eigene Selbst wahrgenommen haben wissen möchte, so hätte er vom Wahrsager gerade nicht die Rückmeldung und Selbstbestätigung erhalten, auf die er wohl gehofft hätte. Doch Zarathustra hat sich aus diesem Kampf bereits zurückgezogen, um zu versuchen, einen anderen Weg einzuschlagen. Er stellt sich selbst und seine Interpretation der Existenz nicht deshalb in Frage, weil dies

17 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 330.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 564 und das Quartheft Z II 8, S. 49.

18 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 302.

19 Ebd., S. 302.

20 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Winter 1884–85 31 [34] (KSA 4)*, S. 371.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2)*, S. 629 und das Quartheft Z II 8, S. 84.

ein Anderer tut. Er kann in sich ruhen und den Blick auf sich richten. Dieser Blick wird ihm nicht das eigene *An-sich-sein* offenbaren, aber für ihn ist diese Herrschaft über das eigene *An-sich-sein* nicht mehr von Bedeutung. Zumindest trachtet er nicht mehr nach seinem Glücke, das er noch im Anderen und dessen Anerkennung angelegt hatte, sondern nach seinem Werke, für das er als einziger verantwortlich ist.

Daher beschwört das Seufzen des Wahrsagers auch Zarathustras lauten Widerspruch: Mit dem letzten Seufzer des Wahrsagers schlägt Zarathustra die Angst von sich, er wird wieder hell und sicher und ruft mit starker Stimme: *Nein! Nein! Drei Mal Nein!*²¹ Er postuliert auch weiterhin die glückseligen Inseln, behauptet ihre Existenz und verlangt vom *seufzenden Trauersack*, zu schweigen.²² Das Reden des Wahrsagers setzt Zarathustra jetzt mit einem Plätschern gleich, bezeichnet ihn als Regenwolke am Vormittag, welche dafür sorgte, dass Zarathustra zwar nass von Trübsal und begossen wie ein Hund da stehe, jedoch handelt es sich hierbei um Trübsal des Wahrsagers, nicht um Zarathustras. Deshalb kann er dies einfach abschütteln, dem Wahrsager davonlaufen und wieder trocken werden. Dieses Verhalten als unhöflich zu erachten, weist Zarathustra von sich, denn hier sei sein Hof.²³ Er entzieht sich dem Versuch des Wahrsagers, Zarathustra mit einem Urteil zu binden, ihn auf ein statisches Sein zu reduzieren. Durch das Davon-Laufen bleibt Zarathustra ein bewegtes Individuum. Er flieht nicht ängstlich vor dem Wahrsager und dessen Worten, doch er lässt sich von dessen trübseliger Einschätzung und Behauptung nicht binden. Damit behauptet Zarathustra sich als emanzipiertes, vom Urteil des Anderen unabhängig gewordenes Wesen.

Völlig gleichgültig sind ihm die Worte des Wahrsagers jedoch nicht, d. h. Zarathustra ist nicht, um vom Anderen unabhängig existieren zu können, in ein vollkommenes Desinteresse gegenüber dem Anderen gesunken. Er hört durchaus das vom Wahrsager Gesagte, lässt sich davon allerdings nicht festschreiben und reagiert auf das ihm selbst wichtig Erscheinende. In diesem Falle ist es der *höhere Mensch*, um den er sich nun kümmern will. Bezeichnend hierbei ist, dass vor diesen *höheren Menschen* das Possessivpronomen *dein* gestellt wird, d. h. Zarathustra weist den *höheren Menschen*, den der Wahrsager erwähnt, in die Sphäre des Wahrsagers. Nicht Zarathustra ist es, der diesen als *höheren Menschen* betrachtet; das Urteil über den *höheren Menschen* als *höheren Menschen* hat der Wahrsager gesprochen. Zarathustra kündigt an, den *höheren Menschen* des Wahrsagers, denn ob es sich um einen solchen handelt, muss der *höhere Mensch* vor sich selbst bestimmen und nicht durch einen Anderen passiv bestimmen lassen, in den Wäldern zu suchen, da von dort der Schrei erklingen sei. Möglich sei nämlich eine Bedrohung durch ein böses Tier und da der *höhere Mensch* sich nun in Zarathustras Bereich befände, soll er dort keinen Schaden nehmen; böse Tiere allerdings, das lässt Zarathustra wissen, gebe es bei ihm viele.²⁴ Dieses Verhalten Zarathustras zeigt ein Verantwortungsbewusstsein für den Anderen, welches in Zarathustra ruht. Denn wäre sein Interesse am Anderen zum Erliegen gekommen, so bräuchte er sich nicht mehr darum zu

21 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 302.

22 Vgl. ebd., S. 303.

23 Vgl. ebd., S. 303.

24 Vgl. ebd., S. 303.

kümmern, ob ein Anderer, der in den gefährvollen Lebensraum Zarathustras eindringt, dort einen Schaden erleidet.

Der Wahrsager nimmt diesen Aspekt kaum wahr, er behauptet, Zarathustra, der gerade aufbrechen will, wolle ihn los sein und liefe lieber noch in die Wälder, um bösen Tieren nachzustellen.²⁵ Insofern versteht der Wahrsager das Verhalten Zarathustras, den er übrigens als Schelm bezeichnet, im Sinne einer Flucht vor dem Wahrsager und dessen Worten. So muss seine weitere Rede auch als trotzige Drohung verstanden werden, schließlich hat der Wahrsager in diesem Augenblick nicht alles erreicht, was er zu erreichen gedachte: Zarathustra hat sich nicht unmittelbar auf das Urteil des Wahrsagers eingelassen, sondern sich selbst und die glückseligen Inseln weiterhin behauptet. Der Wahrsager muss, will er Zarathustra erfolgreich verführen, hartnäckig bleiben, er sagt: »Aber was hilft es dir? Des Abends wirst du doch mich wiederhaben, in deiner eigenen Höhle werde ich dasitzen, geduldig und schwer wie ein Klotz — auf dich warten!«²⁶ Doch auch der schwere Klotz am Bein, das Hemmnis, die schwermütige Trübseligkeit des Wahrsagers trüben Zarathustras Antrieb nun nicht; er lädt stattdessen großzügig ein: »[...] und was mein ist in meiner Höhle, gehört auch dir, meinem Gastfreunde!«²⁷ Die Gelassenheit, mit der Zarathustra auf die Ankündigung des Wahrsagers reagiert, wirkt fröhlich und leicht; befreit von jedweder Schwermut. Er bietet gar den Honig an, sofern er in der Höhle welchen fände und sticht gegen den Wahrsager, indem er ihn hier als Brummbären bezeichnet, der am Honig seine Seele versüßen solle, sodass sie am Abend beide guter Dinge seien. Er prophezeit weiter, der Wahrsager solle später als Zarathustras Tanzbär zu Zarathustras Liedern tanzen. Hiermit kehrt Zarathustra den Versuch des Wahrsagers um; denn nicht Zarathustra lässt sich von Trübsal und Schwermut anstecken, sondern er behauptet, aus einem Brummbären einen Tanzbären werden zu lassen. Dass der Wahrsager mit dieser Version des kommenden Abends nicht einverstanden ist, ergibt sich aus Zarathustras folgenden Worten: »Du glaubst nicht daran? Du schüttelst den Kopf? Wohlan! Wohlauf! Alter Bär! Aber auch ich — bin ein Wahrsager.«²⁸ Mit dieser Setzung Zarathustras, sich selbst als Wahrsager zu titulieren, erhebt Zarathustra sich abermals über die Be- oder gar Verurteilung durch den Anderen. Er bedarf des Anderen nicht, um zu erfahren, wer oder was er sei. Zarathustra selbst bestimmt sein Sein, obwohl es ihm nicht möglich ist, das eigene *An-sich-sein* zu erblicken. Dies ist jedoch auch gar nicht notwendig: Wer sich selbst als *Für-sich-seiend* akzeptiert hat und den Teil des Seins, der dem Anderen als *An-sich-sein* erscheint, für die eigene Selbstbestimmung und Existenz als weniger wichtig betrachtet, dem kommt die Freiheit zu, sich selbst zu entwerfen und sich schöpferisch zu entfalten. Völlig gleichgültig sollte die Sicht des Anderen allerdings nicht werden, denn dies enthielte die Gefahr, sich in eine narzisstische Isolation zu begeben, die sich nicht mehr um eine ehrliche Interaktion mit dem Anderen schert und letztlich wieder darauf hinauslief, lediglich für die eigene Selbstliebe Bestätigung durch den Anderen zu erfahren. Oder aber, sollte der Andere gänzlich aus-

25 Vgl. ebd., S. 303.

26 Ebd., S. 303.

27 Ebd., S. 303.

28 Ebd., S. 303.

geblendet werden, in einer absoluten Einsiedelei zu erstarren, da der Impuls, welcher im Anderen liegt, dann gänzlich ausbliebe.

Zarathustra gelingt dieser Balanceakt in diesem Moment; er ignoriert die Worte des Wahrsagers nicht, ist trotzdem über diese als selbstbestimmtes Individuum erhaben und lässt sich keine Attribute zuschreiben, die er nicht selbst gesetzt hat. Auch die Suche nach den *höheren Menschen* lässt darauf schließen, dass ihm der Andere nicht gleichgültig geworden ist. Jedoch ist zu konstatieren, dass Zarathustras Suche nach dem Anderen, sein Gang zum Anderen, im vierten Teil nicht ausschließlich einer eigenen inneren Motivation zuzuschreiben ist. In den vorangehenden Teilen war es etwas in Zarathustras Innerem, das ihn wieder zu den Menschen hinabsteigen ließ. Es muss erst der Wahrsager kommen, der ihm den Notschrei der Menschen zu Gehör brachte. Zwar ist Zarathustra weder blind noch taub für den Anderen geworden, doch die Distanz hat sich vergrößert; es braucht einen Vermittler, der den Schrei an ihn heranträgt, ehe Zarathustra ihn wahrnehmen kann.

Auch liegt hier kein Untergang Zarathustras vor, der den vorherigen Teilen gleicht: Die *höheren Menschen* befinden sich bereits in Zarathustras Bereich; sie sind bereits in seinen Wäldern, in welchen böse Tiere hausen. Damit betreten dieses Mal die Anderen den Bereich Zarathustras. Die Frage, die es zu beantworten gilt, ist, in welchem Sinne sich dieser Aufgang der *höheren Menschen* zu Zarathustra darstellen wird. Gehen sie in Zarathustra unter, indem sie vernichtet werden? Oder gehen sie unter, um in etwas Neuem aufzugehen? Vorab sei bereits gesagt, dass es sich, zu dieser Einsicht wird Zarathustra am Ende des vierten Teils gelangen, nicht um Menschen handelt, die bereit sind, sich zu überwinden. Zumindest sind sie es noch nicht – in ihnen ruht nach wie vor die Sehnsucht nach der Bestätigung. Sie wollen von Zarathustra bestätigt wissen, dass sie sich selbst überwunden haben bzw. auf dem Wege sind, sich zu überwinden. Sie suchen in Zarathustra ihren Erlöser, doch genau diese Suche lässt sie zurückfallen auf das ordinäre Menschsein, dem die *mauvaise foi* anhaftet: Sie instrumentalisieren Zarathustra, um sich ihr Sein durch seinen Blick in der Gänze zu bestätigen. Dass dies nicht gelingen kann, weil die dann beherrschte Freiheit nicht mehr als Freiheit agieren kann, erläutert Sartre anschaulich.

2 Der Andere im Selbst: *Der Schatten*

Es begegnen Zarathustra, der dem Notschrei nun folgt, zwei Könige mit ihrem Esel; Könige, die Zarathustra suchten, da dessen Sprüche in ihr Ohr und Herz stachen, obwohl Zarathustra ihnen stets als Teufel, den sie fürchteten, gezeigt worden sei.¹ Zunächst wird Zarathustra sich über ihre Worte freuen, da sie selbst die Frage stellten, was noch an Königen liege, eine Frage, die einst Zarathustra aussprach.² Doch auch sie werden beweisen, dass sie die Abhängigkeiten noch nicht überwunden haben; zunächst lädt Zarathustra sie ebenfalls in seine Höhle ein und schickt sie hinauf in die Höhe.³ Ebenso schickt er den Gewissenhaften des Geistes, auf den er in *Der Bluteigel* tritt, in die Höhe

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 307.

2 Vgl. ebd., S. 307.

3 Vgl. ebd., S. 307.

seiner Höhle, um dort Zarathustras Gast zu sein.⁴ In *Der Zauberer* stößt er dann auf einen zitternden alten Mann, von dem Zarathustra den Ausgang des schlimmen Notschreis vermutet, weshalb Zarathustra glaubt, in ihm den *höheren Menschen* gefunden zu haben und sogleich schauen möchte, ob er hier helfen könne.⁵ Obwohl er jenen alten Mann dann gar als den *schlimmen Zauberer* wiedererkennt, dem er samt dessen Trübsal Beine machen möchte und der Zarathustra dann mit Schmeicheleien zu umgarnen versucht, die Zarathustra barsch ausschlägt,⁶ schickt er diesen hinauf in seine Höhle,⁷ behauptet dieser doch, Zarathustra zu suchen.⁸ Allerdings ist sich Zarathustra durchaus bewusst, dass es sich bei diesem *schlimmen Sucher* um einen solchen handelt, der ihn zu versuchen gedenkt.⁹ So ergeht es ihm auch bei seiner Begegnung mit dem alten Papst, den er in den guten Hafen seiner Höhle schickt, da niemand in seinem Bereiche zu Schaden kommen solle, er jedoch dem Notschrei weiter folgen müsse.¹⁰ Ihn treibt es weiter, zum hässlichsten Menschen, dem er, nachdem dieser ihn vorm eigenen Wege warnte, den Weg Zarathustras loben will und ihm daher den Weg in die eigene Höhle weist.¹¹ Diese Begegnung bestärkt abermals Zarathustras Ansicht, dass es sich beim Menschen um etwas handle, das überwunden werden müsse.¹² Frierend geht Zarathustra weiter, sich fragend, ob es sich um den notschreienden *höheren Menschen* gehandelt habe¹³ und begegnet alsbald dem freiwilligen Bettler, der einst allen Reichtum von sich warf.¹⁴ Auch jenem zeigt er den Weg zu seiner Höhle, lädt ihn ein, in dieser Nacht sein Gast zu sein; doch noch immer muss er dem Notschrei weiter folgen, allerdings nicht ohne das Lob und die Schmeichelei des freiwilligen Bettlers mit Bosheit abzulehnen.¹⁵

So »sammelt« Zarathustra einen Menschen nach dem anderen ein, ehe er von seinem Schatten gerufen wird. Der Schatten, weswegen diesem und der Rede, in welcher er auftritt, etwas mehr Aufmerksamkeit zugedacht wird, unterscheidet sich von den anderen *höheren Menschen*, denen Zarathustra bislang begegnete: Der Schatten ist direkt abhängig von Zarathustra. Ohne Zarathustra existiert kein Schatten Zarathustras. Allerdings spielt der Schatten, der hier auftritt, auch auf die Abhängigkeit der anderen Figuren an, denn diese begeben sich ebenfalls in eine Abhängigkeit zu Zarathustra, da sie ihre erhobene Stellung durch ihn bestätigt haben wollen oder aber gedenken, ihn zu verführen und zu Fall zu bringen.

Der Schatten selbst existiert nicht ohne die Person oder die Sache, die ihn wirft. Auch existiert er nicht ohne das Licht, welches ihn erst sichtbar werden lässt. In einer völligen Dunkelheit wären Schatten nicht vorhanden; jedoch wären sie, sobald etwas Licht in diese Dunkelheit fiel, unmittelbar vorhanden. Der Schatten ist somit abhängig von etwas,

4 Vgl. ebd., S. 309–312.

5 Vgl. ebd., S. 313.

6 Vgl. ebd., S. 317.

7 Vgl. ebd., S. 319.

8 Vgl. ebd., S. 320.

9 Vgl. ebd., S. 320.

10 Vgl. ebd., S. 325.

11 Vgl. ebd., S. 331.

12 Vgl. ebd., S. 332.

13 Vgl. ebd., S. 332–333.

14 Vgl. ebd., S. 335.

15 Vgl. ebd., S. 337.

das das Licht so abhalten kann, dass eine dunklere Stelle entsteht und zugleich ist er abhängig vom Licht, das jenes etwas überhaupt erst anstrahlt. Der Schatten einer Person ist überdies etwas gänzlich Individuelles, da er nur zu dieser Person gehört, andererseits auch etwas vollkommen Allgemeines, kann doch jede Person einen Schatten werfen, sofern Licht sie trifft. Der Schatten ist etwas, das außerhalb der Person liegt, aber dennoch zu ihr gehört. Er gehört nicht mehr in den Bereich, der das Fühlen und Körperbewusstsein der Person betrifft, doch ist er nicht reine Äußerlichkeit, da er ohne die Person nicht in dieser Form existent wäre. Darüber hinaus ist er eine verzerrte Kopie. Verzerrt ist diese Kopie deshalb, weil es sich nicht um ein Abbild handelt, in dem sich die Person spiegelt, der Schatten fällt mal dunkler und mal heller auf den Boden, an die Wand, auf Gras, auf Baumstämme, auf sandigen Grund usw. Er malt die Person nicht in ihren Farben, ihrer Dreidimensionalität nach, sondern wirft lediglich ein graues Umrissbild in die Umgebung, das je nach Lichteinfall in Größe und Form veränderlich ist.

Eigenständig kann der Schatten folglich nicht genannt werden. Er eilt der Person, die ihn wirft, immer nach – manchmal auch voraus. Doch auch dann, wenn er vorausseilt, ist es nicht der Schatten, der den Weg bestimmt, sondern der Schattenwerfer, dessen Schatten durch das Licht in bestimmten Winkeln jedoch vor ihn fällt.

Insofern ist es nicht schmeichelhaft, wenn den anderen Figuren, die im vierten Teil auftreten, eine gewisse Schattenhaftigkeit attestiert wird. Damit verlieren sie ihre Eigenständigkeit, werden Anhängsel, derer sich Zarathustra nicht erwehren kann. Sie werden damit als Kopien umschrieben; und dass es auch Nietzsche um den Aspekt der Kopie ging, zeigt die Vorstufe hierzu, in welcher Nietzsche über *den guten Europäer* schreibt: Zarathustra spricht mit seinem Nachfolger (ein Wort, das in diesem Zusammenhang sicherlich in seiner Doppeldeutigkeit zu lesen ist; einmal als nachfolgender Schatten und einmal als möglicher Nachfolger in der Position Zarathustras), der ihm zum *Verwechseln* ähnlich sah und jener wird als *Doppelgänger und Schatten* antworten und sich selbst als *guten Europäer* bezeichnen.¹⁶ Die Kopie kann allerdings nicht das Ziel der Lehre Zarathustras sein.

Zurecht verweist der Kommentar der *Kritischen Studienausgabe* auf die Rede *Von den grossen Ereignissen*, denn hier erwähnt Zarathustra seinen Schatten: »Aber es wird mein Schatten gewesen sein. Ihr hörtet wohl schon Einiges vom Wanderer und seinem Schatten?«¹⁷ Zudem werfen große Ereignisse, wie man aus dem Reich der Phraseologismen weiß, häufig auch ihre Schatten voraus. Doch sie mögen noch so große Schatten voraus werfen: Die Ereignisse sind zwar die Schattenwerfer, aber die Schatten sind nicht die Ereignisse und die Ereignisse nicht die Schatten. Dennoch gehören die Abbilder zu den Ereignissen; sie transportieren eine Ahnung von den Ereignissen, nicht aber das Ereignis selbst. Die Bedeutung des Phraseologismus wird im Duden angegeben mit »es gibt erste Anzeichen für ein bevorstehendes, besonderes Ereignis.«¹⁸ So kann auch der Schatten des Wanderers allenfalls als eine Ahnung über den Wanderer angenommen werden, nicht jedoch als der Wanderer selbst. Es kann folglich festgehalten werden,

16 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 337.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 658 und das Quartheft Z II 10, S. 34.

17 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 171.

18 Vgl. *Ereignis (große Ereignisse werfen ihre Schatten voraus)* in Duden: *Redewendungen*, S. 199.

dass weder *der gute Europäer* noch der folgende Schatten das Ziel Zarathustras darstellen; sie entsprechen nicht den Kindern, die er sich herbeisehnt. Es handelt sich bei ihnen um bloße Doppelgänger, um Kopien, die nicht aus sich selbst heraus etwas Neues schaffen. Doch Zarathustra sucht niemanden, der sich darin übt, lediglich Zarathustra nachzueifern oder ihm blind zu folgen, um ihm zu gefallen. Zarathustra möchte keine Schmeichler um sich wissen. Ebenso wenig liegt es ihm daran, Menschen zu finden, die ihre Bestätigung des eigenen Seins über Zarathustras Gunst und dessen Urteil in ihrem Sinne gewinnen möchten. Stattdessen geht es Zarathustra darum, solche zu finden, die ihre Existenz durch sich selbst behaupten, gegebenenfalls auch im offenen Widerspruch zu Zarathustra. Er sucht jene, die ihre eigenen Wege gehen und ihre eigenen Schatten werfen; Wanderer abseits der bereits gegangenen Wege und erkundeten Pfade. Zarathustra geht es nicht um Nachfolger, weder im Sinne eines konkreten Nachfolgers, der ihm wie ein Schatten auf Schritt und Tritt nachfolgt, noch um einen, der ihn in seiner individuellen Position als Nachfolger ablösen könnte. Somit kann gesagt werden, wer sich als Nachfolger Zarathustras anbietet, hat ihn längst verfehlt. Andererseits ist das Verfehlen auch wiederum Grundvoraussetzung dafür, dass Zarathustra verstanden werden kann. Wenn es somit überhaupt einen Nachfolger Zarathustras geben sollte, so müsste dieser ihn auch verfehlt haben, um sich als ein solcher zu qualifizieren. Denn ein bloßer Imitator kann nicht von Zarathustra gewollt sein. Es wird hierbei wohl auf die Qualität der Verfehlung ankommen, sofern ein Nachfolger möglich sein wird.

Im Schatten versammeln sich auch all die anderen Figuren, denen Zarathustra im vierten Teil begegnet ist, und zwar sowohl in ihrer Abhängigkeit zu Zarathustra als auch in ihrer Eigenschaft, verzerrte Kopien Zarathustras sein zu wollen. Wenn Zarathustra also sagt: »Mein Schatten ruft mich? Was liegt an meinem Schatten! Mag er mir nachlaufen! ich — laufe ihm davon«,¹⁹ dann läuft er nicht nur vor seinem eigenen Schatten davon, sondern auch vor all den schattenhaften Figuren, die ihm bereits über den Weg gelaufen sind. Allerdings wird sich Zarathustra seiner Torheit alsbald bewusst, der Schatten folgt ihm nämlich beharrlich und Zarathustra sieht ein, dass das Weglaufen vor dem Schatten nicht möglich ist. Auch hier ist zwar zunächst der konkrete eigene Schatten Zarathustras gemeint, doch ist hierin auch die Unvermeidbarkeit der menschlichen Nachfolger und Schatten angesprochen. So ist die Frage, ob Zarathustra sich wohl vor einem Schatten fürchten dürfte und die Feststellung, dieser habe am Ende doch längere Beine als er selbst, ebenso auf die *höheren Menschen* bezogen.²⁰ Indem Zarathustra seine Weisheit entäußert hat, versuchte, sie mitzuteilen, hat er Schatten heraufbeschworen; Menschen, die versuchen werden, ihn zu kopieren. Diese Folgen der Entäußerung können durchaus Folgen sein, die Zarathustra fürchtet, schließlich bedeuten die Imitatoren auch, dass Zarathustra unverstanden geblieben und sein Mitteilungsversuch gescheitert ist. Insofern ist der Schatten eine Bedrohung für das Gelingen des Vorhabens Zarathustras, doch er ist auch unvermeidbar.

Dass der Schatten als eine Zwitterfigur angelegt ist, zeigt sich in den Worten des Schattens, die er an Zarathustra richtet, nachdem dieser lachend mit Augen und Eingeweiden stehen geblieben war, sich der dünnen, schwärzlichen, hohlen und überlebten Nachfol-

19 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 338.

20 Vgl. ebd., S. 338–339.

gergestalt gewahr geworden ist und ihn fragt, wer dieser sei.²¹ Der Schatten nämlich bitet um Vergebung und sagt: »Ein Wanderer bin ich, der viel schon hinter deinen Fersen her gieng: immer unterwegs, aber ohne Ziel, auch ohne Heim [...].«²² Zunächst einmal kann ein Schatten natürlich nicht reden; wobei innerhalb eines fiktiven Textes natürlich auch dies denkbar wäre, doch die Selbstbezeichnung als Wanderer lässt ihn über die bloße Schattenhaftigkeit einer lichtbedingten Erscheinung hinaus wachsen. Dass Zarathustra ihn am Ende sogar voraus in seine Höhle schickt und zunächst alleine weiterlaufen will, zeigt deutlich, dass sich das Schattenspiel hier als ein solches erweist.²³

Der Schatten, der Zarathustra sein Leid klagte und seine Suche nach seinem Heim und das permanente Miterleben des Weges Zarathustras (u. a.: »Mit dir verlernte ich den Glauben an Worte und Werhte und grosse Namen.«²⁴) schildert, wird von Zarathustra als dessen Schatten identifiziert: »Du bist mein Schatten!«²⁵ Eine gewisse Doppelrolle bleibt ihm anhaften, zudem verweist er auf all die Zerrbilder, welche die *höheren Menschen* aus ihrem Verständnis der Worte Zarathustras kreiert haben. Aufgrund seiner Doppelrolle, die auch den lichtabhängigen Schatten als Bild tangiert, zeigt er darüber hinaus auch an, dass der Mensch sich seines Schattens nicht entledigen kann und der individuelle Schatten sich ebenso wenig vom Menschen lossagen kann, ohne sich selbst zu zerstören. Es wird ein Abhängigkeitsverhältnis gezeigt, das zwar von Zarathustra mit dem Vorausschicken in seine Höhle kurzzeitig unterbrochen wurde, jedoch auf lange Sicht nicht aufzulösen ist. Nimmt man kurz Abstand von der Problematik des Doppelgängers und der Kopie, so kann der Schatten auch als Anzeichen für die soziale Existenz des Menschen interpretiert werden. Der Mensch kann der sozialen Struktur nicht ohne Selbstverleugnung entkommen. In der Einsiedelei, die beispielsweise der Heilige im Wald betrieb, erstarrt das Leben zu einem statischen Sein. Dieses starre Sein ist jedoch eine Illusion, der sich ergeben wird, um der sozialen Sphäre zu entfliehen und in einer göttlichen Totalität und Perfektion Zuflucht zu finden. Dieser Selbstbetrug versucht zu leugnen, dass der Mensch keine isolierte Einheit ist, die fernab anderer Menschen existieren könnte. Dass wir als Menschen soziale Wesen sind, lässt sich bereits mit der Geburt und der Entwicklung des menschlichen Kindes belegen. Auch wenn die Waisenkinderversuche Friedrichs II., bei welchen nicht mit den Säuglingen gesprochen werden sollte und sie außerdem keine Zuneigung erfahren sollten, um die ursprüngliche Sprache empirisch zu ermitteln – was jedoch gescheitert sei, weil die Kinder aufgrund der mangelnden Zuwendung frühzeitig verstorben seien – wohl eher der Phantasie eines seiner politischen Gegner entstammten, um Friedrich II. mit einer Überlieferung eines Experiments aus dem alten Ägypten zu diffamieren, kann dennoch behauptet werden, dass für den Säugling und das Kind die Interaktion mit seinen Eltern oder Bezugspersonen für das gesamte weitere Leben von entscheidender Bedeutung ist. Am Anfang seines Lebens ist es dem Säugling sogar nicht möglich, sich als eigenständige Entität zu erfassen; er hält sich für einen Teil der Mutter, erst einige Zeit nach seiner Geburt, ist er fähig, sich als getrenntes Wesen zu begreifen, wobei er hierbei noch weit entfernt ist von einem definierten Bewusstsein über

21 Vgl. ebd., S. 339.

22 Ebd., S. 339.

23 Vgl. ebd., S. 341.

24 Ebd., S. 340.

25 Ebd., S. 341.

das Selbst. Der Säugling fühlt sich zu Beginn mit seinem Umfeld verbunden: Wenn er Hunger hat, ist alles Hunger, wenn er zufrieden ist, ist alles zufrieden.²⁶ Doch auch, wenn er einen ersten Schritt aus dieser Totalität hinaus gewagt hat, ist die Nähe zu seinen Bezugspersonen für ihn und seine Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Diese übersteigt das bloße Bedürfnis nach Nahrung, Wärme und Pflege. Der Säugling bedarf der Zuneigung, der Liebe, der Ansprache. Diese motivieren ihn, spornen seinen Entdeckerdrang an und lassen ihn im für ihn noch unbekanntem und fremdem Leben Schutz und Geborgenheit empfinden. Ein Kind, das weniger Ansprache und Zuwendung erhält, wird in seiner Entwicklung, in seinem Wissensdurst gehemmt. Hieraus ergibt sich eine gewisse Notwendigkeit der Interaktion. Unser aller Leben begann in einer Abhängigkeit von den Eltern bzw. den ersten Bezugspersonen. Ohne diese wären wir nicht nur verhungert, sondern hätten lediglich ein vermindertes Interesse an unserem Leben entwickeln können. Insofern ist der Mensch zwar durchaus ein Individuum, das sich vom Anderen emanzipieren kann, um sich selbst als ein Individuum zu etablieren, doch ist der Andere damit längst nicht unbedeutend. Wir sind abhängig vom Anderen und mit diesem verwoben, doch in dieser Abhängigkeit müssen wir unsere Unabhängigkeit für uns gewinnen, wenn wir nicht zu bloßen Mitläufern oder Herdentieren werden wollen. Der Schatten symbolisiert auch die Menschen untereinander, die nicht ohne einander existieren können. Diese Abhängigkeit ist jedoch qualitativ unterschieden von jener, die dem Doppelgängertum entspricht und Mitläufer sowie Imitatoren hervorbringt.

Bei den *höheren Menschen* und dem Schatten steht das Motiv der Kopie im Vordergrund; jene Abhängigkeit, die Zarathustra kritisiert. Hinzu gesellt sich allerdings jene andere Abhängigkeit, die dem Menschen als soziales Wesen anhafet. In der Figur Zarathustra zeigt sich immer wieder, dass er selbst zwar gegen jene Abhängigkeit, die ihn in einen schlichten Imitator verwandeln könnte, ankämpft, sich jedoch nie – im Gegensatz zum Heiligen im Wald – der sozialen Sphäre gänzlich entziehen möchte. Temporär wählt er die Einsamkeit und fühlt sich dort auch wohl, doch ist die Einsamkeit niemals endgültiges Ziel; das Interesse am Anderen ist – in wechselnder Intensität – stets vorhanden. Der Schatten ist die letzte Figur, der Zarathustra am Vormittag des vierten Teils begegnet. Auf diese Rede folgt die Rede *Mittags*, welche die Mitte des Tages und des vierten Teils, also den Scheitelpunkt, markiert. Es ist natürlich nicht zufällig, dass ausgerechnet der Schatten die letzte Figur ist, der Zarathustra begegnet, handelt es sich um eine Figur, in der alle anderen Figuren kulminieren. Sie ist ein Ausdruck der Allgemeinheit, denn Schatten gibt es überall, sowie ein Ausdruck der Individualität, denn Zarathustras Schatten kann nur Zarathustras Schatten sein. Sie zeigt darüber hinaus die Problematik des Nachfolgens, der Kopie und Imitation sowie der Abhängigkeit in ihren unterschiedlichen

26 Anschaulich und verständlich zusammengefasst haben der Entwicklungspsychologe Frans X. Plooij und die Psychologin und Anthropologin Hetty van de Rijet ihre Forschungsergebnisse zur mentalen Entwicklung von Babys und Kleinkindern in ihrem durchaus hilfreichen Ratgeber für Eltern *Oje, ich wachse!* Dort lassen sich wissenschaftliche Erkenntnisse zu jener geistigen Entwicklung für den Laien ohne Schwierigkeiten nachlesen. So findet sich dort auch die Selbstwahrnehmung des Neugeborenen als Einheit mit allem um sich herum sowie im weiteren Verlauf seiner frühen Entwicklung die Abhängigkeit des Säuglings und Kleinkindes von seinen Bezugspersonen. Vgl. van de Rijet, Hetty und Plooij, Frans X.: *Oje, ich wachse! Von den 10 »Sprüngen« in der mentalen Entwicklung Ihres Kindes während der ersten 20 Monate und wie Sie damit umgehen können*. Übersetzt von Brams, Regine und Schweikart, Eva. München 2005, S. 38–39.

Qualitäten an. Der Leser ist hier mit dem Gipfel der Begegnungen konfrontiert und kann im schattenhaften Wanderer die unterschiedlichsten Bedeutungsfacetten bemerken. Wie die Figuren zuvor wird am Ende auch der Schatten in die Höhle geschickt, während Zarathustra sich nochmals eine Auszeit vom Anderen gönnt. Dass es sich also nicht um den konkreten lichtabhängigen Schatten handeln kann, zeigt die Trennung von Zarathustra und seinem Schatten. Außerdem deuten Zarathustras Worte »Ich will allein laufen, dass es wieder hell um mich werde«²⁷ an, dass es sich bei dem Schatten, welchem er begegnete, um einen solchen handelte, der im größeren Ausmaß verdunkelt. Diese Dunkelheit will Zarathustra hinter sich lassen, sie abschütteln und »noch lange lustig auf den Beinen sein.«²⁸ Somit setzt Zarathustra am Ende dieser Rede also eine Zäsur, indem er sich, bevor er sich mit all seinen Gästen in seiner einst einsamen Höhle konfrontiert, nochmals in die Einsamkeit zurückzieht und *für-sich-ist*.

3 Im Scheitelpunkt: *Mittags*

Nach der Hälfte des Tages endet also das Sammeln.¹ Die Rede *Mittags* setzt mit einem Gedankenstrich, auf welchen die Konjunktion *und* zu Beginn des Satzes folgt, ein, d. h. die Rede knüpft direkt an das Ende der vorhergehenden Rede an. Der Gedankenstrich lässt jedoch zu Anfang kurz innehalten und dehnt die Grenze der Reden, markiert durch den neuen Titel, aus. Insofern zeigt sich hier sowohl eine engere Verknüpfung mittels des anfänglichen *und* als auch eine Distanz zwischen den Reden aufgrund des Gedankenstrichs. Die Distanz verstärkt sich durch die Wiederholung des Verbs *laufen*, mit welchem er sich vom Anderen entfernt, so heißt es im ersten Satz dieser Rede: » — Und Zarathustra lief und lief und fand Niemanden mehr und war allein und fand immer wieder sich und genoss und schlürfte seine Einsamkeit und dachte an gute Dinge, — stundenlang.«² Das *Für-sich-sein* Zarathustras ist enthalten in dem sich wiederholenden Finden von sich selbst, während er sonst niemandem mehr begegnet; er ist auf sich konzentriert und der Sphäre des Anderen entzogen. Die häufige Verwendung der Konjunktion *und* in diesem Satz lässt die Intensität dieses Empfindens sichtbar werden, denn zum Laufen gesellt sich abermals das Laufen sowie das Finden von niemandem, das Alleinsein und dann wieder das Finden von sich selbst sowie das Genießen und das Schlürfen der Einsamkeit und außerdem das Denken an gute Dinge. Eine Fülle an Tätigkeit erlebt Zarathustra hier in Summe, er ist *für-sich* und hat in dieser Einsamkeit allerlei zu tun, sodass er stundenlang diesen Tätigkeiten nachgehen kann. Erst um die Stunde der Mittagszeit hält er inne, da »er an einem alten krummen und knorrichtigen Baume vorbei[kommt], der von der reichen Liebe eines Weinstocks rings umarmt und vor sich selber verborgen war[.]«³ Mit dieser Ankunft wird die Einsamkeit Zarathustras wieder durchbrochen, denn die innige Umarmung des Weinstocks, nach dessen gelben Trauben es Zarathustra zunächst gelüftet, deutet wieder die soziale Sphäre an, die gemeinschaftliche Existenz. Allerdings wird hierin auch deutlich, welche Gefahren in dieser Liebe liegen, so heißt es

27 Ebd., S. 341.

28 Ebd., S. 341.

1 Vgl. zur Tageskomposition erneut Ottmann, Henning: *Kompositionsprobleme von Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 44.

2 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 342.

3 Ebd., S. 342.

doch über den Baum, dass er vor sich selbst verborgen war, während Zarathustra in seiner stundenlangen Einsamkeit sich selbst immer wieder gefunden hatte. Dies ist jedoch nicht als absolute Kritik an einer innigen Zusammengehörigkeit zu sehen, schließlich ist der alte, knorrige Baum auch eine verlockende Ruhestätte, reife Früchte hängen in ihrer Fülle vom Weinstock herab, laden den Wanderer ein, sich niederzulassen, um sich zu laben. Es muss konstatiert werden, dass der umschlungene Baum ein weiteres Beispiel für den Seiltanz ist, welcher zu absolvieren ist, will man mit dem Anderen eine Interaktion führen, die sich nicht in den Strukturen der *mauvaise foi* verliert. Man kann die liebende Umarmung des Weinstockes deuten, indem man die Zusammengehörigkeit der beiden verwobenen Pflanzen anerkennt, ohne dass sie ihre Differenz verlieren; denn es existieren noch immer der Baum und der Weinstock als getrennte Entität. Oder man stellt darauf ab, dass der Baum, im Gegensatz zu Zarathustra, der sich selbst in der Einsamkeit immer wieder fand, vor sich selbst verborgen liegt, weil ihn der Weinstock überlagert. Gefahr und Möglichkeit sind zugleich zu bemerken.

Zarathustra entschließt sich, nachdem er zuerst von den Trauben speisen wollte, einem anderen Verlangen nachzugehen, nämlich sich unter den Baum zu legen, »um die Stunde des vollkommenen Mittags, und zu schlafen.«⁴ Der Schlaf ereilt ihn recht schnell, so heißt es: »[...] und sobald er auf dem Boden lag, in der Stille und Heimlichkeit des bunten Grases, hatte er auch schon seinen kleinen Durst vergessen und schlief ein.«⁵ Allerdings ist es ein besonderer Schlaf, den Zarathustra schläft, denn seine Augen bleiben hierbei offen: » — sie wurden nämlich nicht satt, den Baum und die Liebe des Weinstocks zu sehn und zu preisen.«⁶ Die Verbundenheit der beiden Pflanzen, ihre Zuneigung, ihre Liebe beeindruckt Zarathustra; seine Interpretation der Szenerie wird daher vermutlich dergestalt ausfallen, dass sie das Aufgehen zweier Entitäten in ihrer Freundschaft bemerkt; nicht das Überwuchern und Überlagern einer individuellen Entität durch eine andere. Denn Zarathustra ist an einer solchen Freundschaft gelegen, die den Anderen nicht überschattet, jedoch zu einer Überwindung der eigenen Grenzen anspornt und zu etwas Neuem, Schöpferischem motiviert.

Auffallend in dieser Rede ist die Stille, die durch den Text herrscht bzw. die Zarathustra einfordert. Zunächst einmal liegt er auf dem Boden, in der Stille und Heimlichkeit des bunten (nicht grünen) Grases,⁷ dann beginnt er im Einschlafen seine Rede an sein Herz mit den Worten *Still! Still!*⁸ Der Schlaf umgarnt ihn nun, er überrede ihn und zwingt ihn, dass seine Seele sich nun ausstrecke, und so streckt sie sich dann auch lang aus, sogar lang und länger; sie liege *stille*, Zarathustras wunderliche Seele; sie habe zu viel Gutes schon geschmeckt, nun verziehe sie aufgrund der drückenden, goldenen Traurigkeit den Mund.⁹ Zarathustra spricht zu seinem Herzen von einer Müdigkeit, die nach einer langen Reise einkehrt und in welcher eine Vollkommenheit gefühlt werden kann, so heißt es auch: »Scheue dich! Heisser Mittag schläft auf den Fluren! Singe nicht! Still! Die Welt ist

4 Ebd., S. 342.

5 Ebd., S. 342.

6 Ebd., S. 342.

7 Vgl. ebd., S. 342, Z. 16.

8 Vgl. ebd., S. 342, Z. 23.

9 Vgl. ebd., S. 343.

vollkommen!«¹⁰ Doch diese Vollkommenheit ist eine augenblickliche, sie liegt im Zenit des Tages, breitet sich mit der Müdigkeit wohlig aus, wird jedoch alsbald von Zarathustra selbst wieder unterbrochen, wenn er sagt: »Auf! sprach er zu sich selber, du Schläfer! Du Mittagsschläfer! Wohlan, wohlauf, ihr alten Beine! Zeit ist's und Überzeit, manch gut Stück Wegs blieb euch noch zurück —«¹¹ Somit hält das vorherige Einfordern der Stille das Werden nicht auf; am Erwachen ändert es nichts, wenn er sagt: »Flüstere nicht einmal! Sieh doch — still!«¹² oder »Es huscht über ihn hin, sein Glück lacht. So — lacht ein Gott. Still! —«.¹³ Es handelt sich nur um einen vergänglichen Augenblick. Schließlich ist gerade das *für-sich-sein* eine Existenz, die nicht stillstehen kann:

»Das Wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick — W e n i g macht die Art des b e s t e n Glücks. Still!
— Was geschah mir: Horch! Flog die Zeit wohl davon? Falle ich nicht? Fiel ich nicht — horch! in den Brunnen der Ewigkeit?
— Was geschieht mir? Still! Es sticht mich — wehe — in's Herz? In's Herz! Oh, zerbrich, zerbrich, Herz, nach solchem Glücke, nach solchem Stiche!«¹⁴

In diesem Augenblick zwischen Wachen und Schlafen fühlt Zarathustra etwas von der Ewigkeit und von der Vollkommenheit, doch auch diese entgleitet alsbald wieder:
» — Wie? Ward die Welt nicht eben vollkommen? Rund und reif? Oh des goldnen runden Reifs — wohin fliegt er wohl? Laufe ich ihm nach! Husch!«¹⁵ Und mit einem weiteren *Still*, gefolgt von zwei Gedankenstrichen, fühlt Zarathustra, dass er schläft. Er sinkt in den Zustand, der jenseits des Bewusstseins liegt und verliert sich eine geraume Weile ganz in sich selbst, abgeschottet von alledem, das um ihn herum existiert. Damit ist er auch fern der Anderen, welchen er im Verlaufe des Tages begegnete. Mit dem Schlaf am Mittag ist eine weitere Grenze zwischen den Tageshälften und den Begegnungen des Vormittages gesetzt: In den Schlaf folgt ihm keiner der *höheren Menschen*. Zarathustra, der sich nun selbst weckt und behauptet, er habe eine halbe Ewigkeit geschlafen, weshalb seine Seele sich nach solchem Schlafe lange auswachen dürfe, treibt sich selbst an, sich zu erheben, obwohl noch immer die vollkommene Welt lockt. Es gelingt seiner Seele, die gegen ihn spricht, ihn abermals in den Schlaf zu bringen.¹⁶ Doch wie der Erzähler im Anschluss nach dem wieder vorhandenen Schlussphraseologismus *Also sprach Zarathustra* wissen lässt, hat Zarathustra allem Anschein nach nicht sonderlich lange geschlafen, denn: »[...] und siehe, da stand die Sonne immer noch gerade über seinem Haupte. Es möchte aber Einer draus mit Recht abnehmen, dass Zarathustra damals nicht lange geschlafen habe.«¹⁷
Zarathustra kann sich auch gegen seine wunderliche, müde Seele behaupten und rafft sich vom Lager am Baume auf, um seinen Weg fortzusetzen. Er pausiert nicht lange, er

10 Ebd., S. 343.

11 Ebd., S. 344.

12 Ebd., S. 343.

13 Ebd., S. 343.

14 Ebd., S. 343.

15 Ebd., S. 343.

16 Vgl. ebd., S. 343.

17 Ebd., S. 345.

erliegt keiner ewigen Müdigkeit, obwohl er selbst bereits von einer halben Ewigkeit des Schlafes gesprochen hat.

Bei dieser Rede handelt es sich um den Wendepunkt im vierten Teil. Zuvor begegnet Zarathustra ständig dem Anderen, sammelt *höhere Menschen* ein und schickt sie hinauf in seine Höhle. Die Begegnungen folgen kurz aufeinander, zeigen sich weniger intensiv als jene, die sich in den vorherigen Teilen ereigneten. Es scheint, als eile Zarathustra durch den Vormittag dieses Tages, streife kurz den Anderen, und mache sich dann hastig daran, weiterzukommen. In dieser Rede nun kann er verschnaufen, wenn er auch mit seiner Seele, also mit sich selbst, um das rechte Maß an Schlaf kämpft. Es zeigt sich hier eine Einkehr in sich selbst. Die Seele, die in dieser Rede gegen ihn spricht, um ihn wieder in den Schlaf zurückzuholen, ist keine externe Entität, sondern Zarathustra selbst. Es wird in dieser Rede also im Hinblick auf den Anderen deutlich, dass auch Zarathustra noch seine eigenen internen Kämpfe zu kämpfen hat, um seinen Weg gehen zu können: Seine Seele hätte ihn gerne festgehalten im wohligen Schläfe unter dem Baum. Zarathustra mag bereits weit gekommen sein, doch auch er trägt noch etwas in sich, das ihn hemmt und festhält. Wobei sich die Frage stellt, ob es jemals gelingen mag, vollkommen frei von Hemmnissen zu sein, oder ob sich nicht vielmehr im Prozess des Werdens stets neue Facetten solcher Hindernisse auftun werden. Am Ende dieser Rede geht auch Zarathustra seinen Weg weiter und läuft zu seinen Gästen: Hinauf in seine Höhle, die einst Garant seiner Einsamkeit war. Er kehrt nach seinem eigenen Kampfe mit sich selbst zu all den *höheren Menschen* zurück, die ihn als Erlöser aufsuchten und nach seiner Bestätigung gieren.

4 Der Andere als Parodie der Individualität: *Die Begrüssung*

Niemeyer bezeichnet *Die Begrüssung*, welche Nietzsche zunächst zusammen mit der folgenden Rede *Das Abendmahl* eben unter diesem Titel verfasst, um jene beiden Reden dann in die in der Druckfassung vorliegenden Reden aufzutrennen,¹ als »bitterböse Persiflage auf das (Letzte) ›Abendmahl‹ Jesu – mit Z als Gastgeber und mit der Prophezeiung, dass nun nicht das ›Reich Gottes‹, sondern das ›Reich Zarathustras‹ anbreche.«²

Abgesehen von der Anspielung auf das Christentum behauptet Niemeyer, das Thema der Rede sei darin benannt, dass Zarathustra den *höheren Menschen* unter den Versammelten in seiner Höhle nicht findet: »Es geht um eine Abrechnung mit denen, die ihre Notlage nur vortäuschen [...]«.³ Zwar stimmt es, dass die Versammelten nicht ehrlich auftreten, da sie in Zarathustra jemanden suchen, der durch seine Bestätigung ihres Leidens am Menschen auch zugleich ihre Höherwertigkeit bestätigt und ihnen so Gewissheit gibt, dass ihr Entwurf auf einen *höheren Menschen* hin ein gelungener, ein *an-und-für-sich-seiender* Entwurf ist. Sie sind nicht mutig genug, selbstbestimmt ihre Position zu behaupten; sie sind bemüht, schlechte, farblose und wenig mutige Kopien ihres Idols zu verkörpern und verfehlen ihn dadurch nicht bloß knapp. Es liegt daher durchaus eine Notlage vor; insofern behandelt die Rede keine Abrechnung mit jenen, die ihre Notlage

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari,azzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 340.

2 Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 106.

3 Ebd., S. 107.

lediglich vortäuschen. Doch wissen die *höheren Menschen* überhaupt nicht, in welcher Notlage sie sich befinden. Sie können keine Begegnung jenseits der *mauvaise foi* eingehen, weil sie in alten Strukturen verhaftet sind und ihr Interesse darin liegt, Zarathustra für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. Folglich handelt es sich vielmehr um eine Abrechnung mit jenen, die vortäuschen, an einem Anderen interessiert zu sein, eigentlich jedoch nur dessen Urteil im eigenen Sinne für sich gewinnen wollen.

Das verdeckte therapeutische Angebot⁴ wiederum, welches Niemeyer bei Zarathustra erkennen mag, kann durchaus aus der Rede entnommen werden, doch zunächst zum Beginn der Rede: Zarathustra erreicht seine Höhle am späten Nachmittag, nachdem er zuvor noch umsonst suchte und umherschweifte. Ausgerechnet vor seiner eigenen Höhle vernimmt er jetzt wieder den Notschrei, von welchem er nun zu sagen vermag, dass es ein langer vielfältiger seltsamer Schrei sei, welcher sich aus vielen Stimmen zusammensetze. Allerdings gesteht Zarathustra auch ein, dass er aus der Ferne sicherlich wie der Schrei aus einem Munde klingen möge.⁵ So steht er jetzt vor dem Ort seiner einstigen Einsamkeit und ein vielstimmiger Notschrei hallt ihm entgegen; und als er in seine Höhle geht, erblickt er das Hörspiel des Notschreis als das Schauspiel der *höheren Menschen*, die nun alle in seiner Höhle beisammensitzen. Unter ihnen ist auch Zarathustras Adler zu erkennen, gesträubt und unruhig, da er auf Vieles antworten soll, sein Stolz hierfür jedoch keine Antwort weiß. Um seinen Hals hängt die kluge Schlange und Zarathustra, so ist zu lesen, schaut all dies mit großer Verwunderung.⁶ Während er sie einzeln prüfend betrachtet, erheben sich die Gäste in seiner Höhle und warten voll Ehrfurcht darauf, dass er beginne, zu reden. Diese Erwartung erfüllt Zarathustra dann auch, allerdings nicht ganz im Sinne der *höheren Menschen*. Er spricht die Verzweifelten und Wunderlichen an, lässt sie wissen, dass er ihren Notschrei hörte und nun wisse, dass jener, den er des Tages vergeblich suchte, nämlich den *höheren Menschen*, in seiner Höhle zu finden sei.⁷ Auch stellt er fest, dass er selbst es war, der den *höheren Menschen* mit dem Honig-Opfer in die eigene Höhle lockte.⁸ Weiter spricht Zarathustra: »Doch dünkt mir, ihr taugt euch schlecht zur Gesellschaft, ihr macht einander das Herz unwirsch, ihr Nothschreienden, wenn ihr hier beisammen sitzt?«⁹ Die *höheren Menschen* sind angewiesen auf einen, der sie wieder lachen mache,¹⁰ sie brauchen einen guten fröhlichen Hanswurst, einen Tänzer und Wind und Wildfang, irgend einen alten Narren.¹¹ Mit dem Ausdruck *Hanswurst* deutet Zarathustra auch an, dass es den Notschreienden überhaupt nicht um einen spezifischen Anderen geht, der sie zum Lachen bringt: Zarathustra wäre somit austauschbar. Es geht um eine beliebige Person, die es durch ihre Art vermag, die Notschreienden zu erheitern. Sie suchen Zerstreuung, sie suchen Bestätigung; sie suchen nicht nach Anstrengung und Selbstüberwindung. Auch werden sie dadurch in den Bereich der Passivität gedrängt: Sie können nicht aus sich selbst heraus das Lachen krei-

4 Vgl. ebd., S. 107.

5 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 346.

6 Vgl. ebd., S. 346–347.

7 Vgl. ebd., S. 347.

8 Vgl. ebd., S. 347.

9 Ebd., S. 347.

10 Vgl. ebd., S. 347.

11 Vgl. ebd., S. 347.

ren, sie benötigen dafür den Anderen, der ihnen den Weg weist. Außerdem weist der Ausdruck *Hanswurst* darauf hin, dass Zarathustra sich selbst nicht bitter ernst nimmt, da er sich selbst just in diesem Augenblick in diese Rolle gesetzt sieht.

Den *höheren Menschen* fehlt zwar die Kraft, aus sich selbst heraus zu lachen, doch geben sie Zarathustra ein Gastgeschenk, für das er sich bedankt, nämlich die Kraft, zu Verzweifelten zu sprechen; allerdings ergibt sich aus Zarathustras Worten auch, dass dies nicht sonderlich schwierig ist.¹² Er sagt anschließend: »Diess hier ist mein Reich und meine Herrschaft: was aber mein ist, für diesen Abend und diese Nacht soll es euer sein. Meine Thiere sollen euch dienen: meine Höhle sei eure Ruhestatt!«¹³ Er bekräftigt seine Einladung nochmals, gewährt den Gästen, zu bleiben. Dennoch ist seine Ansprache an sie nicht sonderlich höflich; zumindest entspricht es nicht dem Wunsch eines Gastes, den Gastgeber mutig werden zu lassen, weil schließlich jeder beim Anblick eines Verzweifelten mutig werde.¹⁴ Andererseits ist er direkt und ehrlich zu seinen Gästen. Er umschreibt sie nicht, sondern spricht die Verzweiflung, die ihm entgegenschlägt und ihr Unvermögen, aus sich selbst heraus lachen zu können, konkret an.

Zudem gewährt er ihnen als erstes Sicherheit in seinem Reiche, zweitens bietet er ihnen seinen kleinen Finger an. Wobei er hierzu sogleich ergänzt, dass sie, wenn sie diesen erst hätten, auch gleich noch die ganze Hand nehmen sollten und darauf auch noch das Herz.¹⁵ Einerseits tritt Zarathustra hier wieder als bedingungslos Schenkender auf, der sich für den Anderen entäußert. Andererseits schiebt er seinen Gästen damit auch wieder ein nicht sonderlich höfliches Verhalten zu, denn wer den kleinen Finger gereicht bekommt, sich dann noch die ganze Hand und gar das Herz nimmt, kann durchaus als gierig oder gar unverschämt betrachtet werden, und zwar auch dann, wenn derjenige, der den kleinen Finger reicht, dieses Angebot formuliert.

Insofern zeigt sich eine greifbare Ambivalenz, die Zarathustra seinen Gästen entgegenbringt. Er kann allerdings auch gar nicht anders, als in dieser Ambivalenz zu agieren, schließlich möchte er einerseits den Anderen erreichen, darf seine Bemühungen folglich nicht sogleich frustriert aufgeben. Auf der anderen Seite weiß er jedoch auch, dass die konkreten Anderen, die vor ihm stehen, noch nicht weit genug auf ihrem eigenen Weg gegangen sind, um ihn verstehen zu können. Sie sind in Strukturen gefangen, die den Anderen nach wie vor als Mittel zum Zweck missbrauchen.

Ehrfürchtig schweigen seine Gäste nach dieser Begrüßung und in der Antwort des Königs zur Rechten, der für alle spricht, wird abermals deutlich, wie sehr die *höheren Menschen* Zarathustra doch verfehlen. Denn so gesteht er, dass sie als Schaulustige kamen, um zu sehen, was trübe Augen wieder hell mache. Es sei auch schon mit dem Notschreien vorbei, nachdem sie ihn getroffen hätten.¹⁶ Sie müssten mit Zarathustra leben, damit nicht alles gleich und alles umsonst sei; Zarathustra wird als große Hoffnung derer bezeichnet, die leben wollen.¹⁷

12 Vgl. ebd., S. 347.

13 Ebd., S. 347.

14 Vgl. ebd., S. 347.

15 Vgl. ebd., S. 348.

16 Vgl. ebd., S. 348.

17 Vgl. ebd., S. 349.

Daraufhin möchte der König ihm seine Verehrung entgegenbringen und ergreift die Hand Zarathustras, um diese zu küssen.¹⁸ Er nimmt die Hand also nicht lediglich, sondern *ergreift* sie; ein Ausdruck, der einen Akt der Gewalt nicht verhehlen kann. Man *ergreift* unter anderem Straftäter, andererseits ist es in der passivischen Verwendung auch häufig Ausdruck für ein intensives emotionales Gefühl; wer von einer Situation ergriffen ist, dem geht das Geschehen äußerst nahe. Beachtet man diese beiden Aspekte, so ergibt sich für das Verhalten des Königs durchaus ein gewaltsames Vorgehen: Er versucht sich der Hand Zarathustras zu bemächtigen. Außerdem ist der Versuch dieser Eroberung der Hand Zarathustras getrieben von der Gefühlsebene. Dem König verlangt danach, Zarathustras Hand zu ergreifen. Dass er damit seine Verehrung ausdrücken möchte, indem er diese zu küssen gedenkt, mag zwar zunächst als Ehrerbietung gedeutet werden, doch geht dieser eben ein Akt der Gewalt voraus. Verstärkt wird dieser Akt durch Zarathustras Reaktion, denn dieser wehrt sich dieser Verehrung und tritt erschreckt zurück.¹⁹ Der König bringt Zarathustra nicht um Zarathustras Willen die Verehrung entgegen, sondern weil es sein eigenes Bedürfnis ist, denjenigen zu verehren, der ihm die Bestätigung gibt, über den ordinären Menschen hinaus gewachsen zu sein. Es ist Eigennutz, der hier die Triebfeder für das Handeln darstellt.

Der Leser erfährt überdies, dass Zarathustras Rückzug sich schweigend und plötzlich wie in weite Ferne entfliehend vollzieht.²⁰ Er nimmt sich eine Auszeit von seinen Gästen, schweift gedanklich fort von ihnen und entzieht sich der Sphäre des Anderen, kehrt jedoch nach einer kleinen Weile bereits wieder zu ihnen zurück und blickt sie mit hellen, prüfenden Augen an.²¹ Der Blick Zarathustras ist in diesem Augenblick ein freier, ein wacher und mit diesem richtet er nun auch das Wort an seine Gäste. Er sagt: »Meine Gäste, ihr höheren Menschen, ich will deutsch und deutlich mit euch reden. Nicht auf e u c h warte ich hier in diesen Bergen.«²² Die prüfende Betrachtung seiner Gäste hat bei Zarathustra dazu geführt, sie zwar als *höhere Menschen* anzuerkennen, doch sind es eben nicht die *höheren Menschen*, die er erwartet. Sie sind nicht die Anderen, die Zarathustra ersehnt. Sie sind ein blindes Gefolge, das seine Erlösung in einem sucht, den es als Idol auserwählt hat und nicht in sich selbst nach jener Erlösung forscht.²³ Für ihn, so sagt er anschließend, seien die *höheren Menschen* noch nicht hoch und stark genug.²⁴ Auch beschreibt er genauer, was dieses *Für mich* bedeutet, nämlich »für das Unerbittliche, das in mir schweigt, aber nicht immer schweigen wird. Und ihr gehört zu mir, so doch nicht als mein rechter Arm.«²⁵ Zarathustra gesteht damit ein, dass die *höheren Menschen* ein notwendiger Schritt sind: Sie gehören zu ihm, sind ein Teil von ihm, jedoch nicht das Ziel.

18 Vgl. ebd., S. 349.

19 Vgl. ebd., S. 349.

20 Vgl. ebd., S. 349–350.

21 Vgl. ebd., S. 350.

22 Ebd., S. 350.

23 Zum Ausdruck *deutsch und deutlich* und dem im Text folgenden Nachtrag in Klammern sowie zu den Ausführungen zur Anspielung auf Richard Wagner vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 340; für die hiesige Interpretation soll dieser Aspekt jedoch nicht weiter verfolgt werden.

24 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 350.

25 Ebd., S. 350.

Die *höheren Menschen* können für Zarathustra keinen entscheidenden Teil seines Selbst darstellen, schließlich bezeichnet er sie als krank und zart, wenn er sagt: »Wer nämlich selber auf kranken und zarten Beinen Steht, gleich euch, der will vor Allem, ob er's weiss oder sich verbirgt: dass er g e s c h o n t werde.«²⁶ Diese Schonung jedoch gewährt Zarathustra sich nicht, seinen Arme nicht, seinen Beinen nicht und ebenso seinen Kriegern nicht, weshalb er die Frage stellt, wie jene, die nur geschont sein wollen, zu seinen Kriegern taugen könnten.²⁷ Er wartet keine Antwort der Anwesenden ab, sondern fährt unbeirrt fort: »Mit euch verdürbe ich mir jeden Sieg noch. Und Mancher von euch fiele schon um, wenn er nur den lauten Schall meiner Trommeln hörte.«²⁸ Zarathustra verlangt es nach reinen, glatten Spiegeln für seine Lehren; er behauptet, auf den Oberflächen der *höheren Menschen* verzerre sich noch sein eigenes Bildnis.²⁹ Allerdings ist dieser Satz auch mit Vorsicht zu genießen, denn es kann Zarathustra nicht daran gelegen sein, bloße perfekte Spiegel für seine Lehren zu erobern. Denn ob ein Spiegelbild ein Zerrbild ist oder ein klares Abbild des gespiegelten Gegenstandes: Es bleibt eine Reflexion, bestenfalls eine gelungene Kopie. Nach einer solchen sucht Zarathustra jedoch nicht; insofern müssen die reinen, glatten Spiegel für seine Lehren so geschaffen sein, dass sie zwar in der Lage sind, Zarathustras Bildnis ohne Verzerrungen zu erfassen, die weiteren Schritte jedoch, müssen sich von Zarathustra wiederum entfernen, damit etwas Individuelles geschaffen werden kann.

Immerhin erkennt Zarathustra an, dass die am Vormittage eingesammelten Menschen von höherer Art seien, obwohl sie durchaus weiterhin auch krumm und missgestaltet erscheinen.³⁰ Wenn er jedoch im Folgenden sagt: »Ihr seid nur Brücken«,³¹ so mag durch das Wort *nur* zunächst eine gar abwertende Reduktion auf die Funktion der Brücke vorliegen, doch sagt Zarathustra im dritten Abschnitt der Rede *Vom höheren Menschen* auch: »Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang ist und ein Untergang. Und auch an euch ist Vieles, das mit lieben und hoffen macht.«³² Eine Haltung, die dem Leser bereits aus dem vierten Teil der *Vorrede* Zarathustras bekannt ist.³³ Durchaus kann also eine Sympathiebekundung mit seinen Gästen erkannt werden, wenn auch eine eingeschränkte. Zudem müssen seine Gäste hinnehmen, dass sie nicht jene sind, auf deren Ankunft Zarathustra hofft: »Nicht auf euch warte ich hier in diesen Bergen, nicht mit euch darf ich zum letzten Male niedersteigen. Als Vorzeichen kamt ihr mir nur, dass schon Höhere zu mir unterwegs sind [...]«. ³⁴ Zarathustra lehnt die Menschen der großen Sehnsucht, des großen Ekels, des großen Überdresses und das, was sie die Überreste Gottes nannten ab; er verneint sie, spricht explizit drei Mal *nein* ihnen gegenüber aus und lässt wissen, dass er auf Andere hier in diesen Bergen warte und ohne diese wolle er seinen Fuß nicht von dannen heben.³⁵

26 Ebd., S. 350.

27 Vgl. ebd., S. 350.

28 Ebd., S. 350.

29 Vgl. ebd., S. 350.

30 Vgl. ebd., S. 350–351.

31 Ebd., S. 351.

32 Ebd., S. 357.

33 Vgl. ebd., S. 16–18.

34 Ebd., S. 351.

35 Vgl. ebd., S. 351.

Zarathustra findet sich in einer schwierigen Situation wieder: Er muss sich jener erwehren, die seine Nähe suchten, um durch ihn die Bestätigung zu erhalten, in ihrer Existenz über sich hinaus gewachsen zu sein, und zwar im Sinne ihres Erlösers Zarathustra. Andererseits sind diese Gäste auch ein notwendiger Teil seiner Reise: Ohne die Missverständnisse und die Jünger, die ihm aus den falschen Gründen folgen, kann es seine Kinder nicht geben. Sie sind, das erkennt Zarathustra an, schon von höherer Art und damit auch Wegbereiter für seine Kinder. Doch sind auch die *höheren Menschen* zu überwinden, um zu einer Begegnung mit dem Anderen zu gelangen, die nicht in den Strukturen der *mauvaise foi* verhaftet ist. Den *höheren Menschen* gelingt es nicht, ihre Individualität eigenständig und selbstverantwortlich zu kreieren und zu behaupten. Sie lehnen sich an Zarathustra an, um einen Halt zu erlangen und versuchen sich seiner zu bedienen, um sich selbst in der eigenen Wahrnehmung und Setzung bestätigt zu sehen: Sie brauchen noch den Anderen, der ihr Sein auch in der Außenbetrachtung entsprechend ihrem Wollen anerkennt. Zarathustra sagt zu ihnen: »[...] mögen Höhere auf euch hinüber schreiten! Ihr bedeutet Stufen: so zürnt Dem nicht, der über euch hinweg in seine Höhe steigt!«³⁶ Es sind »Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemuthere, Solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele: lachende Löwen«,³⁷ die in Zarathustras Augen kommen müssen. So verlangt er als Gastgeschenk von den Anwesenden, dass sie von seinen kommenden Kindern sprechen mögen, also nicht länger über ihre eigene Existenz und ihre Sehnsüchte berichten. Zarathustra will seine eigene Sehnsucht an dieser Stelle aussprechen und über die Aussicht auf seine Erfüllung reden. Doch just im Nennen der eigenen Sehnsucht, enden die Worte Zarathustras; wenn er von seiner höchsten Hoffnung spricht, bricht das Sprechen ab. Der Erzähler ergreift das Wort und der übliche Phraseologismus am Ende einer Rede ist zu lesen, doch wird er erweitert: »Also sprach Zarathustra und hielt plötzlich inne in seiner Rede: denn ihn überfiel seine Sehnsucht, und er schloss Augen und Mund vor der Bewegung seines Herzens.«³⁸ Während Zarathustra in diese hoffnungsvolle Sehnsucht versinkt, schweigen auch all seine Gäste, sie standen, so ist zu lesen, still und bestürzt; lediglich der alte Wahrsager habe mit Händen und Gebärden Zeichen gegeben.³⁹

Am Ende seiner Begrüßung entzieht sich Zarathustra abermals der Sphäre des Anderen. Er kehrt in sich und verharrt dort. Seine Gäste gewähren ihm immerhin einen kurzen Augenblick – der Beginn der folgenden Rede mit »An dieser Stelle nämlich unterbrach der Wahrsager die Begrüßung Zarathustra's und seiner Gäste: er drängte sich vor, wie Einer, der keine Zeit zu verlieren hat, fasste die Hand Zarathustra's und rief [...]«⁴⁰ weist nämlich darauf hin, dass jener Moment der Ruhe nur von kurzer Dauer war –, bevor der Wahrsager ihn erneut fordernd anspricht. Somit wird Zarathustra festgehalten in der sozialen Sphäre, obwohl er selbst in diesem Moment vielmehr mit der eigenen Sehnsucht befasst ist: Ihn drängt es fort von den Anderen.

36 Ebd., S. 351.

37 Ebd., S. 351.

38 Ebd., S. 351–352.

39 Vgl. ebd., S. 352.

40 Ebd., S. 353.

5 Vom Abendmahl zum Eselsfest

Nach den Worten des Wahrsagers und der Replik Zarathustras beginnt zunächst jene lange Mahlzeit, welche *das Abendmahl* in den Historien-Büchern genannt worden sei.¹ Geredet habe man bei dieser langen Mahlzeit von nichts anderem als vom *höheren Menschen*.² Den Inhalt dieser Gespräche findet der Leser in der folgenden Rede *Vom höheren Menschen*, die einerseits Zarathustras Weg und dessen Gedanken zum Menschen beschreibt, andererseits jedoch auch die Thematik des Tischgesprächs beim Abendmahl enthält.³ In der hieran anschließenden Rede, *Das Lied der Schwermuth*, erfährt der Leser, dass Zarathustra bereits nahe am Eingang der Höhle stand, während er diese Reden sprach und mit den letzten Worten seinen Gästen zu entschlüpfen vermochte, um seinen Gästen für eine kurze Weile ins Freie zu entfliehen.⁴ Der listige Zauberer nutzt nun sogleich die Gelegenheit, der Schwermut die Tür zu öffnen und beginnt sein Lied zu singen.⁵ Mit seinem Gesang gelingt es dem Zauberer, so ist in *Von der Wissenschaft* zu erfahren, alle in seinen Bann zu ziehen, ausgenommen des Gewissenhaften des Geistes. Dieser nimmt ihm die Harfe weg und fordert, gute Luft und Zarathustra wieder hinein in die Höhle zu lassen.⁶ Er redet gegen den Zauberer an, doch Zarathustra, der inmitten der Rede des Gewissenhaften wieder erscheint, will nun auch die Wahrheiten von diesem auf den Kopf stellen.⁷ So kommt es am Ende dieser Rede dazu, dass Zarathustra unter den Anwesenden herum geht, ihnen mit Bosheit und Liebe die Hände schüttelt, jedoch in der Nähe des Höhleneinganges sogleich wieder das Bedürfnis verspürt, hinaus in die freie Luft zu schlüpfen, hin zu seinen Tieren, in die Sphäre des *Fürsich-seins*.⁸ Doch sogleich beginnt in der nächsten Rede, *Unter Töchtern der Wüste*, das Flehen an Zarathustra, nicht zu gehen. Der schlimme Zauberer habe sie eben fast eingesponnen, der fromme Papst habe noch Tränen der Schwermut im Auge und so solle er doch bleiben und ihr Heulen und Notschreien verhindern.⁹ Zarathustra bleibt zunächst, aber in *Die Erweckung* nutzt er die Gelegenheit, seinen Gästen zu entkommen:

»Nach dem Liede des Wanderers und Schattens wurde die Höhle mit Einem Male voll Lärmens und Lachens; und da die versammelten Gäste alle zugleich redeten, und auch der Esel, bei einer solchen Ermuthigung, nicht mehr still blieb, überkam Zarathustra ein kleiner Widerwille und Spott gegen seinen Besuch: ob er sich gleich ihrer Fröhlichkeit erfreute. Denn sie dünkte ihm ein Zeichen der Genesung. So schlüpfte er hinaus in's Frei und sprach zu seinen Thieren.«¹⁰

All das Hin und Her von Drinnen und Draußen seitens Zarathustras zeigt eines deutlich: *Die höheren Menschen* brauchen Zarathustra, um nicht dem *Geist der Schwere* zum Opfer zu fallen. Sie können ohne ihn das Lachen nicht bewahren. Es gelingt Zarathustra,

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 355.

2 Vgl. ebd., S. 355.

3 Vgl. ebd., S. 356–368.

4 Vgl. ebd., S. 369.

5 Vgl. ebd., S. 370–374.

6 Vgl. ebd., S. 375.

7 Vgl. ebd., S. 377.

8 Vgl. ebd., S. 378.

9 Vgl. ebd., S. 379.

10 Ebd., S. 386.

sie von der Schwermut abzuhalten und er freut sich im Freien sogar, dass es sich bei seinen Gästen um Genesende handelt.¹¹ Diese Freude hält jedoch nicht lange an, denn im zweiten Teil dieser Rede wird es plötzlich totenstill in seiner Höhle und er bemerkt, dass seine Gäste wieder fromm geworden sind; sie beten.¹² Zarathustra muss feststellen, dass sie allesamt auf den Knien den Esel anbeten.¹³ Der Esel wiederum, dem eine Litanei zu Ehren entgegengebracht wird, schreit zu all den Lobpreisungen stets I-A.¹⁴ Für Zarathustra, der zunächst als Beobachter dieser skurrilen Szenerie auftritt, wird es zu Beginn der Rede *Das Eselsfest* zu viel und so springt er inmitten der Litanei unter seine tollgewordenen Gäste, während er lauter als der Esel I-A schreit.¹⁵ Dieser inhaltsleere Ausdruck I-A unterstreicht die Absurdität und Inhaltsleere der gesamten Situation. Dass ausgerechnet ein Esel von den Anwesenden Verehrung erfährt, stellt für sich genommen bereits ein interessantes Bild dar, ist der Esel doch – allerdings zu unrecht – verschrien, ein dummes und störrisches Tier zu sein. Die Dummheit des Esels gehört ins Reich der Mythen und Legenden, jedoch ist zu beachten, dass die Annahme der Intelligenz bei Tieren erst in jüngerer Zeit Auftrieb erhielt. Besonders interessant ist im vorliegenden Kontext jedoch nicht die vermeintliche Dummheit des Esels, sondern die Eigenschaft, störrisch zu sein. Denn immerhin beten die Gäste Zarathustras ein Wesen an, das als äußerst eigensinnig gilt: Sie bringen einem Individuum, das seinen eigenen Willen kennt und mit Sturheit versucht, diesen durchzusetzen, ihre Verehrung entgegen. Dass dieser Esel, anders als das Individuum Zarathustra, dem sicherlich auch ein gewisser Eigensinn nachgesagt werden kann, in seiner geistigen Fähigkeit aufgrund der wohl damals geltenden Meinung eher minder begabt erscheint, eröffnet ein Spannungsfeld in der Figur des Esels. Da Zarathustra jedoch mit demselben Schrei wie der Esel in die Menge springt, solidarisiert er sich eben mit diesem verehrten, störrischen und eigensinnigen Individuum und distanziert sich von jenen, die ihre Litaneien singen.

Zarathustra spricht seine Gäste an und erhält, wie im zweiten Teil dieser Rede wörtlich zu lesen ist »lauter solche Schelmen-Antworten«.¹⁶ Der alte Papst lässt ihn wissen, er bete lieber Gott in dieser Gestalt an, als in gar keiner Gestalt.¹⁷ Während der Wanderer und Schatten, der sich als freien Geist betrachtet, die Schuld von sich weist; er zeigt auf den hässlichsten Menschen, der einst sagte, Gott getötet zu haben und ihn nun wieder erweckt habe; schließlich sei der Tod bei Göttern immer nur ein Vorurteil.¹⁸ Der Zauberer, dem Zarathustra vorwirft, eine Dummheit begangen zu haben, gesteht diese Dummheit sogar ein, wohingegen der Gewissenhafte des Geistes dem Schauspiel etwas abgewinnen kann, das dem Gewissen sogar wohltue.¹⁹ So muss Zarathustra sich dann anhören, dass sogar er aus Überfluss und Weisheit zum Esel werden könne.²⁰ Er wendet sich zuletzt an den hässlichsten Menschen, der Gott wieder auferweckt habe und möchte von

11 Vgl. ebd., S. 387.

12 Vgl. ebd., S. 388.

13 Vgl. ebd., S. 388.

14 Vgl. ebd., S. 388–389.

15 Vgl. ebd., S. 390.

16 Ebd., S. 393.

17 Vgl. ebd., S. 390.

18 Vgl. ebd., S. 391.

19 Vgl. ebd., S. 391.

20 Vgl. ebd., S. 391.

ihm wissen, was er tat. In diesem Moment ist es Zarathustra, dem seine eigene Lehre entgegen gehalten wird; den hässlichsten Menschen kümmert es letztlich nicht, ob Gott lebt oder gründlich tot sei, er sagt zu Zarathustra, welchen er als Schelm titulierte: »Eins aber weiss ich, — von dir selber lernte ich's einst, oh Zarathustra: wer am gründlichsten tödten will, der l a c h t.«²¹ Er erinnert Zarathustra an dessen eigene Worte, die sagten, man töte nicht durch Zorn, sondern durch Lachen.²² Aus diesem Grunde auch bezeichnet er Zarathustra hier als Schelm, denn Zarathustras Fragen können nicht der gründlichen Ernsthaftigkeit entspringen, sofern er seiner Lehre treu bleiben möchte. Zarathustra sei ein Verborgener, ein Vernichter ohne Zorn.²³ So passen also weder Wut und Zorn noch Trauer und Enttäuschung über die frommen Esels-Anbeter zu Zarathustra. Indem der hässlichste Mensch Zarathustra allerdings als Schelm bezeichnet, weist er auch darauf hin, dass er weiß – zumindest aber ahnt –, dass Zarathustra seine Entrüstung nur vorspielt. Denn eigentlich müsste Zarathustra jetzt lachen.

Der zweite Teil der Rede beginnt mit Zarathustras Rückzug; er begibt sich, verwundert über besagte Schelmen-Antworten seiner Gäste, zur Tür seiner Höhle und wendet sich mit starker Stimme schreiend gegen all seine Gäste: »Oh ihr Schalks-Narren allesammt, ihr Possenreisser! Was verstellt und versteckt ihr euch vor mir!«²⁴ Er spricht über die Kindereien in seiner Höhle, setzt jedoch hinzu, dass es sich bei diesen Kindern und ihrem Übermut nicht um jene Kinder handelt, die in das Himmelreich gelangen werden. Er unterstellt, sie hätten Lust und Bosheit empfunden, als sie endlich wieder fromm geworden seien und fordert sie auf, ihren Übermut und Herzenslärm draußen abzukühlen.²⁵ Am Ende schließt er sich in seine Worte ein, denn das Himmelreich, das jenen Kindern verborgen bleibt, will auch er nicht, Zarathustra sagt: »Aber wir wollen auch gar nicht in's Himmelreich: Männer sind wir worden, — so wollen wir das Erdenreich.«²⁶ Es geht, trotz all der Frömmigkeit, um das Diesseits, das Hier und Jetzt. Dass die Kinder samt Zarathustra, denn das Personalpronomen *wir* schließt auch den Sprecher ein, zu Männern geworden sind, deutet einen Entwicklungsprozess an, der zu einer Reifung geführt hat. Damit haben die Gäste Zarathustras noch nicht den Menschen überwunden, doch führt es zu Beginn des dritten Teils dieser Rede immerhin dazu, dass Zarathustra sagen kann:

»[...] ihr Wunderlichen, ihr höheren Menschen, wie gut gefällt ihr mir nun, —
— seit ihr wieder fröhlich wurdet!«²⁷

Zarathustra sinnt darüber nach, dass ihre Veränderung neue Feste erfordere und spricht er vom kleinen tapferen Unsinn, von irgendeinem Gottesdienst, einem Eselsfest.²⁸ Er mahnt seine Gäste, weder diese Nacht noch das Eselsfest zu vergessen, denn darin er-

21 Ebd., S. 392.

22 Vgl. ebd., S. 392.

23 Vgl. ebd., S. 392.

24 Ebd., S. 393.

25 Vgl. ebd., S. 393.

26 Ebd., S. 393.

27 Ebd., S. 393.

28 Vgl. ebd., S. 393.

kennt er ein gutes Wahrzeichen; ein solches Fest, das sie bei ihm erfunden hätten, könnten nämlich nur Genesende erfinden.²⁹

Er gesteht den *höheren Menschen* zu, zu den Genesenden zu zählen. Sie befinden sich damit auf einem guten Weg, obwohl sie diesen noch lange nicht fertig gegangen sind. Auch kann festgestellt werden, dass Zarathustra sich am Ende dieser Rede seinen Gästen wieder näher fühlt.

Für die Kommunikationssituation ist Zarathustras Verhalten recht interessant. Anfänglich scheint er seinen Gästen die Frömmigkeit hinsichtlich des Esels vorzuwerfen. In ihrer absurden Anbetung eines Tieres müssen sie sich zunächst mit Zarathustras Kritik konfrontiert sehen. Doch ist es der hässlichste Mensch, der Zarathustra entweder an seine eigene Lehre erinnert oder Zarathustra entlarvt. Erinnert er ihn lediglich, so waren Zarathustras Vorwürfe zunächst von ernster Natur, entlarvt er ihn als Schelm, so hat der hässlichste Mensch bemerkt, dass es Zarathustra nicht um die Ernsthaftigkeit und Schwere seiner Vorwürfe ging, sondern in letzter Konsequenz darum, das Lachen zu provozieren. Letzteres erscheint wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, dass Zarathustra darauf angewiesen ist, nicht immer direkt zu kommunizieren, um den Anderen erreichen zu können. Er kann ihnen den Weg nicht in seiner Gänze aufzeigen und weisen, er muss darauf hoffen, dass seine Zuhörer mit einer Eigenleistung für sich ihren Weg erarbeiten. Zarathustra kommuniziert nicht deshalb auf diese Weise, um den Anderen im Geflecht der *mauvaise foi* zur Bestätigung der eigenen Interpretation zu missbrauchen, sondern er ist bemüht, den Anderen damit auf den Weg der eigenen Individualität zu stoßen. Sein Ziel muss sein, dass der Andere irgendwann gleichsam Zarathustra nicht mehr gestoßen werden muss, sondern dass sie gelernt haben, zu fliegen.³⁰ Es ist nicht die Unaufrichtigkeit, die Zarathustras Worte durchtränkt; Zarathustra muss den Anderen verfehlen, damit sein Versuch der Kommunikation gelingen kann. Andernfalls hätte er bloße Abziehbilder seines Selbst geschaffen, die ihn eselsgleich anbeten, aber keinerlei Wahrheit für sich gewonnen haben.

Trotz der Einsicht des hässlichsten Menschen kann an diesem Punkt aber noch lange nicht behauptet werden, Zarathustra hätte sein Ziel erreicht und sehe sich mit Menschen konfrontiert, die in der Lage sind, jenseits der *mauvaise foi* zu kommunizieren. Allerdings ist ein kleiner Hauch zu spüren, eine Tendenz: Die *höheren Menschen* lernen das Lachen, weshalb auch Zarathustra an ihnen wieder Gefallen finden kann.

Noch im Druckmanuskript lautet der Titel der Rede *Das Eselsfest* anders, und zwar *Der alte und der neue Glaube*. Jener Titel spielt auf das von Nietzsche bekämpfte Werk von David Friedrich Strauß an, mit welchem sich Nietzsche in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* auseinandersetzt.³¹ Abgesehen von den Bezügen zu Strauß bedeutet der ursprüngliche Titel auch die Verschiebung des Glaubens: Die Frömmigkeit der Eselsanbetter ist von anderer Qualität als die Frömmigkeit, die sie einst einem Gott entgegenbrachten. Dennoch handelt es sich noch immer um einen Glauben, eine Frömmigkeit. Schließlich sind die *höheren Menschen* erst auf ihrem Weg.

29 Vgl. ebd., S. 394.

30 Vgl. hierzu auch ebd., S. 50.

31 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*, S. 157–242.

6 Die letzte Versuchung – zwischen dem Anderen und der Einsamkeit: *Das Nachtwandler-Lied*

In der vorletzten Rede des vierten Teils ist Zarathustra noch einmal ein temporärer Begleiter für die Anderen. Allerdings hat er bemerkt, dass jene Anderen, die sich in seiner Höhle versammelten, noch nicht jene sind, die als sich selbst akzeptierende *für-sich-seiende* Andere den Anderen als Bestätigung ihrer selbst nicht mehr benötigen. Nach wie vor sind die *höheren Menschen* abhängig, sie sehnen sich danach, Macht über ihr eigenes *An-sich-sein* zu erlangen. Seine Kinder, die sich von diesen Strukturen emanzipiert haben, werden erst noch kommen; dies wird die letzte Rede deutlich aufzeigen. Insofern ist Zarathustra hier, obwohl die Anderen anwesend sind, wieder einsam. Allerdings handelt es sich um eine Einsamkeit, die auf das Kommende hin verweist.

Die gesamte Rede, die als Lied betitelt ist, wirkt trunken. Noch im Handexemplar sowie in der Großoktavausgabe lautet der Titel dieser Rede *Das trunkene Lied*.¹ Die Figuren wirken in diesem Lied etwas verschwommen, einer nebulösen Sphäre entspringend. Nacheinander haben sie die Höhle verlassen und befinden sich im Freien; in der kühlen nachdenklichen Nacht.² Zarathustra, so ist zu lesen, führte selbst den hässlichsten Menschen an der Hand, »dass er ihm seine Nacht-Welt und den grossen runden Mond und die silbernen Wasserstürze bei seiner Höhle zeigte.«³ Beschrieben werden lauter alte Leute, die still beisammenstanden, allerdings mit getrösteten, tapferen Herzen. Ihre Verwunderung darüber, dass ihnen auf Erden jetzt so wohl sei, wird ebenso erwähnt, wie die Heimlichkeit der Nacht, die näher und näher an ihr Herz komme. Zarathustra denkt in diesem Augenblick erneut, wie gut ihm die *höheren Menschen* nun gefallen, wodurch sich seine Verbundenheit mit ihnen abermals offenbart. In dieses Glück und das Stillschweigen der höheren Menschen, welches Zarathustra mit seinem Schweigen ehrt, dringt nun das, »was an jenem erstaunlichen langen Tag das Erstaunlichste war: der hässlichste Mensch begann noch ein Mal und zum letzten Mal zu gurgeln und zu schnauben, und als er es bis zu Worten gebracht hatte, siehe, da sprang eine Frage rund und reinlich aus seinem Munde, eine gute tiefe klare Frage, welche Allen, die ihm zuhörten, das Herz im Leibe bewegte.«⁴

Der hässlichste Mensch lässt seine Freunde wissen, dass er zum ersten Mal zufrieden ist, dass er das ganze Leben lebte.⁵ Er erkennt, dass es sich lohnt, auf der Erde zu leben; ein Tag, ein Fest mit Zarathustra reichten, ihn zu lehren, die Erde zu lieben.⁶ Im Oktavheft N VI 9 findet sich der Gedanke, der hierauf folgt, bereits: »sprach alles noch Einmal (wiederkehrend wie das **Medusen-Haupt**«.⁷ Im Lied heißt es: »»War D a s — das

1 Vgl. Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 343. Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 794.

2 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 395.

3 Ebd., S. 395.

4 Ebd., S. 395.

5 Vgl. ebd., S. 395.

6 Vgl. ebd., S. 396.

7 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884–Anfang 1885 29 [31] (KSA 11)*, S. 344.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachge-*

Leben?« will ich zum Tode sprechen. »Wohlan! Noch Ein Mal!«⁸ Und so wendet er sich direkt an seine Freunde und fragt sie, ob sie nicht gleich ihm zum Tode sprechen wollen und sagen: »war Das — das Leben? Um Zarathustra's Willen, wohlan! Noch Ein Mal!«⁹ Die Worte des hässlichsten Menschen führen bei den *höheren Menschen* dazu, sich ihrer Verwandlung und Genesung gewahr zu werden, woraufhin sie dankend, verehrend, liebkosend, ihm die Hände küssend auf Zarathustra zuspringen.¹⁰

Im ersten Teil des zwölfteligen Liedes findet der Leser eine Preisung des irdischen, diesseitigen Lebens. Auch die *ewige Wiederkunft des Gleichen* ist hier gegenwärtig; sie steckt im Wunsch, das Leben jederzeit noch einmal so leben zu wollen, wie man es gelebt hatte. Es ist vom Tanzen und von Wunderdingen die Rede, und zwar von Wunderdingen, die sogar einen tanzenden Esel übertroffen hätten, weshalb es nicht entscheidend sei, ob die Erzählungen vom tanzenden Esel nun zuträfen oder ob nicht.¹¹ In dieser Lebensbejahung fühlt Zarathustra sich seinen Gästen nah, er feiert mit ihnen in dieser Nacht das Hier und Jetzt und die Ewigkeit der Wiederholung.

So wird auch Zarathustra im zweiten Teil des Liedes mit einem Trunkenen verglichen; sein Blick sei erloschen, seine Zunge eine lallende geworden und die Füße schwankende.¹² Sein Geist, so heißt es weiter, sei zurückgewichen und voraus geflohen, sodass er sich in weiten Fernen befunden habe; zwischen Vergangenen und Zukünftigen.¹³ In diesem Zustand der Trunkenheit beginnt er, sich gegen das Gedränge der ihn Verehrenden zu wehren, zunächst schweigend. Dann jedoch fordert er sie mit dem Wort *kommt* auf, ihm zu folgen, denn er nimmt etwas wahr und so dringt langsam der Klang einer Glocke aus der Tiefe herauf, welche davon kündigt, dass es gegen Mitternacht geht.¹⁴ Zarathustra ist, so besagt der Text, wieder »ein Wenig zu sich selber zurück«¹⁵ gekommen. Die Distanz zwischen den *höheren Menschen* und Zarathustra beginnt bereits hier wieder, zu wachsen. Dies zeigt die Verwandlung seiner Stimme, die sich mit seiner erneuten Aufforderung, sich ihm anzuschließen, vollzieht: »»Kommt! Kommt! Es geht gen Mitternacht!« — und seine Stimme hatte sich verwandelt.«¹⁶ Niemeyer verweist in diesem Zusammenhang richtigerweise auf *Das andere Tanzlied*, in welchem bereits das Wort *Mitternacht* als Symbol für die Ewigkeit verwendet wird, da in diesem Augenblick die Zeit still stehe.¹⁷ Auch Zarathustras Rundgesang, der sich im zwölften Teil des Liedes zusammenhängend lesen lässt und ab dem dritten Teil des Liedes zeilenweise am Ende des jeweiligen Teils bereits zu finden ist, ist aus *Das andere Tanzlied* schon bekannt. Die Verbindung der beiden Lieder ist folglich also offensichtlich; und beide spielen mit der Ewigkeit im Augenblick.

lassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885 (KGW VII/4/2), S. 626 und das Oktavheft N VI 9, S. 107.

8 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 396.

9 Ebd., S. 396.

10 Vgl. ebd., S. 396.

11 Vgl. ebd., S. 396.

12 Vgl. ebd., S. 396.

13 Vgl. ebd., S. 397.

14 Vgl. ebd., S. 397.

15 Ebd., S. 397.

16 Ebd., S. 397.

17 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 122.

Zarathustra, der seine Gäste nun bereits zum zweiten Mal aufforderte, ihm zu folgen, verharrt zunächst jedoch noch still und rührt sich nicht, sodass alles um ihn herum noch stiller und heimlicher wurde als bereits zuvor. Sogar der Esel horchte und die Nacht selbst als Zarathustra endlich zum dritten Mal die Hand an den Mund legt und sagt: »Kommt! Kommt! Kommt! Lasst und jetzo wandeln! Es ist die Stunde: lasst uns in die Nacht wandeln!«¹⁸

Noch ist Zarathustra zwar ein Begleiter der *höheren Menschen*, er geht diesen mitternächtlichen Weg mit ihnen, doch ist er von ihnen abgesondert. Einerseits ist er es nämlich, der die Bewegung des Nachtwandelns initiiert und auch anführt, andererseits besinnt er sich schon in diesem zweiten Teil wieder mehr auf sich selbst. Trotzdem richtet er zu Beginn des dritten Teils weiterhin das Wort an seine Gäste: »Ihr höheren Menschen, es geht gen Mitternacht: da will ich euch Etwas in die Ohren sagen [...]«.¹⁹ Er spricht von der Mitternacht, die in all der Stille redet, die im Traume lacht und fragt, ob seine Hörer denn nicht hören, wie sie heimlich, schrecklich, herzlich zu ihnen rede, jene alte tiefe tiefe Mitternacht.²⁰ Der Teil endet mit dem ersten Satz von Zarathustras Rundgesang, der gesperrt gesetzt worden ist: »Oh Mensch, gib Acht!«²¹ Wenn der Mensch Acht geben soll, so ist dieser Satz auch als Warnung zu verstehen. erinnert man sich daran, dass Zarathustra durchaus immer wieder die Gefahr sucht und sich dieser stellt, kann vermutet werden, dass in der Mitternacht, der Ewigkeit, ebenso eine Gefahr lauert. Schließlich wird sie unter anderem auch als *schrecklich* bezeichnet. Zudem sei sie *heimlich*, also nicht offensichtlich, klar und durchsichtig; sie liegt verborgen, wird aber dennoch ebenso als *herzlich* beschrieben. Zwar beziehen sich die genannten Adjektive auf die Art und Weise, wie die Mitternacht zu einem spreche, doch bedeutet dies auch zugleich, dass dies Eigenschaften der Mitternacht selbst sind. Gefahren heißen aus Zarathustras Perspektive allerdings nicht zugleich, dass sie aufgrund ihrer Gefährlichkeit zu meiden seien. Trotzdem ist es wichtig, sich dieser bewusst zu sein, das Wagnis also nicht kopflos einzugehen.

Nach den tiefen Brunnen, in die er sank, fragt Zarathustra zu Beginn des vierten Teils²² und springt damit zurück in den zweiten Teil des Werkes, genauer gesagt in *Das Nachtlied*, ist dort doch noch die Rede von den *springenden Brunnen*.²³ Es kann bei der vorletzten Rede konstatiert werden, dass Zarathustras Worte sich auf seinen vergangenen Weg beziehen, das bereits Gesagte wird mit der Mitternachtssituation verknüpft und so fließen die einsamen Erlebnisse aus *Das Nachtlied* ebenso in dieses Lied ein, wie *Das andere Tanzlied*. Die Verbindung von *Das Nachtlied* und *Das Nachtwandler-Lied* findet sich zudem bereits im Titel der beiden Lieder: Zum einen sind die Lieder selbst als Lieder miteinander verknüpft, zum anderen haben beide die Nacht als Bezugspunkt im Titel.

18 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 397.

19 Ebd., S. 397.

20 Vgl. ebd., S. 398.

21 Ebd., S. 398.

22 Vgl. ebd., S. 398.

23 Vgl. ebd., S. 136.

Die *tiefen Brunnen* sind allerdings aus einer anderen Rede des vierten Teils von *Also sprach Zarathustra* bekannt, nämlich der Rede *Mittags*.²⁴ Damit schließt sich auch ein Kreis, ist doch der Mittag der Scheitelpunkt des hellen Tages und die Mitternacht der Scheitelpunkt der dunklen Nacht. Beide Reden enthalten eine Zäsur: Zarathustra wird nach der Rede *Mittags* aufgehört haben, sich Gäste einzuladen und nach der Rede *Das Nachtwandler-Lied*, wird Zarathustra seine letzte Versuchung durch den Anderen überstanden haben. Beide Reden verändern somit die Haltung Zarathustras gegenüber dem Anderen; sie markieren eine Einkehr in sich selbst.

Sein Mitternachts-Herz muss etwas Ungeheuerliches denken, denn Zarathustra behauptet, er wolle lieber sterben, als dies zu offenbaren; es heißt kurz darauf sogar, er sei sogar schon gestorben.²⁵ Der Leser liest in dieser Passage von der Vergänglichkeit, der Augenblicklichkeit und nicht zuletzt auch vom Unvermittelbaren, das dennoch versucht wird, zu vermitteln.

So scheint der Text chiffriert, durchdrungen von Zarathustras Gefühl: »die Stunde, wo mich fröstelt und friert«²⁶. Zarathustra schildert die Fragen dieser Stunde, die Frage danach, wer der Erde Herr sein solle und wer vorgebe, wie die kleinen und großen Ströme zu laufen haben.²⁷ Eine Antwort findet sich nicht, sie kann auch nicht gegeben werden: Für Zarathustra kann es am Ende keinen herrschenden Herren geben. Zumindest nicht dann, wenn er sich nach seinen Kindern sehnt, die als selbstbestimmte Individuen ihre Unabhängigkeit gewonnen haben. Deshalb auch ist es entscheidend, dass jeder selbst darauf lauscht, was die tiefe Mitternacht zu ihm spricht. Die Antworten sind persönliche, individuelle; sie können nicht geteilt werden, weil die Mitternacht einem jeden etwas Anderes vermittelt: Die Ewigkeit ist für niemanden identisch. Folglich schließt der vierte Teil des Liedes auf die zweite Zeile des Rundgesangs, die ebenfalls wieder gesperrt gesetzt ist: » — was spricht die tiefe Mitternacht? «²⁸

Die Frage danach, wer der Erde Herr sein wird, steht auch zu Beginn des fünften Teils des Liedes: »Es trägt mich dahin, meine Seele tanzt. Tagwerk! Tagwerk! Wer soll der Erde Herr sein?«²⁹ Auch hier findet sich auf die Frage keine Antwort; die tanzende Seele Zarathustras allerdings ist ein Hinweis darauf, dass Zarathustra sich wieder in die Leichtigkeit des Tänzers begibt und der Schwere zu entkommen scheint. So erklärt sich auch seine Frage an seine Hörer: »Flogt ihr schon hoch genug? Ihr tanztet: aber ein Bein ist doch kein Flügel.«³⁰ Zarathustra bemerkt, dass die *höheren Menschen* zwar auf dem Weg der Genesung sein mögen, die Gesundheit ihnen allerdings noch fern ist: Sie können lediglich bereits tanzen, eine Voraussetzung, der Schwere zu entkommen, doch in die Höhe fliegen haben sie noch nicht gelernt. Von Zarathustra hingegen weiß der Leser, dass er bereits im ersten Teil in der Rede *Vom Lesen und Schreiben* berichtet, das Flie-

24 Vgl. ebd., S. 344.

25 Vgl. ebd., S. 398.

26 Ebd., S. 398.

27 Vgl. ebd., S. 398.

28 Ebd., S. 399.

29 Ebd., S. 399.

30 Ebd., S. 399.

gen gelernt zu haben.³¹ Die Differenz zwischen Zarathustra und seinen Hörern wird also sichtbar. Zarathustra bezeichnet seine Hörer zwar als gute Tänzer, doch behauptet er auch, es sei jetzt alle Lust vorbei, Wein sei zu Hefe geworden, die Becher mürbe und die Gräber stammelten bereits; und all dies, weil sie nicht hoch genug flogen, die guten Tänzer.³² Der Tod, also die Toten, erhalten Einzug in Zarathustras Worte; die Gräber stammelnd und fordern die Erlösung der Toten, wogegen Zarathustra die Forderung an die *höheren Menschen* stellt, doch die Gräber zu erlösen.³³ Es ist vom grabenden Wurm zu lesen und der Wurm ist dem Leser ebenfalls bereits bekannt, nämlich aus dem dritten Teil der *Vorrede*, in welcher Zarathustra seine Parodie auf die Evolution des Menschen vorstellt.³⁴ Er redet vom Holzwurm, vom Herzenswurm.³⁵ Der Leser sieht sich mit einer fauligen, verrottenden Sphäre konfrontiert, in welcher sich die Würmer gar ins Herz graben. Die Vergänglichkeit und Sterblichkeit werden greifbar. Jener Teil des Liedes endet auf ein Seufzendes »Ach! Ach! Die Welt ist tief!«³⁶ Hierbei handelt es sich um die fünfte Zeile des Rundgesangs; sowohl die dritte als auch die vierte Zeile des Rundgesangs setzt Nietzsche nicht an das Ende der jeweiligen Teile des Liedes. Damit ist es zum einen, wie Niemeyer bemerkt, nicht mehr möglich, die jeweiligen Schlusszeilen mit den zwölf Glockenschlägen zu identifizieren, wie es noch in *Das andere Tanzlied* aufgrund der Zählung der elf Zeilen möglich ist. Niemeyer stellt auf die elf Zeilen plus Leerzeile ab, um die zwölf Glockenschläge zu zählen;³⁷ es scheint allerdings vielmehr die Zählung, welche vor der ersten Zeile mit *Eins!* beginnt und nach der elften Zeile auf *Zwölf!* endet, denn Leerzeilen gibt es in dieser Passage mehr als bloß eine, welche die Zuordnung zu den Glockenschlägen der Mitternacht ermöglicht. Dass Nietzsche nun nicht alle elf Zeilen am Ende eines der zwölf Teile, verwendet, mag daran liegen, dass jene beiden, die er ausgelassen hat, sich nicht sonderlich gut einfügen ließen.³⁸ Dennoch ist die Einteilung des Liedes in zwölf Teile hinsichtlich der Mitternacht auch auf die Glockenschläge zu beziehen, welche Zarathustra im zweiten Teil des Liedes vernimmt. Die Mitternacht nähert sich; sie gehen auf die Mitternacht zu. Jeder Teil ist ein Schritt, ein Glockenschlag, der diese Annäherung beschreibt.

Niemeyer meint hierzu, nachdem er die Zuordnung zu den Glockenschlägen für *Das Nachtwandler-Lied* negiert, der Erkenntnisgewinn hieraus sei eher begrenzt.³⁹ Den einzelnen Zeilen wiederum gesteht er durchaus an mancher Stelle einen gewissen Gehalt zu, insbesondere stellt er auf deren Verweisstruktur in vorangehende Textpassagen ab, doch darf hier die Bewegung auf die Mitternacht zu, welche sich dennoch in der zwölfteiligen Gestalt des Liedes offenbart, nicht übersehen werden. Mit den Glockenschlägen kommt sowohl die Mitternacht – und damit die Ewigkeit – den *höheren Menschen* näher als auch die *höheren Menschen* der Ewigkeit. Der Leser wird hier Zeuge einer aktiven

31 Vgl. ebd., S. 49–50.

32 Vgl. ebd., S. 399.

33 Vgl. ebd., S. 399.

34 Vgl. ebd., S. 14–15.

35 Vgl. ebd., S. 399.

36 Ebd., S. 399.

37 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 122.

38 Vgl. ebd., S. 122.

39 Vgl. ebd., S. 122.

Begegnung, eines Zueinanderkommens, das zumindest für den Augenblick die Ewigkeit enthalten wird.

Ferner ist *Das Nachtwandler-Lied*, dessen raffinierte Konstruktion Niemeyer in Verbindung mit *Das andere Tanzlied* betont, nicht eine nähere Erklärung seitens Nietzsches für die Verse aus *Das andere Tanzlied*.⁴⁰ Es mag durchaus einen gewissen erläuternden Charakter haben, wird doch hier der Gang zur Mitternacht hin ausführlicher geschildert, aber diese mitternächtliche Begegnung mit der Ewigkeit ist in der vorletzten Rede auch für Zarathustra ein entscheidender Wendepunkt. Dieser letzte gemeinsame Gang mit den *höheren Menschen*, die sich auf dem Weg befinden, aber noch nicht zu seinen Kindern geworden sind, wird Zarathustra wieder von den Anderen distanzieren. Er wird die Differenz zwischen sich und dem Anderen deutlich bemerken und sich auf das Kommen konzentrieren wollen. Gerne, denn anders hätte er überhaupt nicht in Versuchung geführt werden können, hätte er in den *höheren Menschen* schon mehr erkannt, nämlich jene, die seinen Rückzug obsolet werden lassen. Hätte er sich allerdings von ihnen verführen lassen, so wäre er der *mauvaise foi* erlegen: Er hätte darauf bauen müssen, dass sie ihm durch ihre Gunst bestätigen, dass er ist, wer er zu sein wünscht. Damit hätte er sich weiterhin von den Händen, die sich nach ihm ausstrecken,⁴¹ abhängig gemacht. Während der Gang zur Mitternacht für Zarathustra also die Abkehr von den konkreten Anderen markiert, bedeutet er für die *höheren Menschen* den Beginn eines steinigen und vielleicht sogar individuellen Weges der Selbstüberwindung. Ihr Weg allerdings ist noch lange.

Im siebten Teil des Liedes besingt Zarathustra förmlich die Glocke; seine Worte muten schmerzlich-sehnsüchtig an, doch auch glücklich, denn »nun will sie [die Welt, M. B.] sterben, vor Glück sterben.«⁴² Er spricht vom Duft und Geruch der Ewigkeit, der heimlich hervorquelle⁴³ und schließt diesen Teil mit den Worten: » — von trunkenem Mitternachts-Sterbeglücke, welches singt: die Welt ist tief und tiefer als der Tag gedacht! «⁴⁴ Dem Tag, der als Antagonist zur Nacht und der Ewigkeit in ihrer Mitte erscheinen mag, wird bescheinigt, dass sein Vorstellungsvermögen nicht ausreichend ist, um die Tiefe der Welt zu begreifen oder wenigstens zu erahnen; jene Tiefe, die sich in der Nacht offenbart. Dennoch sind Tag und Nacht eine Einheit, die nicht getrennt voneinander existieren. Dies gilt auch, wenn man wie Niemeyer Tag als eine Metapher für die Welt sieht,⁴⁵ und zwar bezogen bereits auf den siebten Teil des Liedes: »du dummer tölpischer dumpfer Tag!«⁴⁶ Hier wehrt Zarathustra den plumpen Tag und die plumpe Welt ab; er bittet sie, mit klügeren Händen nach tieferem Glücke, tieferem Unglücke zu greifen, nach irgendeinem Gotte, aber nicht nach ihm.⁴⁷ Es wird in dieser Abwehr deutlich, dass er nicht von seinen Gästen als Gott aufgefasst werden möchte; er spricht davon,

40 Vgl. ebd., S. 122.

41 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 11.

42 Ebd., S. 400.

43 Vgl. ebd., S. 400.

44 Ebd., S. 400.

45 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 123.

46 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 400.

47 Vgl. ebd., S. 400.

sein Unglück und Glück seien tief, doch sei er weder Gott noch Gottes-Hölle⁴⁸ und schließt mit der siebten Zeile des Rundgesangs: »tief ist ihr Weh.«⁴⁹ Für Niemeyer ist die Auflösung dieser Zeile unklar; für ihn ist nicht zu erkennen, worauf sich das Personalpronomen *ihr* beziehe. In Frage kommen für ihn *Gottes-Hölle* oder *Welt*.⁵⁰ Liest man allerdings den Rundgesang im Ganzen, so spricht schon einiges dafür, hier von *Welt* auszugehen, schließlich ist der Rundgesang eine Textpassage, die sich nicht nur im *Nachtwandler-Lied* in einer bestimmten Reihenfolge zeigt.

Doch es gilt noch einmal den Sprung nach vorne zu wagen: Zarathustra gibt nämlich an dieser Stelle doch eine Antwort auf die Frage, wer jetzt der Erde Herr sein solle, er sagt: »Die Reinsten sollen der Erde Herrn sein, die Unerkanntesten, Stärksten, die Mitternachts-Seelen, die heller und tiefer sind als jeder Tag.«⁵¹ Wie kann Zarathustra hier nun doch vorschreiben, wer der Erde Herr sein sollte? Wurde nicht gesagt, hierauf darf er keine konkrete Antwort geben, da er andernfalls Gefahr laufe, Imitatoren seines Weges und seiner Gedanken heraufzubeschwören?

Zarathustra befindet sich nach wie vor in einem sehr schwierigen, zweiseitigen Vermittlungsversuch. Er kann nicht alles aussprechen, aber er kann Hinweise geben, gleichsam einem Stein, der die Dinge ins Rollen bringt. Wie sie dann rollen und welchen Weg sie einschlagen, kann der Stein nicht bestimmen. Wenn von den *Reinsten*, den *Unerkanntesten*, den *Stärksten* und den *Mitternachts-Seelen* die Rede ist, dann bleibt er durchaus noch vage. Worin liegt die Stärke des *Stärksten*? Wie sollen die *Unerkanntesten* überhaupt als *Unerkannteste* erkannt werden? Und welche Reinheit ist das Maß für den *Reinsten*? Am konkretesten sind hier die *Mitternachts-Seelen*, könnten hierunter doch diejenigen verstanden werden, die sich auf die Ewigkeit zubewegen und den lebensbejahenden Wunsch, noch einmal leben zu wollen, in sich tragen. Aufgrund dieser positiven Einstellung zum Leben wären diese dann auch diejenigen, »die heller und tiefer sind als jeder Tag.«⁵²

Für Niemeyer ist es nun beklemmend, wenn sich das Weh der Welt eben durch jene Reinsten kompensieren ließe, zumindest für diejenigen, die nicht den *Mitternachts-Seelen* angehören.⁵³ Nietzsche verfasste allerdings *ein Buch für Alle und Keinen*. Er spricht somit einerseits jeden und niemanden an. Insofern hätte jeder die Chance, den Versuch zu unternehmen, Zarathustra zu verstehen. Eine feste Vorschrift, wer zu den *Mitternachts-Seelen* zählt, kann weder vom Autor Nietzsche noch von seiner Figur Zarathustra kommen, damit geriete er in einen fatalen Widerspruch mit seiner Forderung nach Individualität. Bedenkt man, dass Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* durchaus zu dem Schluss gelangt, dass nicht die *Herrenmenschen* die *Herrschaft* auf dieser Erde innehaben, sondern die *Sklavenmenschen*, so kristallisiert sich heraus, dass das Sollen in diesem Zusammenhang einem Wunsch entspricht. Es ist das Christentum, über welches Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* behauptet, es habe mit seiner Sklavenmoral überhaupt erst die heutige Moral etabliert. Es tritt nämlich das Christentum im Gegensatz

48 Vgl. ebd., S. 400.

49 Ebd., S. 400.

50 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 123.

51 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 400.

52 Ebd., S. 400.

53 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 123.

zu Nietzsches *Aristokraten* als tonangebend auf. Kehrt man die Perspektive um, so ist die Beklemmung eher bei den *Mitternachts-Seelen* zu erkennen; zumal sich auch die Frage stellt, ob Nietzsches *Aristokraten* zu ähnlichen Despoten mutierten, wären sie die bestimmende Partei, wie dies im Christentum durch moralische Vorschriften, Ge- und Verbote geschehen ist; sofern man Nietzsches Schilderung folgen möchte. Es ist keine Frage: Sie werden durchaus als bestialisch beschrieben, man denke nur an die *blonde Bestie*, doch ist diese Brutalität für Nietzsche verknüpft mit der Art des Raubtieres, beim *Sklavenmenschen* scheint die Brutalität aus Rachegeleüsten und Minderwertigkeitsgefühlen zu resultieren: Der *Sklavenmensch*, so behauptet Nietzsche, ist destruktiv und verneinend, während der *Herrenmensch* schöpferisch und lebensbejahend auftritt.⁵⁴ Von Zarathustra mag eine Hoffnung beschrieben werden, wer in seinen Augen der Erde Herr sein sollte, ohne den einzelnen Herrn zu konkretisieren, mehr als eine Hoffnung schildert er allerdings nicht. Und wie sich die Herren dieser Hoffnung dann gegenüber jenen verhielten, die nicht mehr zu den Herren gehörten, ist eine weitere Frage. Ob man wie Niemeyer, da es in dieser neuen Ordnung keinen Gott mehr gebe und damit auch das Verbot des Tötens in dieser Vision nicht gegeben ist, gleich eine Drohung erkennen muss, ist fraglich.⁵⁵ Die Annahme, es brauche Religion, um moralisch zu agieren, ist nicht haltbar: Im Namen Gottes und dessen angeblicher Moral geschehen überall auf diesem Planeten Gräueltaten. Zwar würde Nietzsche auch die geltende Moral eines Rechtsstaates in diesem Kulturkreis mit dem Christentum in Verbindung bringen und ablehnen, doch zunächst einmal muss konstatiert werden, dass Gott kein Garant für eine hohe Moral ist. Außerdem ist es ein weiterer Irrglaube, Anarchie führe grundsätzlich zu Chaos und Brutalität. Die Freiheit von Herrschaft bzw. das Loslösen von festgeschriebenen Gesetzen, impliziert nicht zugleich Zerstörung. In einer empathischen Gesellschaft könnte sich hier ein durchaus friedliches Leben etablieren. Bedenkt man, dass auch Zarathustra nach Empathie und Verständnis strebt, so können den *Aristokraten* Nietzsches nicht zwangsläufig bestialische Verhaltensmuster unterstellt werden. Dennoch darf natürlich nicht ignoriert werden, dass Nietzsche die *blonde Bestie* beschreibt; es soll Nietzsche nicht unterstellt werden, seine Utopie sei eine friedliche Anarchie, die fernab jedweder Herrschaft auf empathischen Grundladen gedeihe. Nietzsches Philosophie beschreibt den immerwährenden Kampf, enthält den *Willen zur Macht*. Bei all den Kämpfen und Streitereien darf jedoch nicht übersehen werden, dass es auch weitere Aspekte gibt, die es zu berücksichtigen gilt. Auch dienen die Auseinandersetzungen, sofern sie jenseits der *mauvaise foi* stattfinden, stets der eigenen Weiterentwicklung, dem Versuch, sich selbst zu überwinden, um sich zu steigern, um den Horizont zu erweitern. So zeigt sich wieder, dass Nietzsches Vision getragen ist von Widersprüchen, die einander brauchen und bedingen: Der brutale Kampf ebenso wie das empathische Mitgefühl, das sich vom Mitleiden klar unterscheidet.

54 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«* (KSA 5), S. 257–289, dabei insbesondere zum Sklavenaufstand und der schöpferischen Tätigkeit des Ressentiments Nummer 10, S. 270–274.

55 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 123.

Im achten Teil des Liedes greift Zarathustra wieder das Weh auf, doch dieses Mal nicht das Weh der Welt, sondern das Gottes:

»Gottes Weh ist tiefer, du wunderliche Welt! Greife nach Gottes Weh, nicht nach mir! Was bin ich! Eine trunkene süsse Leier, —
eine Mitternachts-Leier, eine Glocken-Unke, die Niemand versteht, aber welche reden
m u s s , vor Tauben, ihr höheren Menschen! Denn ihr versteht mich nicht«⁵⁶

Abermals zeigt sich die Problematik, dass Zarathustra nicht verstanden wird und dennoch dem Zwang unterliegt, reden zu müssen. Das Verb *müssen* ist sogar durch den gesperrten Druck besonders betont. Zarathustra behauptet, keine Wahlmöglichkeit zu haben; er muss die Kommunikation versuchen, obschon er weiß, dass sie scheitert, denn er konstatiert selbst, dass sie ihn nicht verstehen. Auch entzieht er sich weiterhin dem Zugriff der Welt, relativiert sich selbst sowohl mit seiner Frage *Was bin ich* als auch mit seiner Antwort darauf. Er will nicht zum Ideal oder gar Gott werden; allenfalls will er eine Orientierung für eigenständige Individuen sein.

In diesem Teil seufzt die Mitternacht, sie lacht, sie röchelt, sie keucht und spricht nüchtern, obwohl sie als trunkene Dichterin beschrieben wird.⁵⁷ In ihrer Trunkenheit kät sie ihr Weh zurück, Zarathustra spricht vom Traume, in welchem sich dies vollzieht und »mehr noch ihre Lust, Lust nämlich, wenn schon Weh tief ist: Lust ist tiefer noch als Herzeleid.«⁵⁸ Abermals zeigt sich eine Vermischung der Gegensätzlichkeiten; Lust und Weh sind in der trunkenen Nacht enthalten, allerdings besagt der letzte Satz dieses Teils, dass die Lust tiefer als das Leid des Herzens sei. Die Lust ist in diesem Augenblick mächtiger, das Weh wird zurückgekät, es ist in diesem Moment also weniger präsent, allerdings trotzdem präsent.

So kann auch Zarathustras ambivalente Situation betrachtet werden: Einerseits fühlt er mit den *höheren Menschen*, fand sogar Gefallen an ihnen, andererseits entfernt er sich bereits wieder von ihnen. Er redet zu ihnen, obwohl er weiß, dass sie ihn nicht verstehen können; er muss gar zu ihnen reden. Dies kann durchaus an der betreffenden Person nagen, sie zerreißen. Allerdings ist nicht zu erwarten, dass Zarathustra an dieser Situation zerbricht: Er hielt diese Ambivalenz von Beginn an durch und hält seine Hoffnung auf seine kommenden Kinder noch im letzten Teil aufrecht. Seine Hoffnung hat sich zwar verändert – er hofft auf zukünftige Kinder –, doch ist sie insofern gleich geblieben, als er nach wie vor auf eine ehrliche Begegnung mit dem Anderen hofft.

Der Weinstock, den Zarathustra im neunten Teil des Liedes anspricht, ist dem Leser unter anderem bereits aus der Rede *Mittags* bekannt; die innige Umarmung zwischen Baum und Weinstock, ihre Verbundenheit, unter welcher Zarathustra seinen Mittagsschlaf hielt. Hier will Zarathustra vom Weinstock wissen, warum dieser ihn preise, schließlich sei Zarathustra grausam zu ihm gewesen, weil er ihn schnitt und dieser nun blute;⁵⁹ er

56 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 401.

57 Vgl. ebd., S. 401.

58 Ebd., S. 401.

59 Vgl. hierzu ebd., S. 401 und S. 280, Z. 9–11 und Z. 23–25.

fragt ihn: »was will dein Lob meiner trunkenen Grausamkeit?«⁶⁰ Der Weinstock, der auch aus *Von der grossen Sehnsucht* stammt, lässt Zarathustra hier wissen, dass alles Reife sterben wolle, weshalb er das Winzermesser als gesegnetes bezeichnet, während das Unreife hingegen leben wolle; wobei sich an diese Aussage ein Doppelpunkt anschließt auf welchen das Wort *wehe* folgt.⁶¹ Anschließend lässt sich aus dem Text folgern, dass das Weh zwar sagt, es solle vergehen, doch alles, was leidet, wolle leben, damit es die Chance erhält, reif, lustig und sehnsüchtig zu werden.⁶² Der Leser sieht sich in dieser gesamten Passage mit dem Gedanken der Wiederkunft und der Ewigkeit konfrontiert; wobei die Wiederkunft selbst eine ewige ist, insofern die Ewigkeit in sich trägt. Was leidet, das strebt nach Kindern, nach Erben, das sehnt sich nicht nach sich selbst; die Lust hingegen, so ist zu lesen, will sich selbst, will Ewigkeit und Wiederkunft.⁶³ Es muss nach Zarathustras Rolle gefragt werden, ist er doch der Verkünder der *ewigen Wiederkunft des Gleichen* und sehnt sich allerdings zugleich nach seinen Kindern, also seinen Erben. Ist er nun ein Leidender, der nicht sich selbst will? Wurde nicht bislang betont, dass Zarathustra derjenige ist, dem es schon gut gelungen ist, als *Für-sich-Seiender* von den Anderen einigermaßen unabhängig zu existieren? Ist Zarathustra nicht derjenige, der fliegen und lachen lernte, dem *Geist der Schwere* und dem Leiden entkommen konnte? Einerseits muss dies bejaht werden, doch kann eins nicht ohne das andere sein. Zarathustra befindet sich in einer ambivalenten Situation und häufig sind seine höchsten Höhen verbunden mit den tiefsten Tiefen.

Zarathustras Sehnsucht nach seinen Kindern unterscheidet sich jedoch auch von dem Wunsch nach Erben und Kindern von Allem, was leidet. Zarathustra sehnt sich nicht nach seinen Kindern, um sich selbst vollkommen zu sehen; er wünscht nicht, dass sie sein Werk vollenden. Zarathustras Werk, das zeigt auch die letzte Rede *Das Zeichen* auf, ist Zarathustras Werk, nicht das Werk seiner Kinder. Insofern will auch Zarathustra sich selbst, er bezieht sich auf sich selbst, er kennt die irdische, diesseitige Lust und will deren Wiederkehr ebenso, wie er die eigene Wiederkehr möchte. Es kommt also auch darauf an, wie die Sehnsucht nach Erben sich gestaltet, ob sie Mittel zum Zweck sind, oder ob sich nach ihnen gesehnt wird, um endlich mit einem selbstbestimmten Anderen aufrichtig kommunizieren zu können.

Weiter zeigt diese Schilderung die Mühen und Anstrengung auf, die für das Wiederkehrende unternommen werden müssen: Die Überwindung des eigenen Leidens ist notwendig, und zwar immer wieder, um sich in die Lust zu begeben, die nach Ewigkeit verlangt. Am Ende dieses Teils kehrt auch das Weh wieder zurück, so endet Zarathustra hier mit der neunten Zeile seines Rundgesangs: »Weh spricht: ›vergeh!‹«⁶⁴

Nach diesen Worten wendet sich Zarathustra im zehnten Teil des Liedes wieder mit einer Frage an die *höheren Menschen*: »Ihr höheren Menschen, was dünkt euch? Bin ich ein Wahrsager? Ein Träumender? Trunkener? Ein Traumdeuter? Eine Mitternachts-

60 Ebd., S. 401.

61 Vgl. ebd., S. 401.

62 Vgl. ebd., S. 401.

63 Vgl. ebd., S. 402.

64 Ebd., S. 402.

Glocke?«⁶⁵ Zarathustra erwartet keine Antwort, er spricht weiter, lässt wissen: »Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag.«⁶⁶ Wir bewegen uns mit Zarathustra auf eine Grenze zu, eine Zäsur, die aber auch die Wiederholung enthält. Zudem wird in diesem Teil des Liedes sehr deutlich gesagt, dass Gegensätzlichkeit und Widersprüche zueinander gehören und nicht ohne einander existieren. So heißt es beispielsweise: »Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, — geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr.«⁶⁷ Noch in der Reinschrift findet sich hierzu eine längere Fassung im Anschluss:

» — nach dem Häßlichsten verlangt das Schönste, nach dem Bösesten jede Güte, und wer die dümmste Welt schuf, der war gewiß der Weiseste: die Lust nämlich überredete ihn dazu — / — die Lust überredete zu jeder Narrheit, sie überredete ewig Gott zur Welt, das Thier zum Menschen, die Lust überredete die Lust zum Weh —«⁶⁸

Im Druckmanuskript ist dieser Zusatz bereits gestrichen worden. Damit verzichtet Nietzsche auf den Aspekt der Überredung seitens der Lust. Er belässt es in der gedruckten Variante dabei, die Gegensätzlichkeiten als zusammengehörige Elemente zu beschreiben; so ist der Weise hier ein Narr, weil es jene Gegensätzlichkeit bedarf; ein Gedanke, den Nietzsche Zarathustra schon häufiger äußern ließ. Im gedruckten Text muss nicht erst die Lust den Weisesten zu jeder Narrheit, unter anderem auch der, die dümmste Welt zu schaffen, überreden. Es ist dem Weisen inhärent, ein Narr zu sein – umgekehrt gilt die jedoch ebenso.

Konsequenterweise fährt Zarathustra dann fort mit: »Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu a l l e m Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt, —«⁶⁹ Das Leben, so kann gefolgert werden, gibt es nicht in Teilaspekten: Wer das Leben bejaht, bejaht es in seiner Gänze. Er bejaht die Trauer, er bejaht die Freude. Und wem ein Augenblick gefallen habe, wer den Augenblick zurückgewollt habe, der sehne sich nach Allem, dem Ganzen, zurück.⁷⁰ So ergänzt er am Ende dieses Teils den zuvor geäußerten Wunsch, das Weh solle vergehen: »[...] und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! Denn alle Lust will — Ewigkeit!«⁷¹

An diese zehnte Zeile seines Rundgesangs knüpft er zu Beginn des elften Teils an: »Alle Lust will aller Dinge Ewigkeit, will Honig, will Hefe, will trunkene Mitternacht, will Gräber, will Gräber-Thränen-Trost, will vergüldetes Abendroth —«⁷² Zarathustra beschreibt weiter die Widerspruchseinheit, die gelebte Ambivalenz, das Verlangen nach beiden Polen einer Sache: Er ringt um Verständnis. So spricht er auch wieder die *höheren Menschen* an, er versucht, seine Gedanken zu kommunizieren; spricht von dem Wunsch der Lust

65 Ebd., S. 402.

66 Ebd., S. 402.

67 Ebd., S. 402.

68 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 434.

Vgl. ebenfalls Haase, Marie-Luise und Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra (KGW VI/4)*, S. 801.

69 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 402.

70 Vgl. ebd., S. 402.

71 Ebd., S. 402.

72 Ebd., S. 403.

nach Liebe und nach Hass, nach ihrem Bedürfnis, zu schenken und wegzuwerfen, da sie überreich sei. Er spricht davon, dass sie darum bettelt, einer sie annehme und von ihrem Dank an den Nehmenden, während sie gerne gehasst werden möchte.⁷³ Es ist ein zerrissenes Bild, das sich offenbart: Die Lust muss hin- und hergerissen sein, sie sitzt zwischen den sprichwörtlichen Stühlen. Dennoch ist sie Lust, keine Trauer, kein Weh. Sie enthält jedoch das Weh, sie enthält die Tränen: Sie will alles leben, die ganze Radikalität der Existenz verspüren. Zarathustra preist hier, obwohl dieses Leben auch das Sterben, den Tod und die Gräber inkludiert, die Lebendigkeit selbst.

In ihrer Sehnsucht sind auch die *höheren Menschen* enthalten: »Ihr höheren Menschen, nach euch sehnt sie sich, die Lust, die unbändige, selige, — nach eurem Weh, ihr Missrathenen! Nach Missrathenem sehnt sich alle ewige Lust.«⁷⁴ Zarathustra erläutert diese Sehnsucht im Anschluss noch weiter; da die Lust sich selbst wolle, wolle sie auch das Herzensleid: »Oh Glück! Oh Schmerz! Oh brich, Herz! Ihr höheren Menschen, lernt es doch, Lust will Ewigkeit«;⁷⁵ und wer die Ewigkeit, die in jedem Augenblick ruht, für sich will, will alles. In diesem Zusammenhang wird auch wieder die Verbindung von Zarathustra mit den *höheren Menschen* ersichtlich, denn wenn Zarathustra das Leben bejaht, so muss er auch jene bejahen, die noch nicht seine Kinder sind. Zugleich allerdings heißt dies auch, dass er sich von ihnen distanzieren kann, denn die Bewegung auf etwas zu enthält auch immer schon die Gegenbewegung. Verbundenheit muss zerstört werden, die entstandene Distanz muss wieder überwunden, überbrückt werden. Fremdes wird vertraut, Vertrautes wird fremd. Die menschliche Existenz bettet sich ein in unzählige Widersprüchlichkeiten, die gegeneinander und miteinander streben. Deshalb auch zog es Zarathustra immer wieder zum Anderen und deshalb musste er sich dem Anderen immer wieder entziehen. Zarathustras Reise markiert die Wiederholung, allerdings nicht die kopierende Wiederholung, die sich immer exakt gleicht: Zarathustra entwickelt sich in diesen Kreisen, die er wiederholt. Sein Gang zu den Menschen ist in jedem der vier Teile etwas verändert. Insofern darf auch die *ewige Wiederkunft des Gleichen* nicht missverstanden werden als eine bloße identische Wiederholung. Es geht Zarathustra zwar darum, den Punkt zu erreichen, an dem man von sich selbst sagen könne, genauso wolle man noch einmal leben. Doch ist jener Punkt zu erarbeiten, auf diesen Punkt muss zugestrebt werden, indem man sich selbst entwickelt und an sich selbst arbeitet. Zarathustra illustriert dies als Figur selbst: Er und seine Haltung verändern sich von Teil zu Teil, ohne dass er dabei seine Identität verlöre. Die *ewige Wiederkunft des Gleichen* ist ein Ideal, ein Wunsch der Lust und nach diesem Ideal kann gestrebt werden. Es verhält sich hierbei ein wenig, wie bei dem Versuch, eine Utopie zu realisieren: Utopien bleiben in der Regel reine Utopien; wenn wir jedoch erst gar nicht versuchen, sie zu verwirklichen, dann können sie erst recht keine Realität gewinnen. Damit ist Nietzsche bzw. seine Figur Zarathustra nicht alleine, auch andere Künstler versuchen sich trotz der Unmöglichkeit an dieser, weil sie trotzdem notwendig ist. Beispielsweise äußert sich Hannes Wader dergestalt in der Dokumentation *Vaterland*, nachdem Konstantin Wecker seine Vorstellung einer konkreten Utopie geäußert hat; dass der Versuch dieser Utopie eben auch ge-

73 Vgl. ebd., S. 403.

74 Ebd., S. 403.

75 Ebd., S. 403.

wagt werden muss, wenn die Realisierung unmöglich ist.⁷⁶ Erinnern wir uns daran, dass Nietzsche immer wieder auf die Frage reflektiert, inwiefern etwas mitteilbar ist. Karl Jaspers verweist hierauf auf zahlreiche Textbeispiele, in welcher Nietzsche die Mitteilungsmöglichkeit ausschließt,⁷⁷ doch daraus folgt nicht, dass der Versuch der Mitteilung abgebrochen wird: »Daß sich solche Sätze ständig wiederholen, bedeutet bei Nietzsche nicht Verzicht, sondern den leidenschaftlichen Antrieb zur ungetrübten Mitteilung des Wahren. Selbst vor der Unmittelbarkeit seines tiefsten Gedankens kann Zarathustra zu den vergeblichen redenden Tieren, noch den Schein der Mitteilbarkeit bejahend, sprechen [...]«. ⁷⁸ Darum, auch angesichts der Unmöglichkeit der Erreichung des Ziels, sollte der Versuch gewagt werden, den Traum in die Wirklichkeit zu ziehen, denn: » — Lust will aller Dinge Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit! «⁷⁹ Und mit diesem Satz schließt der elfte Teil des Liedes mit der elften Zeile von Zarathustras Rundgesang.

Im zwölften Teil, ganz nah an der Mitternacht, möchte Zarathustra von den *höheren Menschen* wissen, ob sie sein Lied gelernt hätten und ob sie errieten, was es wolle.⁸⁰ Eine Antwort findet sich nicht im Text, weshalb vermutet werden kann, dass Zarathustra abermals nicht auf eine solche wartet, sondern direkt im Anschluss sagt: »Wohlauf! Ihr höheren Menschen, so singt mir nun meinen Rundgesang!«⁸¹ Den Titel des Liedes, das er sie im folgenden Mal nochmals auffordert, zu singen, benennt er mit *Noch ein Mal* und den Sinn beschreibt er mit den Worten *in alle Ewigkeit*. Hieran schließt sich die dritte Aufforderung innerhalb von nur sechs Zeilen an die *höheren Menschen* an, Zarathustras Rundgesang zu singen.

So endet der zwölfte und letzte Teil des *Nachtwandler-Liedes* auf eben jenen Rundgesang, welcher sich in gesperrtem Druck findet. Anzunehmen ist, dass die *höheren Menschen* seiner Aufforderung Folge leisteten und seinen Rundgesang zur Mitternacht nun rezitieren.

Für Niemeyer schließt der Gedanke der Wiederkunft in seiner Radikalität eine Erziehungs- oder gar Züchtigungspolitik hin zu einem Guten oder Besseren aus.⁸² Einerseits mag dies zutreffend sein; scheint es doch zunächst einmal so, dass die Wiederholung des Gleichen auch das Gleiche impliziert. Doch erinnern wir uns an den Heiligen Wald und dessen statischen Wiederholungskreis. Eine solche Statik ist weder von Nietzsche noch von seiner Figur Zarathustra gewollt; in seiner Philosophie geht es um das Werden, das Überwinden. Der Gedanke der Wiederkunft hebt dies nicht auf. Wir müssen hierbei klar unterscheiden zwischen *dasselbe* und *dem Gleichen*. *Dasselbe* impliziert immer die Identität. *Das Gleiche* muss nicht zwangsläufig Identität mit dem zu vergleichenden Gegenstand haben, es kommt hierbei lediglich auf die Vergleichbarkeit an. Während *dasselbe* die Identität, den Rückbezug auf sich selbst enthält. Nietzsche hat jedoch keine

76 Vgl. *Wader Wecker Vaterland*. Gaul, Rudi. DVD. Zorro Medien, 2012, ab 1:28:19.

77 Vgl. Jaspers, Karl: *Nietzsche*, S. 400.

78 Ebd., S. 400.

79 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 403.

80 Vgl. ebd., S. 403.

81 Ebd., S. 403.

82 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, S. 125.

Konzeption der *ewigen Wiederkunft desselben* entworfen, sondern die *ewige Wiederkehr des Gleichen*. Insofern kann dieser Gedanke auch in seiner Radikalität durchaus eine Veränderung oder Verbesserung enthalten. Es ist zwar davon auszugehen, dass weder Nietzsche noch seine Figur Zarathustra im Sinn haben, eine Züchtigungspolitik zu etablieren, denn in *Zur Genealogie der Moral* zeigt sich deutlich die ablehnende Haltung Nietzsches gegenüber den angewandten Mnemotechniken zur Moralerziehung. Dennoch ist hier keine ewig identische Wiederholung angestrebt, sondern ein stetiges Werden. In den Kreisen, die alles zieht, in der Wiederholung, geht es darum, sich stets und immer wieder zu überwinden: Es gibt kein endgültiges Ziel der Perfektion, aber eine Annäherung, ein Versuch, diese zu erreichen. Das bedeutet, auch in der *ewigen Wiederkunft des Gleichen* ist eine Dynamik der Wandlung zu erkennen, es müssen sich nicht alle Abläufe exakt wiederholen. Wobei das Streben von Zarathustra durchaus derart angelegt ist, dass man sich wünschen können sollte, sein Leben genauso noch einmal leben zu wollen. Es geht durchaus darum, den Punkt zu erreichen, an welchem man sich ohne Veränderung die Wiederholung wünschen kann. Doch wie bereits gesagt: Hierbei handelt es sich um ein Ideal, eine Utopie. Nach dieser kann gestrebt werden, doch das Erreichen einer solchen erscheint kaum möglich. Auch der Zustand der Reife, der sich, folgt man den Äußerungen Zarathustras, nach Wiederholung sehnt, ist ein Zustand, der nicht gleichzusetzen wäre mit Perfektion. Die Reife ist erlangt, wenn eine gewisse Anzahl an Erfahrungen gesammelt und gemacht worden ist, wenn Erlebnisse das Individuum geprägt und beeinflusst haben. Sie ist dennoch ebenso individuell und variabel wie alles andere. Insofern ist, sofern mit der Reife auch eine gewisse Zufriedenheit mit der eigenen Existenz einhergeht, nachzuvollziehen, weshalb dann der Wunsch besteht, dieses Leben abermals in exakt dieser Weise leben zu wollen. Doch ist das Leben stets abhängig von äußeren Umständen; wir sind, wie Sartre konstatiert, in diese Existenz geworfen. Insofern sind wir bis zu einem bestimmten Grad auch durch die äußeren Umstände determiniert, was nicht gleichbedeutend ist mit einem determinierten Menschenbild. Wir müssen uns in unserer gegenwärtigen Zeit, in unserer individuellen Situation zurechtfinden und an den Umständen, den Menschen, den Erfahrungen und Erlebnissen reifen. Dies kann nicht immer und überall identisch verlaufen; der Wunsch nach einem neuerlichen exakten Erleben des eigenen Lebens, sofern die Reife erlangt worden ist, ist genau dies: Ein Wunsch. Und dieser Wunsch soll zunächst unterstreichen, dass es darum geht, sein Leben so zu gestalten, dass man am Ende desselben jenen Wunsch der Wiederholung verspürt.

Ferner kann für Zarathustra in diesem Zusammenhang konstatiert werden, dass der Versuch, den Menschen zu verbessern, gar den Weg zum *Übermenschen* und über diesen hinaus einzuschlagen, keine Form der externen Einwirkung einer Erziehung enthalten kann. Zwar lebt Zarathustra seine eigene Wahrheit vor, er versucht auf diese Weise, den Anderen zu erreichen, doch kann er ihnen niemals den Weg weisen, den sie selbst gehen sollen.

In dieser vorletzten Rede kann ein letzter Versuch seitens Zarathustras gesehen werden, dem konkreten Anderen seine Weisheit zu vermitteln. Er versucht dies mithilfe der Musik, denn er lehrt sie seinen Rundgesang. Damit greift er auf ein bekanntes Motiv aus dem

gesamten Werk Nietzsches zurück: Zwar begibt er sich damit nicht gänzlich in den dionysischen Rausch der Ekstase, doch er nähert sich mit dem Gesang eben wieder dieser Sphäre, die jeder für sich erfahren, erfüllen, empfinden muss, an. In diesem Augenblick ist in Zarathustra durchaus noch die Hoffnung gegenwärtig, der Andere könnte ihn verstehen; allerdings ist im Laufe des Liedes, wie angemerkt worden ist, bereits zu erkennen, dass Zarathustra sich von den Anderen abwendet. Es ist mehr als eine bloße Ahnung, die ihn überkommt; er weiß, dass er in den *höheren Menschen* noch nicht seine Kinder gefunden hat. Jene, die ihre eigene Unabhängigkeit beweisen, müssen erst noch kommen. Vielmehr war es die Hoffnung, dass seine Hoffnung sich bereits hätte realisieren können.

Trotz der Erkenntnis, dass die *höheren Menschen* nun noch nicht seine Erfüllung darstellen können, weil sie sich selbst noch immer abhängig vom Anderen machen und in diesem Abhängigkeitsverhältnis nach Zuspruch sowie Bestätigung suchen, anstatt dem Anderen begegnen zu wollen, verhält Zarathustra sich ihnen gegenüber nicht abweisend oder gar hasserfüllt. Er begleitet sie ein weiteres Stück ihres Weges. Zwar gesteht Zarathustra am Ende der letzten Rede, *Das Zeichen*, ein, dass seine letzte Sünde im Mitleiden mit dem *höheren Menschen* gelegen habe; auch erklärt er sowohl sein Leid als auch sein Mitleiden an dieser Stelle für beendet,⁸³ doch ändert dies nichts daran, wie er dem Anderen in der akuten Situation begegnete. Er ließ sich nicht zu dieser Sünde verführen, denn er litt nicht mit ihnen mit. Dennoch bemühte er sich, ihnen Hilfe zur Selbsthilfe anzubieten; er lehrte sie seinen chiffrierten Rundgesang, er legte die *ewige Wiederkunft des Gleichen* dar. So grollt er nicht, er zürnt nicht, lediglich von einem zornigen Lachen über sein eigenes Wort liest der Leser hier.⁸⁴

Zunächst sei für das Ende der vorletzten Rede allerdings lediglich festgehalten, dass der sich im Rückzug vom Anderen befindliche Zarathustra sich nochmals auf den Anderen einlässt, allerdings nicht ohne eine gewisse Distanz zwischen sich und dem Anderen aufrecht zu erhalten. Er bleibt auch nach all seinen Aufstiegen und Untergängen noch immer seinem Versuch, den Anderen zu erreichen und ihm die eigene Wahrheit zu vermitteln, treu. Zarathustra ist insofern eine optimistische Figur, die ihren Glauben an das Unmögliche nicht aufgibt, da sie weiterhin an der eigenen Utopie feilt und danach ringt, diese gegen alle Widerstände zu realisieren. Dabei geht es Zarathustra allerdings nicht bloß um sich selbst und den eigenen Erfolg, schließlich ist er davon überzeugt, dass auch der Andere von seiner Lehre profitieren könne, sofern er sie gänzlich verstünde, ohne sie in einer exakten Kopie zu adaptieren.

7 Eine Möglichkeit der Begegnung mit dem Anderen jenseits der *mauvaise foi*: *Das Zeichen*

Bei der letzten Rede, *Das Zeichen*, handelt es sich um eine entscheidende, wegweisende Rede. Hier gewährt Zarathustra einen Ausblick auf die Möglichkeit, die sich ihm und der Begegnung mit dem Anderen bietet. Auch hat Zarathustra an diesem Morgen, der auf *Das Nachtwandler-Lied* folgt, eigene Sehnsüchte überwunden, die ihm nicht mehr

83 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 408.

84 Vgl. ebd., S. 408.

notwendig erscheinen. Bedarf er zu Beginn noch der Hände, die sich nach ihm ausstrecken, hat er dieses Bedürfnis nun hinter sich gelassen: Er selbst hat sich vom Anderen und dessen Bestätigung emanzipiert. Sein Weg des Versuches der Vermittlung hat dazu geführt, dass er in die Lage versetzt worden ist, sich selbst als Individuum zu etablieren. In diesem Zusammenhang scheint auch die Interpretation zutreffend, dass Zarathustra sich hier selbst als Kind kommen sieht, da er es ist, der sich durch den Weg, den er gegangen ist, verändert hat. So sagt Nehamas hierzu: »It is Zarathustra himself, at the very end of the book, who is about to become a child, as he declared in the beginning, in the section *Von den drei Verwandlungen* (31).«¹ Auch Niemeyer schließt sich dieser Sichtweise an, er schreibt von einem auf Selbsterziehung abzielenden Verhaltens seitens Zarathustra.² Durchaus ist dem zuzustimmen, dass Zarathustra sich selbst im Laufe seines Weges erzieht, denn schließlich nimmt er sich von seiner Lehre nicht aus. Auch er muss sich permanent überwinden; wie glaubwürdig wäre er, wenn er nicht selbst seine eigenen Forderungen an den Menschen zu erfüllen versuchte? In letzter Konsequenz ist zu konstatieren, dass Zarathustra nur an sich arbeiten kann, nicht am Anderen. Wenn er sich unabhängig vom Blick des Anderen entwerfen will, so muss er seinen Weg, seinen Lebensentwurf frei und losgelöst von diesem gestalten. Auch darf er im Anderen keine Bestätigung in Form der sich ausstreckenden Hände erwarten; und genau hiervon hat Zarathustra sich im Laufe des Textes emanzipiert. Er konzentriert sich nun auf sich selbst, auf sein Werk und kann so an der eigenen Verwandlung arbeiten, die er in der ersten Rede des ersten Teils, nämlich in *Von den drei Verwandlungen*, beschreibt. Dies bedeutet allerdings nicht zugleich, dass sich nicht auch noch weitere Kinder ankündigen können. Zarathustra warf seine Saat aus, er kann durchaus noch hoffen, dass sie irgendwo keimen und wachsen wird. Allerdings kann es sich hierbei eben nicht um Kopien seiner selbst handeln, es müssen eigenständige Individuen mit eigenen Ideen und eigener schöpferischer Kraft kommen, die angelehnt an Zarathustra ihren ganz eigenen Weg gehen, somit jedoch in seine Fußspuren treten, ohne diese direkt auszufüllen. Er hat erkannt, dass es nicht die *höheren Menschen* sind, welche seine Kinder sein können, da sie ihn verfehlt haben, indem sie ihn als Erlöser auserkoren haben, ihn zur Bestätigung ihrer höheren Existenz benötigen und versuchen, ihm zu gefallen, anstatt den eigenen Weg zu finden. Doch gibt es unzählige andere Menschen, die nicht den *höheren Menschen* gleichen. Es mag solche geben, die noch weitaus ferner von Zarathustras Wunsch existieren, es ist aber durchaus möglich, dass es bereits welche gibt oder geben wird, die seine Lehre auf eine bestimmte Art und Weise verstehen. Hier muss bedacht werden, dass Zarathustras Lehre nicht in einem rein intellektuellen Akt nachvollzogen werden kann; dafür ist das dionysische Element zu ausgeprägt. Es muss ein Verständnis vorliegen, dass das in Blut Geschriebene registriert und auf dieser Ebene bemüht ist, sich dem Anderen anzunähern.³ Nehamas merkt ebenso wie Niemeyer an, dass häufig auf externe kommende Kinder abgestellt werde.⁴ So schreibt beispielsweise Laurence Lampert in *Nietzsche's Teaching*.

1 Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 140.

2 Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 128.

3 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 48.

4 Vgl. Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 140 und Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 128.

An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra hinsichtlich der Kinder Zarathustras folgende Worte:

»Their cry [der Schrei der *höheren Menschen*, M. B.] had tempted him to the final sin of pity for the superior men. Having experienced that pity, he is able to set it behind him out of hope for his children, hope to be realized through the work that now awaits him. Part IV ends with Zarathustra rising like the morning sun from behind dark mountains, rising to the Great Noon that he will celebrate with his children, those on whom he will shine with the teaching loyal to the earth, those for whom the teaching of eternal return will be light and easy.«⁵

In dieser Passage wird ein Verständnis ausgedrückt, dass die Kinder Zarathustras als externe Entitäten auffasst und keine Identität der Kinder bzw. des Kindes mit Zarathustra behauptet. Dem entgegen hält Nehamas:

»But I am not at all sure about that. Zarathustra's trajectory throughout the course of the book has been a continually more radical retreat from an audience. The image of children does not cohere well with the idea of a new set of better individuals, to arrive in the future, who will understand Zarathustra fully: why should Zarathustra, after all, harbor such a hope? What possible grounds does he have for such optimism (if optimism it is)?«⁶

Es ist korrekt, dass sich hier die Frage stellt, wie solche Kinder, die ihn verstehen, sich gestalten könnten. Denn wer einen radikalen Individualismus fordert, kann eigentlich nur an sich selbst arbeiten und muss dem Anderen das Feld für dessen eigene Interpretation lassen, die wiederum der eigenen Setzung widersprechen mag oder gar muss. Auch ist Nehamas zuzustimmen, dass Zarathustra sich im Verlaufe des Textes mehr und mehr vom Anderen abwendet; dies wurde auch versucht, im Rahmen dieser Arbeit aufzuzeigen. Er richtet seinen Blick mehr und mehr auf sich selbst und ist bemüht darum, sich selbst zu vervollkommen. Doch nochmals sei gesagt, dass Zarathustras Kinder als externe Personen nicht unmöglich bleiben müssen: Sie können lediglich nicht als Jünger, Imitatoren und Ja-Sager zu Zarathustras Wort erscheinen. Deshalb auch muss Zarathustras Vermittlungsversuch an einem bestimmten Punkt abbrechen: Er kann nicht alles vermitteln, wenn es ihm gelingen soll, die Individualität als solche zu vermitteln. Er muss seine möglichen Kinder selbst Ideen entwickeln lassen, er muss sich mit ihnen in den gegenseitigen Widerspruch wagen. Wenn es einer anderen Person möglich wäre, sich vom Blick des Anderen insofern zu emanzipieren, als sie diesen nicht mehr zur existenziellen Bestätigung benötigt, wäre eine Begegnung jenseits der *mauvaise foi* möglich. Dies muss allerdings nicht zwangsläufig bedeuten, dass jene Person die Lehre Zarathustras gänzlich adaptiert hätte. Bereits Zarathustras Freundschaftskonzept weist daraufhin, dass die Freunde sich keineswegs stets einig sein müssen, sondern vielmehr, dass sie sich durch den Widerspruch, den Kampf und die Herausforderung im Anderen gegenseitig dazu anstacheln, sich immer weiter zu entwickeln. Sie schaffen sich Anreize, indem sie einander fordern und damit fördern; dies muss keinesfalls einen Einklang bedeuten.

5 Lampert, Laurence: *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. Dexter 1986, S. 311.

6 Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 140.

Warum sollte Zarathustra am Ende noch die Hoffnung in sich tragen, im Anderen können sich seine Kinder zeigen? Und wäre dies eine optimistische Hoffnung? Für mich stellt sich die Frage: Warum sollte er diese Hoffnung nicht mehr haben? Er hat zwar erkannt, dass er den Anderen (noch) nicht hat erreichen können bzw. dass er ihn auch nie gänzlich wird erreichen können, wenn er nicht scheitern möchte. Doch lässt er sich in der *Das Nachtwandler-Lied* abermals auf den Anderen ein, bereits wohl wissend, dass er in diesen konkreten Anderen keinen finden wird, der den Weg zum *Übermenschen* eingeschlagen hat. Niemeyer geht so weit, dass er hier einen weiteren Paradigmenwechsel konstatiert, über den er sagt:

»[...] weg vom – immer noch auf Zyklizität von Zeit hinweisenden – Wiederkunftsgedanken hin zur Vorstellung wahrer Zeitlosigkeit und Vollkommenheit. Das hat eine Änderung in der Selbstausslegung Z's zur Folge: Z, der Erzieher – als welchen wir ihn eigentlich den gesamten Za über in Tätigkeit gesehen haben –, hört auf zu existieren, dies jedenfalls in Sachen des auf intentionales Handeln bezogenen Gehalts des Erziehungsbegriffs.«⁷

Hierbei bezieht Niemeyer sich auf folgende Textstelle in *Also sprach Zarathustra*: »Wohl-an! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: — / Dies ist mein Morgen, mein Tag hebt an: herauf nun, herauf, du grosser Mittag!«⁸

Dem Bruch mit dem Anderen soll an dieser Stelle überhaupt nicht widersprochen werden, denn Zarathustra entfernt sich vom Anderen und dessen Sphäre: Er bedarf nicht mehr deren Anerkennung; er ist sich selbst genug und strebt nach seinem Werke. Auch ist zu erkennen, dass Zarathustra an sich selbst gelernt hat, zu reifen. Durchaus ist er so auch nahe der eigenen Verwandlung zum Kinde; der Löwe ist bereits anwesend und verjagt die *höheren Menschen*, die nicht zu Zarathustras Kindern werden können. Damit bleibt Zarathustra zunächst alleine und mit sich konfrontiert; doch weist ein entscheidender Punkt darauf hin, dass externe Kinder nicht ausgeschlossen sein können: Zarathustra spricht an dieser Stelle nicht bloß von einem Kind. Und wenn er sich selbst nicht in viele Kinder aufspalten möchte, so muss festgehalten werden, dass die Verwendung des Plurals die Anderen als Kinder, d. h. als Menschen, welchen die dritte Verwandlung des Geistes gelungen ist, nicht negiert.

Da es sich hierbei um solche handeln muss, die ihre Eigenständigkeit bewiesen haben und den Menschen hinter sich gelassen haben, kann der Ausblick auf mögliche externe Kinder durchaus als eine optimistische Hoffnung betrachtet werden, denn sie zerstören keineswegs Zarathustras Konzept der Individualität; schließlich begegnen sie ihm, sofern sie die Verwandlung vollzogen haben, mit ihrer ganz eigenen, individuellen Setzung der Existenz. Zarathustra darf lediglich nicht eine exakte Vermittlung seiner inhaltlichen Lehre erwarten, dann nämlich wäre er gänzlich gescheitert. So aber verfehlt er zwar eine auf Totalität angelegte Vermittlung seiner Lehre, gewinnt aber die Möglichkeit, emanzipierten Individuen zu begegnen. Genau deshalb begibt er sich auf die Ebene des Dionysischen, weil es ihm nicht primär darum gehen kann, eine rationale, inhaltliche Lehre zu vermit-

7 Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 128.

8 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 408.

teln. Wie der Einzelne auf dieser Ebene das Empfangene versteht und interpretiert, liegt bei diesem ganz alleine und ist nicht mehr in Zarathustras Händen.

Hinsichtlich des Wiederkunftsgedanken, den Niemeyer an dieser Stelle mit einer Zeitlosigkeit und Vollkommenheit verknüpft, ist in Niemeyers Gedanken eine weitere Stelle interessant. Bzgl. der *höheren Menschen* stellt Niemeyer nämlich fest, dass diese insoweit für Zarathustra nicht mehr als Gegenstand von dessen Sendungsbewusstseins in Betracht kämen; und auch nicht mehr als Wesen, an deren *ewiger Wiederkehr* Zarathustra ein Interesse habe.⁹ Hier zeigt sich, dass es Zarathustras Perspektive, Zarathustras Entscheidung ist. Damit wäre es theoretisch für die *höheren Menschen* nicht unmöglich, Teil der *ewigen Wiederkehr* zu sein. Setzt man dieses Konstrukt als real, so hätten alle Menschen die Möglichkeit, daran zu partizipieren; wenn ohnehin alles wiederkehrt, dann kehren auch die *höheren Menschen* wieder. Zarathustra kümmert dies jedoch nicht mehr, es ist ihm einerlei, weil er bemerkt hat, dass diese *höheren Menschen* nicht den Schritt in die Unabhängigkeit haben gehen können.

Niemeyer beschreibt diese Variante des Wiederkunftsgedankens, nämlich dass alles, auch der müde Mensch, wiederkehre, als seine erschreckende, deprimierende Variante, die bereits in *Der Genesende* anklingt.¹⁰ So will er den Wiederkunftsgedanken jedoch nicht verstanden wissen, da dann jeder folgende Teil des Werkes eine schlichte Kopie der vorangestellten wäre;¹¹ einen Punkt, den unter anderem auch Pieper so einschätzt, da sie für die Interpretation des Textes primär den ersten Teil als gewinnbringend erachtet.¹² Aus diesem Grunde jedoch den Wiederkunftsgedanken mit wahrer Zeitlosigkeit und Vollkommenheit zu verbinden, ist meines Erachtens schwierig. Es geht hierbei weniger um die Zeitlosigkeit, denn wenn wir eine *ewige Wiederkehr* annehmen, so befinden wir uns inmitten der Ewigkeit und damit zugleich auch in einer Zeitlosigkeit. Die Vollkommenheit, also die Perfektion, scheint hingegen allenfalls als utopisches Ziel zu behaupten zu sein. Wobei die *ewige Wiederkunft* selbst durchaus eine Vollkommenheit in sich tragen kann, aber eben nicht jene, die sich in ihr bewegen. Diesbezüglich sei auf die Unterscheidung zwischen *das Gleiche* und *dasselbe* verwiesen; auch in der *Wiederkunft* kann sich eine Veränderung zeigen, die zur Vollkommenheit strebt, diese allerdings nicht erreichen kann. Denn dann käme es zum Stillstand, das Werden bräche in diesem Moment ab, wodurch der Tod sich manifestierte. Mit diesem Verständnis bleibt also auch den *höheren Menschen*, an deren Wiederkehr Zarathustra selbst zwar kein Interesse mehr hat, die Möglichkeit, sich immer wieder zu wandeln. Ob sie fähig sind, diese Chance wahrzunehmen, liegt nur in deren Macht, nicht in Zarathustras Händen.

Die Rede Zarathustras setzt am Tag nach dem Eselsfest ein; ein Erzähler lässt den Leser wissen, dass Zarathustra des Morgens aber nach dieser Nacht von seinem Lager aufgesprungen sei, sich seine Lenden gürtete und aus seiner Höhle herausgekommen sei, »glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt.«¹³ Bis

9 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 127.

10 Vgl. hierzu Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 274.

11 Vgl. Niemeyer, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 126.

12 Vgl. zu dieser Äußerung abermals Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 11.

13 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 405.

hier hin spannt sich auch der Bogen aus dem ersten Teil der *Vorrede*, in welcher der Sonnenvergleich erstmals und einleitend zu lesen ist. Jedoch erkennen wir einen entscheidenden Unterschied zum Beginn. Anfangs beschreibt Zarathustra die Situation der Sonne noch als solche, dass diese jemanden bräuchte, der ihr den Überfluss abnehme, damit sie dessen nicht überdrüssig werde; er behauptet also, die Sonne schein für jemanden, in diesem Falle für Zarathustra und seine Tiere. Da er sich selbst mit eben dieser abhängigen Sonne vergleicht, gilt diese Abhängigkeit vom Anderen auch für Zarathustra.¹⁴ In *Das Zeichen* erfährt der Leser jedoch, dass Zarathustra nicht mehr nach den Anderen strebt, sondern nach seinem Werke trachtet.¹⁵

Bereits im Quartheft Z II 8 notiert Nietzsche: »Also stand Zarathustra auf wie eine Morgensonne, die aus den Bergen kommt: stark und glühend schreitet er daher — hin zum großen Mittag, nach dem sein Wille begehrte, und hinab zu seinem Untergange.«¹⁶ Vom Untergang ist jedoch im gedruckten Text an dieser Stelle nicht mehr explizit die Rede, allerdings wäre es nicht der erste Untergang, den Zarathustra antritt. Da er sich jetzt selbst primär auf sich konzentrieren möchte, den Anderen zunächst außen vorlässt, weil dieser auf sich selbst gestellt den eigenen Weg finden muss, ist er abermals bis zu einem gewissen Grad untergegangen, um in einer verwandelten Form seiner selbst seine Existenz fortzuschreiben. Folglich ist der Untergang, wenn auch nicht mehr direkt benannt, auch im gedruckten Text noch präsent. Verstärkt hat sich die Kraft der Sonne zum Drucktext hin allerdings sichtlich, fügt Nietzsche hier doch das Adjektiv *dunkel* an, um die Berge genauer zu beschreiben. Eine Sonne, die sich aus den dunklen Bergen erhebt, wirkt weit mächtiger als eine, die lediglich aus den Bergen kommt. Der Gegensatz des hellen Sonnenlichts zur Dunkelheit der Berge wird auf diese Weise deutlicher hervorgehoben, das Strahlen der Sonne wird plastischer, sichtbarer. Dafür ist im gedruckten Text der Mittag sowie der begehrende Wille Zarathustras zunächst eliminiert; dass er jedoch auf sein eigenes Ziel zu schreitet, sein Trachten auf sich selbst, nämlich sein Werk, ausgerichtet, zeigt sich im weiteren Textverlauf. Sein Wille richtet sich fortan auf sich selbst, auf das eigene Schaffen. Er selbst ist es, der den *großen Mittag* für sich schaffen kann.

Der gedruckte Text fährt nun fort mit einem von Zarathustra selbst gekennzeichneten Zitat: Zarathustra bezieht sich auf seine Rede an die Sonne und erinnert sich, wie er sie einstmals angesprochen hatte, ihr unterstellt hatte, ihr Glück sei nichts, wenn sie nicht die hätte, welche ihr das Glück abgenommen hätten.¹⁷ Er aktualisiert dieses Zitat mit folgenden Worten: »Und wenn sie in ihren Kammern blieben, während du schon wach bist und kommst und schenkst und austheilst: wie würde darob deine stolze Scham zürnen!«¹⁸ Damit beschreibt er seine eigene gegenwärtige Situation, dies lässt sich so gleich aus der folgenden Sequenz schließen: »Wohlan! sie schlafen noch, diese höheren

14 Vgl. ebd., S. 11.

15 Vgl. ebd., S. 405.

16 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Winter 1884–85 31 [20]* (KSA 11), S. 365.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 628 und das Quartheft Z II 8, S. 39.

17 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 405.

18 Ebd., S. 405.

Menschen, während ich wach bin: das sind nicht meine rechten Gefährten! Nicht auf sie warte ich hier in meinen Bergen.«¹⁹ Daraus lässt sich schließen, dass Zarathustra nicht nur die Sonne meint, wenn er sie fragt, wie in einer solchen Situation dann ihre stolze Scham zürnte, sondern diese Frage auch sich selbst stellt. Denn er befindet sich genau in einer solchen Situation: Er *scheint* bereits, ist wach, schenkt und teilt aus, aber seine Gäste der Nacht schlafen noch immer einen langen Schlaf. Insofern ist das Zürnen mit Zarathustra verknüpft, doch ist Zarathustra nicht nachtragend oder gekränkt; er konstatiert zunächst einmal und zieht seine Konsequenz aus seiner Bestandsaufnahme: Dies sind also nicht die Menschen, auf die er wartet. Und auf diese Einsicht folgt Zarathustras Streben nach seinem Werke: »Zu meinem Werke will ich, zu meinem Tage: aber sie verstehen nicht, was die Zeichen meines Morgens sind, mein Schritt — ist für sie kein Weckruf.«²⁰ Er betont erneut, dass die *höheren Menschen* nicht jene sein können, nach denen er sucht, da sie über seinen Schritt hinaus schlafen und nicht die Zeichen des Morgens Zarathustras wahrnehmen; wie sollten sie dann, wenn sie schon den Morgen verschlafen, Zarathustras *Tagwerk* begreifen können?

Abermals erwähnt er ihren Schlaf: »Sie schlafen noch in meiner Höhle, ihr Traum kät noch an meinen Mitternächten. Das Ohr, das nach mir horcht, — das gehorchende Ohr fehlt in ihren Gliedern.«²¹ Wenn die *höheren Menschen* noch immer mit den Mitternächten Zarathustras beschäftigt sind, sind sie nicht mit ihm den Schritt in den Tag gegangen. Schwierig wird es wieder mit der Wendung *gehorschen*. Wäre es so, dass Zarathustra einen Gehorsam erwartete, so wäre er mit seiner Lehre just im Moment dieser Forderung gescheitert: Gehorsam bedeutet, die Individualität und den eigenen Willen einem Anderen unterzuordnen. Anders sieht es damit aus, wenn es nur darum ginge, nach Zarathustra zu horchen, ihm zu lauschen, um durch dessen Inspiration den eigenen Weg zu finden. Zarathustra offenbart an dieser Stelle wieder, dass auch er nicht genau weiß, wie er seine Lehre, seine Weisheit kommunizieren muss, um sie dem Anderen vermitteln zu können, ohne zugleich das, was er zu vermitteln gedenkt, zu zerschlagen. Wohl auch deshalb zieht er sich von den Anderen zurück und besinnt sich auf sich selbst. Allerdings darf auch nicht übersehen werden, dass sein Werk, zu dem er jetzt strebt, sich wieder an ein Außen richtet. Wir lesen Zarathustras Geschichte in der Schriftlichkeit; Zarathustra selbst allerdings tritt nicht als Schreibender auf, sondern als Redender. Insofern könnte entgegengehalten werden, dass Zarathustras Werk, welches sich auf die Mündlichkeit stützt, der Vergänglichkeit unterworfen ist und sich, sobald die aktuellen Zuhörer nicht mehr vorhanden sind, gar nicht mehr an ein Außen richten kann, da kein Empfänger gegenwärtig ist. Trotzdem handelt es sich bei Zarathustra, dies wird im Titel deutlich gesetzt, um *ein Buch für Alle und Keinen*. Dieser Aspekt der Schriftlichkeit zieht sich in Zarathustras Reden hinein. Folglich entzieht sich die Figur Zarathustra doch wieder nicht gänzlich dem Anderen, da ihr Autor Nietzsche die Reden Zarathustras schriftlich verfasste. Hierbei sieht der Leser sich mit der *esoterischen* und der *exoterischen* Seite Nietzsches konfrontiert: *Esoterisch* ist Zarathustras Mündlichkeit, die bedeutet, dass er hier gänzlich *für-sich-seiend* in seiner Existenz verharren möchte, nach dem eigenen Werke

19 Ebd., S. 405.

20 Ebd., S. 405.

21 Ebd., S. 405.

zu trachten gedenkt, welches er keinem Anderen offenbart. *Exoterisch* wiederum ist die für den Leser greifbare Form; es hat eine Entäußerung an ein Außen stattgefunden, Zarathustras Worte sind für den Anderen nachzulesen. Der Untertitel deutet dieses Oszillieren zwischen *esoterisch* und *exoterisch* ebenso an, wie Zarathustras Konflikt, der am Ende noch nicht entschieden ist, nämlich ob es gelungen ist bzw. gelingen kann, auch den Anderen zu erreichen.

Sowohl im Handexemplar als auch in der Großoktav-Ausgabe schließt sich, wie Colli und Montinari in ihrem Kommentar in der *Kritischen Studienausgabe* darlegen, an die Mitternächte noch an: »trinkt noch an meinen trunkenen Liedern«,²² womit ihre Abhängigkeit von Zarathustra und dessen Lehre nochmals deutlich hervorgehoben wird. Sie konsumieren seine trunkenen Lieder, sie konsumieren Zarathustra; verstehen können sie ihn jedoch nicht.

All dies, so lässt der Erzähler nun nach den schließenden Anführungszeichen, welche sich zuvor in der sechsten Zeile vor *Du grosses Gestirn* öffnete, habe Zarathustra zu seinem Herzen gesprochen, und zwar als die Sonne aufgegangen sei.²³ Die Wendung an sein Herz deutet darauf hin, dass Zarathustra sich auf sich selbst bezieht, mit sich selbst im Gespräch ist und der Andere außen vor bleibt. Er hat hier weniger die Sonne als Ansprechpartner im Sinn, zwar personalisiert er sie wieder, indem er sich selbst aus der *Vorrede* zitiert, doch lenkt er recht bald den Blick auf sich und seine Situation. Er fasst den Beschluss eines neuen Ziels, nämlich zu seinem Werk zu streben. Hier wird der Bezug auf sich selbst greifbarer als noch in der *Vorrede*, spricht er dort noch von der Sehnsucht nach den Händen, die sich nach ihm ausstrecken. Er wendet sich nun nach innen, beschäftigt sich mit der eigenen Existenz, nicht länger mit der Anderer. Auch das Auftauchen seiner Tiere, das er in wörtlicher Rede kommentiert, weist auf diese Wendung nach innen hin, seine Tiere sind nämlich zur internen Sphäre Zarathustras zu zählen: »Mein Adler ist wach und ehrt gleich mir die Sonne. Mit Adlers-Klauen greift er nach dem neuen Lichte. Ihr seid meine rechten Tiere; ich liebe euch. / Aber noch fehlen mir meine rechten Menschen!«²⁴ Nach diesen Worten schließt die wörtliche Rede Zarathustras, auf welche dann ein Gedankenstrich folgt. Der weitere Text setzt sich erst nach einer Leerzeile fort, und zwar mit dem Phraseologismus *Also sprach Zarathustra*. Diesem vertrauten Phraseologismus wiederum folgt auf ein grenzziehendes Semikolon das eintreffende Zeichen, welches sich vor Zarathustras ereignet.

Zarathustras Worte, in welchen er sich zu der Liebe zu seinen Tieren bekennt, enthalten erneut ein noch-Nicht, d. h. der Andere als selbstbestimmtes Individuum ist nicht ausgeschlossen, schließlich sagt Zarathustra, dass ihm die rechten Menschen *noch* fehlten. Wir sehen ein weiteres Mal Zarathustras Hoffnung darauf, dass es zukünftige Andere geben kann, nicht zwangsläufig muss, die in der Lage sind, ihn zu verstehen. Zwar wird sich sein Herz nach dem Zeichen nochmals verwandeln,²⁵ doch bedeutet diese Verwandlung nicht zugleich, dass er seinen Glauben daran, es könnte andere Menschen wie ihn geben, welche den eigenen Weg zum *Übermenschen* versuchen, aufgibt. Ihr Kommen

22 Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 344.

23 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 405.

24 Ebd., S. 406.

25 Vgl. ebd., S. 406.

allerdings, ihre Entwicklung, ihr Weg – all das liegt nicht mehr in Zarathustras Händen, er muss jene, die möglicherweise zu seinen Kindern werden können, sich selbst überlassen und sich stattdessen mit sich selbst und seinem Werke befassen, um seinen eigenen Weg, auf welchem ihm niemand folgen darf, sofern er nicht zum Imitator werden will, zu gehen.

Das Zeichen, das kommt, manifestiert sich zunächst in unzähligen Vögeln, die Zarathustra umschwärmen; die fliegenden Wesen gesellen sich zu Zarathustra, der bereits im ersten Teil in der Rede *Vom Lesen und Schreiben* offenbart, dass er selbst fliegen gelernt habe.²⁶ Aufgrund des großen Geschwirrs der Flügel und Gedränges um sein Haupt schließt Zarathustra seine Augen.²⁷ Mit dem Schließen der Augen unterbricht er auch den Blick nach außen, er konzentriert sich auf sich selbst. Dieses Schließen der Augen darf nicht mit dem Blinzeln der Menschen verwechselt werden, welche immer wieder die Augen kurz schließen und wieder öffnen, ohne sich ganz auf eine Seite zu konzentrieren. Beim Blinzeln entziehen sich die Menschen der äußeren Sphäre, ohne den Blick intensiv auf sich zu richten; sie entziehen sich also gleichsam auch der internen Sphäre und verharren somit in einer oberflächlichen Existenz, die sich nicht traut, etwas mit wachen Augen zu betrachten.

Zarathustra hingegen kehrt an dieser Stelle in sich ein, er setzt sich mit sich selbst auseinander; im Text heißt es weiter: »Und wahrlich, einer Wolke gleich fiel es über ihn her, einer Wolke von Pfeilen gleich, welche sich über einen neuen Feind ausschüttet. Aber siehe, hier war es eine Wolke der Liebe, und über einen neuen Freund.«²⁸ Zunächst einmal ist wieder die Nähe zwischen Feind und Freund zu erkennen, zwar wird der erste Vergleich mit dem Folgesatz insofern berichtigt, als es sich hier nicht um einen Feind, sondern eben um einen Freund und eine Wolke der Liebe handelt, dennoch sind damit die beiden miteinander verbundenen Gegensätze, die sich eben nach Zarathustras Ausführungen nicht nur aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit bedingen, präsent. Zudem erscheint eine Wolke, ein Wort, das dem Leser aus der Gewitterwolke, welcher der Blitz, der *Übermensch*, entspringen kann, vertraut ist. Die Wolke ist nicht als eine solche Gewitterwolke charakterisiert, doch ist sie einer Wolke von Pfeilen gleich; und wenn an die *Sprüche und Pfeile* in Nietzsches Werk gedacht wird, trägt auch der Pfeil eine tiefere Bedeutung. Er ist mit den Sprüchen verknüpft, die wiederum dazu dienen, dem Anderen etwas zu kommunizieren. Allerdings nicht in einer Eindeutigkeit eines sachlichen Arguments, sondern in der chiffrierten Erscheinung der Sprüche. Pfeile sind also immer auch eine Herausforderung. Und so mag das, was sich über Zarathustra ausschüttet zu verstehen sein: Es ist zwar eine Wolke der Liebe, Zarathustra wird als Freund bezeichnet, doch sind es Pfeile, Sprüche, die sich über ihn ergießen, welche ihn treffen und entschlüsselt werden müssen; und welche, denkt man an den Pfeil der Sehnsucht, ein Verlangen zu stillen vermögen.

Zarathustra denkt in diesem Moment über das ihm gerade Geschehende nach; er denkt in seinem erstaunten Herzen, während er sich auf einem Stein neben dem Höhlenaus-

26 Vgl. ebd., S. 49–50.

27 Vgl. ebd., S. 406.

28 Ebd., S. 406.

gang niederlässt.²⁹ In dieser Position versucht er sich, indem er mit den Händen um und über sich greift, sich der zärtlichen Vögel zu erwehren, doch ihm widerfährt in jenem Augenblick etwas viel Seltsameres, so ist zu lesen; er greift während dieses Versuchs ganz unvermerkt in ein dichtes warmes Haar-Gezottel und hört gleichzeitig ein erschallendes Gebrüll, das näher charakterisiert wird als sanftes langes Löwen-Brüllen.³⁰ Just auf dieses Brüllen spricht Zarathustra die Worte *Das Zeichen kommt* aus, welche in der wörtlichen Rede und im gesperrten Druck erscheinen. Auf diese ausgesprochenen Worte Zarathustras erfolgt die Information, dass sich sein Herz verwandelt.³¹ Hier findet eine Zäsur statt, und zwar mit der Verwandlung des Herzens. Zarathustra wird später noch über seine letzte Sünde nachzudenken haben, doch bereits an diesem Punkt hat er sich dem Löwen zugewandt und von den *höheren Menschen* endgültig entfernt, ohne sich jedoch grundsätzlich vom Anderen abzuwenden. Er hört an diesem Punkt auf, aktiver Lehrer zu sein. Sein Handeln ist ab dieser Verwandlung auf sich selbst gerichtet, und zwar auf den Versuch, sich selbst zu überwinden.

So ist es auch der Löwe, den er nach dieser Verwandlung seines Herzens vor sich liegen sieht, sobald es wieder hell um ihn wird. Beschrieben wird der Löwe als *mächtiges Gethier*, welches zu seinen Füßen liege, sein Haupt an seine Knie schmiege und vor Liebe nicht von ihm lassen wolle.³² Verglichen wird sein Verhalten gar mit dem eines Hundes, der seinen alten Herrn wiedergefunden habe. Ebenfalls wird von den Tauben ausgesagt, dass sie in ihrer Liebe nicht minder eifrig gewesen seien; außerdem ist das Lachen seitens des Löwen in dieser Szenerie präsent: »[...] und jedes Mal, wenn eine Taube über die Nase des Löwen huschte, schüttelte der Löwe das Haupt und wunderte sich und lachte dazu.«³³

Den Löwen selbst hat Zarathustra bzw. Nietzsche durch das Halten bzw. Verfassen der Reden *Von den drei Verwandlungen* mit einer spezifischen Bedeutung angereichert – wobei der Löwe selbst in sowohl in der Literatur als auch in der Realgeschichte ein Tier mit symbolischem Charakter ist; von Platon bis Blumenberg und über diesen hinaus. So liegen also auch Zarathustras Löwen nicht bloß die eigenen Implikationen zugrunde, sondern durchaus die Zuschreibungen, welche der Löwe außerhalb des Nietzsche Kontextes erfahren hat. Die Taube wiederum ist ebenfalls außerhalb des Zarathustra-Kontextes ein symbolträchtiges Tier. Die Taube strotzt weniger als der Löwe vor Stärke und Kraft, sie gilt aber als Verkünderin einer frohen Botschaft, bringt sie doch den Olivenzweig zurück zur Arche und lässt die Menschen rund um Noah so wissen, dass sie alsbald wieder auf Land stoßen werden. Sie überbringt, deutet man die Sintflut als eine Kriegserklärung Gottes gegen die Menschen, nicht zuletzt auch eine Friedensbotschaft. Überdies wird sie im biblischen Kontext auch mit dem Geist Gottes in Verbindung gebracht.³⁴ Auch außerhalb des biblischen Kontextes ist die Taube ein Tier, welches in göttliche Sphären tendiert. Im Zarathustra-Kontext darf der Gottesbezug der Taube jedoch nicht überbewertet werden; zwar hat Zarathustra den Tod Gottes nicht selbst postu-

29 Vgl. ebd., S. 406.

30 Vgl. ebd., S. 406.

31 Vgl. ebd., S. 406.

32 Vgl. ebd., S. 406.

33 Ebd., S. 406.

34 Vgl. hierzu auch *Taube* in Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch*, S. 996 sowie Markus 1,10.

liert – dies war der *tolle Mensch* auf dem Markt –, er hat die Botschaft allerdings weiterverbreitet und tritt selbst nicht als jemand auf, der über sich eine Göttlichkeit gesetzt sehen möchte. Es bleibt ihre Symbolkraft für den Frieden; das Zeichen, welches sich vor Zarathustra auftut, kündigt für ihn auch von einer gewissen Harmonie, und zwar von einer, die sich auf ihn selbst bezieht. Er beginnt, sich mit sich anzufreunden, sich auf sich zu konzentrieren und der Löwe, der sich ebenfalls ihm gegenüber äußerst friedlich, geradezu handzahn zeigt, erscheint als erstes Indiz seiner eigenen Verwandlung des Geistes. Wobei der zahm wirkende Löwe seine Wildheit keineswegs abgelegt hat: Dies ist ein Stück später zu erkennen, wenn es heißt:

»Als sie [die *höheren Menschen*, M. B.] aber zur Thür der Höhle gelangten, und das Geräusch ihrer Schritte ihnen voranlief, da stutzte der Löwe gewaltig, kehrte sich mit Einem Male von Zarathustra ab und sprang, wild brüllend, auf die Höhle los; die höheren Menschen aber, als sie ihn brüllen hörten, schrien alle auf, wie mit einem Munde, und flohen zurück und waren im Nu verschwunden.«³⁵

Der Löwe verhält sich lediglich Zarathustra gegenüber anders, wohl auch deshalb, weil er als ein Teil Zarathustras verstanden werden muss, wird die Verwandlung des Geistes bedacht. Ebenso wie das Kind sich auf Zarathustra selbst bezieht und nicht bloß auf eine externe Erscheinung von möglichen Anderen, die Zarathustra verstehen gelernt haben. Folglich meint Zarathustra mit den an den lachenden, von Tauben gekitzelten Löwen gerichteten Worten auch sich selbst: »Zu dem Allen sprach Zarathustra nur Ein Wort: ›meine Kinder sind nahe, meine Kinder‹ —, dann wurde er ganz stumm. Sein Herz aber war gelöst, und aus seinen Augen tropften Thränen herab und fielen auf seine Hände.«³⁶ Das eine Wort, das Zarathustra zu all dem sprach, besteht aus mehreren Wörtern und enthält die bereits viel besprochenen Kinder. Auffallend hierbei ist die Verwendung des Plurals. Ginge es nur um die eigene Verwandlung des Geistes, so wäre zu erwarten, dass Zarathustra im Singular von *Kind* spräche. Da er dies jedoch nicht tut, ist die externe Sphäre nicht gänzlich ausgeschlossen, wobei durchaus zuzustimmen ist, dass Zarathustra nicht mehr primär auf das Gelingen seines Kommunikationsversuchs und das Erreichen des Anderen baut. Er beginnt in dieser Rede zu realisieren, was er schon lange ahnt: Es ist er selbst, den er zu vervollkommen hat, obwohl die Vollkommenheit stets ein fernes Ziel darstellen wird. Seine Hoffnung allerdings, die darin besteht, auch andere Menschen könnten durch sein Beispiel inspiriert worden sein, gibt er nicht auf. Er macht sich allerdings nicht mehr abhängig von diesem Anderen. Und so verstummt er nach dieser Ankündigung der nahenden Kinder, während sein Herz gelöst ist: Es wird frei, schwerelos und es sind keine Tränen der Traurigkeit, die in seine Hände tropfen. Dass ausgerechnet seine Hände die eigenen Tränen auffangen, stellt in diesem Zusammenhang eine Verbindung zu den Händen des Anderen her, die er zu Beginn in der *Vorrede* noch glaubt, zu brauchen, und zwar als solche, die sich nach ihm ausstrecken. Jetzt ist er es selbst, der mit seinen eigenen Händen die eigenen Tränen, die eigene Emotion hält: »Und er achtete keines Dings mehr und sass da, unbeweglich und ohne

35 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 407.

36 Ebd., S. 406–407.

dass er sich noch gegen die Thiere wehrte.«³⁷ Wir erleben in diesem Moment ein Ankommen Zarathustras; dieses Ankommen darf nicht mit einem endgültigen Ankommen verwechselt werden. Er hat einen nicht unerheblichen Teil seines Weges für sich bewältigt und wendet sich jetzt einem anders ausgerichteten Streben hin; ein Ende seiner eigenen Entwicklung ist damit nicht eingeleitet. Die Tauben, die auf und ab fliegen, setzen sich zu ihm auf die Schultern und beginnen, sein weißes Haar zu liebkosen, wobei sie, so heißt es im Text, nicht müde wurden mit Zärtlichkeit und Frohlocken.³⁸ Dabei weist diese Szene nicht nur die Zärtlichkeit der Tauben und deren frohe Botschaft aus, sondern auch Zarathustras Alter: Das weiße Haar wird liebkost, Zarathustra ist nicht nur ergraut, er ist weiß geworden, eine Haarfarbe, die auf ein sehr hohes Alter deutet. Allerdings spielt diese Farbe auch mit der Weisheit selbst, die ihm hier zugeschrieben wird.

Neben Zarathustras eigenen Händen, in welche die Tränen tropfen, nimmt sich auch der Löwe dieser an: »Der starke Löwe aber leckte immer die Thränen, welche auf die Hände Zarathustra's herabfielen und brüllte und brummte schüchtern dazu. Also treiben es diese Thiere. —«³⁹ Hierbei handelt es sich nicht um einen von Zarathustra getrennten Anderen, sondern der Löwe gehört zu Zarathustra selbst, ist ein Teil von ihm. Ebenso wie seine übrigen Tiere, die dem Leser bereits seit Beginn bekannt sind, sind auch Löwe und Tauben der internen Sphäre Zarathustras zuzuordnen. Im Quartheft Z II 8 findet sich zu dieser Szenerie auch ein Vermerk über den Adler Zarathustras, dort ist zu lesen: »Der Löwe aber leckte die Thränen, welche auf die Hände Zarathustras niedertropften. Sein Herz war im Innersten bewegt und umgewendet, aber er sprach kein Wort. Man sagt aber, daß der Adler, eifersüchtig, dem Treiben des Löwen zugeschaut habe usw. [...]«⁴⁰ Von der Eifersucht des Adlers ist im gedruckten Text nichts mehr zu lesen; der Adler tritt in diesem Moment überhaupt nicht im Text zum Vorschein. So hat Nietzsche also auch die Rivalität unter Zarathustras Tieren eliminiert; der harmonische Moment, den die Tauben einleiten, kann also eine Weile weiterbestehen und die Tiere selbst kämpfen nicht um die Vorherrschaft unter den von Zarathustra Geliebten. Jedoch muss auch bedacht werden, dass die Eifersucht, die dem Adler wohl in der früheren Notiz noch zuzuschreiben ist, für Nietzsche selbst keine negativ besetzte Eifersucht darstellt. Hierfür sei ein weiteres Mal kurz auf *Zur Genealogie der Moral* verwiesen und die Eifersucht *inter pares*, welche Nietzsche unter den *Aristokraten* als kreative, anspornende Kraft setzt.⁴¹ Ob man Eifersucht im Sinne Nietzsches als motivierenden Antrieb betrachten mag, oder ob man sie eher als zerstörerische, giftige Kraft begreifen möchte (letzteres wäre in Nietzsches Augen wohl die Eifersucht unter den *Sklavenmenschen*), spielt für den Drucktext allerdings keine Rolle mehr, da die Eifersucht nicht mehr genannt wird. Der Kampf und die Auseinandersetzung *inter pares* sollen an dieser Stelle offenbar nicht betont werden,

37 Ebd., S. 407.

38 Vgl. ebd., S. 407.

39 Ebd., S. 407.

40 Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Winter 1884–85 31 [21]* (KSA 11), S. 366.

Vgl. ebenfalls Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885* (KGW VII/4/2), S. 628 und das Quartheft Z II 8, S. 39.

41 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 274.

was nicht heißt, dass diese nicht auch unter Zarathustras Tieren, d. h. auch in Zarathustra selbst, toben würde.

Nach dieser idyllisch, beinahe kitschig anmutenden Szenerie erfährt der Leser etwas über die Dauer dieses Augenblicks: »Diess Alles dauerte eine lange Zeit, oder eine kurze Zeit: denn, recht gesprochen, giebt es für dergleichen Dinge auf Erden keine Zeit —.«⁴² Zarathustras Verwandlung des Herzens, das Nahen seiner Kinder, die Liebkosungen der Tauben und des Löwen; all das findet in einer Zeitlosigkeit statt. Die Frage, die sich stellt, ist: Ob es überhaupt hat in dieser Gestalt stattfinden können, denn das gesperrt gedruckte Wort *keine* könnte auch eine weitere Lesart bedeuten; nämlich es existiere überhaupt keine Zeit auf Erden, in welcher sich derartige Ereignisse abspielen könnten. Wäre dies dann alles etwas, das sich in Zarathustras Gedanken gezeigt hat? Ist er der Realität in diesem Moment entrückt? Dieser Lesart widersprechen die *höheren Menschen*, welche auf die Worte des Erzählers auftreten. Doch gänzlich verloren geht diese Lesart damit nicht. Auf der Erde gibt es keine Zeit, in der sich das, was Zarathustra soeben erlebte, messen kann. Und wenn es keine Zeit für so etwas gibt, es sich nicht zeitigen kann, muss gefragt werden, ob es sich überhaupt ereignen kann, existieren wir doch sowohl in der Zeitlichkeit als auch im Raum. Wir können uns nicht außerhalb der Zeit setzen, wir sind ihr zudem unterworfen: Ihr Fortschreiten führt unausweichlich zu unserem Verfall, unserem Tod. Selbst wenn wir uns als Augenblickswesen verstehen, die stets im Hier und Jetzt existieren und nicht im Davor und Danach, denn das Davor ist nicht mehr und das Danach ist noch nicht, so müssen wir uns dennoch damit abfinden, dass sich irgendwann der Augenblick auf der Zeitlinie ereignen wird, der uns das Leben kostet. Deshalb jedoch in eine nihilistische Klage zu verfallen, wäre verfehlt, denn – darauf basiert auch die Haltung sowohl der Figur Zarathustra als auch die Haltung ihres Autors Nietzsche – gerade dies lässt die lebendigen Augenblicke einer individuellen Existenz umso kostbarer werden. Dies ist hier aber nicht der springende Punkt; es geht bei der Frage nach dem Löwen, den Tauben und der sich ereignenden Szenerie rund um diese Tiere samt Zarathustra darum, ob sich etwas, für das es keine Zeit gibt, in dieser Weise ereignet hat. Reicht es nun aus, dass die *höheren Menschen* anschließend erscheinen und aufgrund des Löwen verschwinden? Einerseits, da die *höheren Menschen* als externe Entitäten auftreten, kann daraus geschlossen werden, dass der Löwe wirklich mit Zarathustra und den Tauben vor der Höhle ruht. Andererseits wäre auch zu denken an die Verwandlung des Geistes in der Figur Zarathustra, d. h. Zarathustra ist zum Löwen geworden, er vertreibt somit selbst seine Gäste der vergangenen Nacht. Es ist durchaus möglich, dass es sich bei dem Zeichen, den Tauben und dem Löwen um ein inneres Ereignis für Zarathustra handelt und es deshalb auf Erden keine Zeit dafür gibt.

Doch auch ein solch inneres Ereignis hat eine Verweildauer: Wir erkennen die Endlichkeit hierbei daran, dass die *höheren Menschen* nun doch aus der Höhle kommen, folglich ließe sich die Dauer des Ereignisses durchaus erfahren. Es geht bei dem Entzug aus der Zeit nicht darum, das Ereignis gänzlich aus der Chronologie zu entfernen und es als nicht zu bestimmendes Unzeitliches zu etablieren, sondern vielmehr scheint hier eine Rolle zu spielen, wie sich die Ewigkeit des Augenblicks in eben jenem Augenblick anfühlen kann. Während Zarathustra das Zeichen empfängt, ist er ewig; es kann nicht ausge-

42 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 407.

sagt werden, ob er lange oder nur kurz mit den Tauben und dem Löwen auf diese Weise interagierte, obwohl sich im Anschluss seine Gäste zeigen. Für das Geschehen selbst steht in dem Moment, in welchem es sich ereignet, kein Zeitmaß zur Verfügung; hierbei ist es unerheblich, ob wir diese Szene in der inneren Gedankensphäre Zarathustras verorten oder ob wir annehmen, Zarathustra treffe hier auf konkrete Tauben und einen realen Löwen. Eines weißt diese Zeitlosigkeit allerdings aus: Sie bezieht sich auf die Intensität des Erlebens Zarathustras. Für Zarathustra ist das Zeichen allem Irdischen entzogen, es verwandelt ihn und lässt in seinen weiteren Weg in veränderter Weise beschreiten.

In dieser Zeit sind auch die *höheren Menschen* erwacht, welche sich entschlossen haben, nachdem sie Zarathustra nach ihrem Erwachen nicht in der Höhle vorgefunden haben, sich zu einem Zug zu formieren, um Zarathustra draußen den Morgengruß darzubieten.⁴³ Wenn es heißt: »denn sie hatten gefunden, als sie erwachten, dass er schon nicht mehr unter ihnen weilte«,⁴⁴ dann ist nicht lediglich die örtliche Differenz zwischen den *höheren Menschen* und Zarathustra bezeichnet. Die *höheren Menschen* mögen zwar bloß diese ausmachen können, doch ist die Kluft zwischen ihnen und Zarathustra bereits wesentlich größer geworden. Sie bekommen daher auch Angst vor dem Gebrüll des Löwen, als dieser auf sie zu springt. Wie beim Notschrei, der Zarathustra schien, als käme er von einer Person, obwohl es der Schrei von vielen war, schreien sie auch jetzt alle wie aus einem Mund auf. Damit wird unterstrichen, wie sehr sie sich doch gleichen und wie wenig sie ihre eigene individuelle Haltung und Ausdrucksweise entwickelt haben. Ihre Furcht vor dem brüllenden Löwen mag einerseits zwar verständlich sein; denn angesichts einer wilden Raubkatze hätten wohl die meisten Menschen Angst, doch im Zusammenhang mit Zarathustra kommt dem Löwen nicht nur die Rolle der brüllenden Raubkatze zu. Wären die *höheren Menschen* wie Zarathustra in der Lage, die Verwandlung des eigenen Geistes zu vollziehen, so wäre der Löwe für sie keine Bedrohung mehr, kein Quell der Angst. Sie könnten in ihm die nahenden Kinder erblicken und er säße friedfertig bei ihnen. Vielleicht gerieten sie ebenso wie der fiktive Blumenberg Sibylle Lewitscharoffs in den Bann des Löwen, der diesen unvermittelt und mit einer Selbstverständlichkeit, die die Skurrilität der Situation noch zu steigern vermag, zu Beginn des Romans *Blumenberg* in dessen Arbeitszimmer überrascht, und zwar »mit der einzigartigen Kraft begabt, da zu sein.«⁴⁵ Dies ist ihnen allerdings fremd und so fliehen sie nicht nur, sie verschwinden. *Fliehen* enthält immer noch eine Richtung auf irgendetwas hin oder zu. Das *Verschwinden* hingegen enthält den Aspekt der Auflösung. Ein Zauberer lässt Dinge verschwinden; dem Wort haftet eine gewisse Magie, etwas Unerklärliches an. Dies kann durch Ergänzungen zwar erklärt werden, hier allerdings ist das Verschwinden der *höheren Menschen* das letzte, was der Leser über ihre Anwesenheit erfährt und jenes Verschwinden vollzieht sich im Nu, im Augenblick, wie ein Fingerschnippen. Zarathustra hingegen bleibt betäubt und fremd zurück; er erhebt sich von seinem Sitz, sieht sich um und steht staunend da.⁴⁶ Fremd ist Zarathustra sich offenbar noch aufgrund

43 Vgl. ebd., S. 407.

44 Ebd., S. 407.

45 Lewitscharoff, Sibylle: *Blumenberg*. Berlin 2011, S. 9.

46 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S. 407.

der eigenen Verwandlung. Betäubt ist er, weil er noch zwischen dem Erleben, dem Verschwinden des Anderen in seiner konkreten Form als *höherer Mensch* und der Einkehr in sich selbst taumelt. Das Staunen, welches ihn nun begleitet, deutet auf seinen veränderten Blick hin und in diesem Staunen fragt er sein Herz, kann sich besinnen und ist allein. Er fragt sich, was er denn gehört habe und was ihm so eben geschehen sei.⁴⁷ Es sind langsame Fragen, die er endlich ausspricht – Zeit spielt für ihn, der jetzt alleine ist, keine Rolle mehr. Wer sich auf sich selbst konzentriert und *für-sich-seiend* existiert, bemüht darum, den Kampf um die Herrschaft des Blickes des Anderen nicht länger zu führen, der ist der Zeit insofern entrückt, als sie ihm keinen Rahmen mehr bietet, der für ihn von Belang sein könnte: Zarathustra existiert im Augenblick. Dies heißt zwar nicht, er habe allein durch diese Entscheidung und durch das Erleben des Zeichens eine Unsterblichkeit erlangt; auch ihn wird der biologische Verfall ereilen, doch interessiert ihn diese zeitliche Struktur nicht mehr.

Beim Besinnen kommt ihm die Erinnerung, »und er begriff mit Einem Blicke Alles, was zwischen Gestern und Heute sich begeben hatte.«⁴⁸ Zarathustra spricht anschließend wieder, er spricht von dem Stein, auf welchem er gestern saß, er erkennt die Stelle, an welcher der Wahrsager zu ihm trat und auch jene, an welcher er zuerst den Schrei, den großen Notschrei, hörte.⁴⁹ Zarathustra resümiert und wendet sich noch einmal an die *höheren Menschen*, die ihn jedoch nicht mehr hören können, da sie verschwunden sind:

»Oh ihr höheren Menschen, von eurer Noth war's ja, dass gestern am Morgen jener alte Wahrsager mir wahrsagte, — / — zu eurer Noth wollte er mich verführen und versuchen: oh Zarathustra, sprach er zu mir, ich komme, dass ich dich zu deiner letzten Sünde verführe.«⁵⁰

Das Ziel des Wahrsagers war es, Zarathustra in die Not der *höheren Menschen* hinabzuziehen. Man könnte auch behaupten, ihm sei daran gelegen, sich selbst und die Gruppe, zu der er gehört, aufzuwerten, indem er jemanden, der ihnen überlegen scheint, zu sich hinab zieht. Der Wahrsager scheint zwar durchaus anzuerkennen, dass Zarathustra ihm etwas voraushat, agiert jedoch – oder gerade deshalb – äußerst manipulativ, um Zarathustra zu Fall zu bringen. Es geht bei der Figur des Wahrsagers darum, dass er sich selbst über den Anderen versucht, in ein besseres Licht zu setzen; er will erreichen, dass seine Sicht auf sich selbst und auf die menschliche Existenz Bestätigung erfährt, sodass er auch jenseits der subjektiven Wahrnehmung als etwas Besonderes betrachtet wird. Dass es sich hierbei allerdings nicht um einen – in Zarathustras Sinne – emanzipierten Anderen, der seine eigene Individualität erobert hat, handeln kann, dürfte auf der Hand liegen. Die Anderen, auf welche Zarathustra noch wartet, werden, sollten sie kommen, niemanden als Mittel zum Zweck gebrauchen; sie werden ihr ganz eigenes Löwen-Brüllen erobert haben, sie werden auf dem eigenen Pfad daherkommen, den vor ihnen noch keiner gegangen ist. Ob es diese Anderen für Zarathustra geben wird, das muss am

47 Vgl. ebd., S. 407.

48 Ebd., S. 407.

49 Vgl. ebd., S. 407.

50 Ebd., S. 408.

Ende offenbleiben; sicher ist jedoch, dass es nicht die *höheren Menschen* waren, auf die Zarathustra bauen konnte.

Die letzte Sünde beschäftigt Zarathustra noch einen Augenblick; er lacht hierbei zornig über sein eigenes Wort und fragt abermals, was ihm noch als letzte Sünde aufgespart geblieben sei. Er muss, eingerahmt von Gedankenstrichen, noch einmal in sich versinken, sich auf den großen Stein setzen und nachsinnen, ehe er plötzlich empor springen kann.⁵¹

»Mitleiden! Das Mitleiden mit dem höheren Menschen! schrie er auf, und sein Antlitz verwandelte sich in Erz. Wohlan! Das — hatte seine Zeit!«⁵²

Die Strategie des Wahrsagers war es, Zarathustra über das Mitleiden in das Leid der *höheren Menschen* hinabzuziehen. Er wollte ihn zu einem der ihnen machen. Doch Zarathustra reichte den *höheren Menschen* zwar noch die Hand, auch fand er Gefallen an ihnen, er blieb aber auf Distanz, wahrte seine Skepsis. Jetzt hat er sich auch von dem Mitleiden gelöst, sprach er doch bereits im zweiten Teil in *Von den Mitleidigen* über das Mitleid und dessen Fallstricke.⁵³ Der Wahrsager wollte schließlich kein empathisches Mitgefühl schüren, er wollte Mitleid erregen, um Zarathustra selbst ins Leid zu führen und den Teufelskreis der Scham und des gekränkten Stolzes zu eröffnen.

Jenes Mitleid, das der Wahrsager bei Zarathustra erregen wollte, schiebt Zarathustra jetzt in die Vergangenheit: Er sagt ganz betont, dass *das* — seine Zeit gehabt habe. Nicht nur die gesperrte Setzung des Wortes *das*, welches sich auf das Mitleid bezieht, betont diese aktive und bestimmte Zuordnung des Mitleids in die Vergangenheit, sondern auch der auf *das* folgende Gedankenstrich, welcher dem vorangehenden Wort mehr Nachhall verleiht, unterstreicht dies. Zarathustra sagt weiter: »Mein Leid und mein Mitleiden — was liegt daran! Trachte ich denn nach G l ü c k e ? Ich trachte nach meinem W e r k e !«⁵⁴ Sowohl Zarathustras Leid als auch sein Mitleid sind für Zarathustra unbedeutend geworden. Wie selbstverständlich fragt er rhetorisch, ob er denn nach Glück trachte. Zu Beginn hätte diese Frage mit einem deutlichen *Ja* beantwortet werden müssen, denn in der *Vorrede* geht es Zarathustra noch um die Anerkennung des Anderen. Er macht sich selbst vom Anderen abhängig, indem er sein Glück daran festmacht, dass Andere ihm sein Schenken und Austeilen annehmen. Jetzt wird jedoch deutlich: Zarathustra hat sich von diesem abhängigen Glück emanzipiert; für ihn zählt sein Werk, nach welchem er strebt. Ob sein Werk Anerkennung beim Anderen findet, ist für ihn irrelevant; es geht ihn darum, dass er sein eigenes Schaffen, seine eigene Kreativität vorantreibt. So lauten seine letzten Worte auch:

»Wohlan! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: — / Dies ist mein Morgen, mein Tag hebt an: herauf nun, herauf, du grosser Mittag!« — —«⁵⁵

51 Vgl. ebd., S. 408.

52 Ebd., S. 408.

53 Vgl. ebd., S. 113–116.

54 Ebd., S. 408.

55 Ebd., S. 408.

Zu erkennen ist die Konzentration auf die eigene Existenz; Zarathustra spricht von *seiner* Stunde, *seinem* Morgen und *seinem* Tag, wobei das letzte Possessivpronomen gar gesperrt gesetzt ist. Auch behauptet er von sich selbst, reif geworden zu sein, sodass die Beschwörung des großen Mittagges, der als Scheitelpunkt heraufkommen soll, nicht verwunderlich ist: Im Mittag steht der Tag im Zenit und er wird wieder abfallen hin zur Nacht. Der große Mittag verweist auf die *Wiederkunft*, die der reife Zarathustra jetzt anzutreten vermag. Nehamas stellt am Ende seiner Überlegungen in *For whom the sun shines* fest:

»The sun shines for *all*: all can receive its light; it shines for *none*: it glows for no one's sake. Zarathustra finally understands that. He realizes that he has not worked for anyone else's sake but his own, he forsakes his pity for those who misunderstand him and he no longer thinks that happiness depends on being interpreted correctly [...]«⁵⁶

Dieser Feststellung ist zuzustimmen, jedoch möchte ich mich nicht der Auffassung anschließen, die Nehamas zuvor mitteilt, nämlich dass Zarathustra nicht länger auf externe Kinder hoffe, sondern das Kind sich auf die Verwandlung Zarathustras bezieht, er also selbst das Kind ist, welches naht.⁵⁷ Nach wie vor möchte ich hierbei auf den Plural des Wortes *Kind* verweisen; wenn es nur um Zarathustras Verwandlung ginge, so müsste gefragt werden, warum er sich in mehrere Kinder verwandeln sollte. Es ist nicht abwegig, anzunehmen, dass auch Zarathustra eines der Kinder ist, die nahen. Genauer gesagt ist Zarathustra das einzige Kind, auf dessen Erscheinen Zarathustra direkten Einfluss ausüben kann: Sich selbst nämlich kann er Individualität vermitteln, da er mit sich selbst identisch ist und es so die eigene Individualität ist, die er ausbildet. Beim Anderen ist dies weitaus komplizierter, denn es darf kein Anderer kommen, der Zarathustra als Mittel zum Zweck für sich und die *mauvaise foi* instrumentalisieren möchte. Es darf sich auch um niemanden handeln, der nur der Imitation anheimgefallen ist; es muss ein Anderer entstehen, der lediglich eine Inspiration in Zarathustras Worten fand und der darauf eigenverantwortlich seine individuelle Interpretation aufbaut. Ob dies gelingen mag, kann Zarathustra jetzt nicht länger beeinflussen, er muss abwarten. Und so verhält es sich mit dem Buch wie mit der Sonne: Es ist für alle, weil alle das Buch lesen können. Geschrieben wurde es jedoch für keinen, da es den persönlichen Weg einer Figur illustriert, die keine kopierenden Jünger um sich haben möchte. Trotzdem enthält es den Versuch, das Unvermittelbare zu vermitteln, nämlich die Individualität. Nehamas meint abschließend im Hinblick auf das Werk: »We learn no lesson from it. Better, we learn that its lesson cannot be taught.«⁵⁸ Damit liegt Nehamas zwar nicht verkehrt, dennoch ist der Text bis zu seinem Ende als Vermittlungsversuch konzipiert; und Zarathustra *scheint* auch am Ende weiter: »Also sprach Zarathustra und verliess seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt.«⁵⁹ Die letzte Rede endet wie der erste Satz dieser Rede; auch hierin versteckt sich wieder die Struktur der Wiederholung im Text selbst. Inhaltlich ist hier zu erkennen, dass Zarathustra, der einer Sonne gleich aus der Höhle tritt, glühend und stark strahlt, und zwar aus den dunklen Bergen, aus der

56 Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines*, S. 141.

57 Vgl. ebd., S. 140.

58 Ebd., S. 141.

59 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S. 408.

Dunkelheit selbst heraus. Er mag nicht mehr am Anderen orientiert strahlen, hat sich von ihm insofern losgesagt, als sein Glück nicht mehr von der Annahme durch den Anderen abhängt, doch sein Glühen ist nach wie vor sichtbar; sein Werk ist zu hören, das Buch *für Alle und Keinen* ist noch immer zu lesen.

Für Zarathustra spielt es am Ende lediglich keine Rolle mehr, ob sich die Kinder auch im externen Anderen realisieren können, oder ob dies nicht gelingen mag. Er selbst arbeitet an sich, konzentriert sich auf die eigene Existenz, auf sein *Für-sich-sein* und auf sein eigenes Werk, welches wiederum, sofern es in irgendeiner Weise konserviert wird, beispielsweise in der Schriftlichkeit, ein *An-sich-sein* aus dem Für-sich-sein Zarathustras entstehen lässt; denn Vergangenes ist statisch und damit der Sphäre des *An-sich-seins* zuzuordnen. Wer ein Werk schafft, das über den Augenblick hinaus bestehen bleibt, sei es ein Gewerk wie ein Haus, ein schriftliches Werk, ein Bild, eine verschriftliche oder aufgenommene Musik etc., der schafft aus seinem *Für-sich-sein* heraus etwas *An-sich-seiendes*, das ursprünglich etwas Flüchtiges, Intimes, dem Blick des Anderen Entzogenes war. Insofern ist durch das Werk wieder etwas vorhanden, das der be- und verurteilenden Sphäre des Anderen unterliegt, da das Werk dem Blick des Anderen zugänglich und damit auch dessen Bezügen unterworfen ist. Hier stellt sich allerdings die Frage der Haltung des Schöpfers: Macht dieser sich und sein Werk abhängig von der Interpretation des Anderen? Oder gelingt es dem Schöpfer, sich selbst auch wider jedwede Kritik zu behaupten? Dies muss nicht bedeuten, dass Kritik eines Anderen gänzlich irrelevant bleiben muss; wie Zarathustra bei seinen Überlegungen zur Freund- und Feindschaft ausweist, kann Kritik ein Ansporn sein. Doch ist es ein schmaler Grat zwischen Ansporn und dem Wunsch, dem Anderen zu gefallen und eine Interpretation zu provozieren, die der eigenen Setzung entspricht. Es geht nicht zuletzt auch darum, mit einer fremden Interpretation des eigenen Werkes umgehen zu können, ohne sich selbst nach dem Urteil radikal in Frage zu stellen.

Zarathustra scheint diesen Weg beschreiten zu wollen, er bricht als Individuum aus den vorgegebenen Strukturen auf. Es mag sein, dass ihm Andere auf ihre ganz eigene und persönliche Weise werden folgen können und er dann auch eine Form der Begegnung wird erleben dürfen, die fernab der *mauvaise foi* stattfindet, doch ist dies für Zarathustra nicht länger von entscheidender Bedeutung. Damit klammert er den Anderen nicht aus, sondern lässt die Tür für ihn offen, jedoch ohne sein eigenes Glück darauf zu reduzieren, den Anderen dazu motiviert zu haben, als eigenständiges Individuum zu erscheinen. Sollte es jedoch irgendeinem Anderen gelingen, sich selbst als Individuum zu etablieren, dann könnte auch Zarathustra Freund- und Feindschaft in seinem Sinne finden und das Ringen um die Macht des fremden Blickes bliebe außen vor, wodurch die *mauvaise foi* überwunden wäre. Vielleicht gelänge dies ja mit der Figur aus Monty Pythons *Das Leben des Brian*, die als einzige auf den vorgesagten Satz *Ihr seid alle Individuen* nicht wie ein Papagei das Vorgesagte wiederholt, sondern in der Wahrung der eigenen Individualität eben diese mit *Ich nicht* negiert.

IX Fazit

1 Zum Vermittlungsakt: Die Sehnsucht nach dem Anderen und die Suche nach der Möglichkeit einer aufrichtigen Begegnung trotz der Radikalität der Individualität

Eine Frage, die diese Interpretation zu beantworten versuchte, zielte darauf ab, ob es möglich ist, etwas zu vermitteln, das inhaltlich nicht vermittelt werden kann. Denn wenn der Inhalt von den Empfängern zu antizipieren wäre, dann wäre in diesem Falle die Kommunikation misslungen. Ich kann – und dies muss Zarathustra auf seinem Wege lernen – Individualität nicht lehren, nicht erklären, nicht vermitteln. Insofern wäre über den Vermittlungsakt zu konstatieren, dass er gescheitert ist, gar scheitern musste. Denn sein Gelingen dem Begriff nach hätte das Scheitern in sich getragen. Das Scheitern bzw. der Abbruch der Senderichtung an einen konkreten Anderen am Ende des vierten Teils von *Also sprach Zarathustra* eröffnet erst die Möglichkeit des Gelingens.

Zarathustra ist zu Beginn getragen von seiner Sehnsucht nach dem Anderen. Er hofft, verstanden zu werden – auf solche zu treffen, die seine zu verschenkende Weisheit auch annehmen können und wollen. Diese Sehnsucht ist noch am Ende gegenwärtig, schließlich bezieht er sich auf seine nahenden Kinder. Doch hat sich seine Sehnsucht insofern gewandelt, als er sich selbst nicht mehr abhängig von der Erfüllung derselben setzt. Im Unterschied zum Beginn richtet Zarathustra den Blick auf sich selbst und die eigene Entwicklung, womit er ein Beispiel dafür gibt, wie Individualität zu leben sein könnte. Diese Konzentration auf die eigene Existenz sowie die Unabhängigkeit vom Anderen sind Voraussetzungen dafür, sich als emanzipiertes Individuum zu etablieren. Zwar sind wir alle als einzelne Entitäten auch individuelle Wesen, die sich bereits aufgrund der Genetik voneinander unterscheiden, doch Zarathustra geht es hierbei nicht bloß darum, dass wir alle eine individuelle Existenz aufweisen. Soziale Wesen – in eine Gemeinschaft hinein geboren – unterliegen stets der Gefahr, sich gängigen Normen und Verhaltensregeln unreflektiert zu unterwerfen.

Die Tatsache, dass wir als individuelle vom Anderen getrennte Entitäten in diesem Leben existieren, reicht alleine nicht aus, um als emanzipiertes Individuum zu gelten. Hierfür bedarf es des Tätigwerdens des jeweils Einzelnen; die Frage nach dem Wie kann Zarathustra nicht beantworten, zumindest nicht für den Anderen.

So muss der Vermittlungsakt, um den Zarathustra bemüht ist, eine andere Strategie verfolgen. Er kann nicht versuchen, dem Anderen inhaltlich zu erklären, welche Schritte er gehen muss. Er darf keine Anleitung bieten, er darf noch nicht einmal als schillerndes Beispiel voranschreiten, welches nämlich Gefahr lief, von Anderen kopiert zu werden. Gewissermaßen streut Zarathustra also Brotkrumen in den Wald, er weist an Wegkreuzungen in verschiedene Richtungen, bietet Interpretationsansätze und erzählt immer wieder etwas von seinem eigenen Weg, den er jedoch dem Anderen nicht gänzlich offenbaren kann. Zarathustras Weg nämlich kann niemals der Weg eines Anderen werden.

Wir müssen weiter davon ausgehen, dass eine aufrichtige Begegnung mit dem Anderen erst dann möglich ist, wenn es gelingen kann, die *mauvaise foi*, die so häufig die menschliche Interaktion bestimmt, überwunden ist. Dies allerdings, so zeigte die Inter-

pretation, gelingt erst, wenn die Kommunikationspartner nicht mehr daran interessiert sind, sich des fremden Blickes zu bemächtigen, um ihr eigens Sein *an-und-für-sich-seiend* zu beherrschen. Einerseits kann dieses Unterfangen gar nicht gelingen, denn selbst wenn der fremde Blick besessen werden könnte, so wäre er spätestens dann keine eigene Freiheit mehr, welche in der Lage wäre, eigene Bezüge auf die Dinge und Wesen zu werfen; insofern könnte dieser beherrschte fremde Blick auch nicht mehr das *An-sich-sein* des Blickeroberers für den Eroberer enthüllen. Andererseits führt dieser Kampf um die Herrschaft der anderen Freiheit dazu, dass sich nicht auf eine ehrliche Begegnung konzentriert wird; es geht lediglich um Machtstrukturen und Herrschaft; Zarathustra hingegen strebt nicht danach, den Anderen zu beherrschen. Zarathustra treibt die Sehnsucht an, dem Anderen aufrichtig zu begegnen.

Am Ende kann über eine solche Begegnung allerdings noch nichts ausgesagt werden; Zarathustra zeigt mit seinem Freund- und Feindschaftskonzept auf, welche Möglichkeiten eine solche Begegnung böte, doch ihm fehlen die rechten Menschen dazu. Die *höheren Menschen* wollten ihn weiterhin benutzen, um Bestätigung zu erfahren. Sie verwendeten ihn als Vorbild und Idol, nicht als Inspirationsquelle. Ihnen geht es darum, dass derjenige, der sie von außen betrachtet, die eigene Setzung der Existenz bestätigt. Mit diesem Verlangen machen sie sich jedoch abhängig vom Anderen und richten ihr Verhalten daran aus, wie sie den Anderen am ehesten dazu bekämen, sie so zu sehen, wie sie wahrgenommen werden wollen. Ihr Auftreten ist somit nicht ehrlich: sie agieren manipulativ und belügen sowohl den Anderen als auch sich selbst. Denn wer sich immer wieder windet und sein Verhalten anpasst, um beim Anderen einen bestimmten Blick zu generieren, der die Wunschversion des eigenen Selbst bestätigt, der ist auch zu sich selbst nicht ehrlich.

Das Gelingen des gescheiterten Vermittlungsaktes könnte erst dann festgestellt werden, wenn ein Anderer aufträte – ähnlich Zarathustra, aber eben nicht identisch – seinen eigenen Weg gegangen ist und sich von der Abhängigkeit gegenüber dem Anderen losgelöst hat. Ob es einen solchen Anderen aber geben wird, kann nicht gesagt werden. Es gibt allenfalls einen Ausblick auf die nahenden Kinder, d. h. Zarathustra schließt nicht aus, dass die rechten Menschen noch kommen werden, doch es bleibt an dieser Stelle vage, ob sich seine Sehnsucht nach dem Anderen in einer aufrichtigen Begegnung wird realisieren können. Er muss an dieser Stelle nun sich selbst im Auge haben; er darf sich selbst nicht um die Anerkennung des Anderen bemühen, nicht den *höheren Menschen* gefallen wollen. Auch Zarathustra muss sich lösen, wenn er mit seinen nahenden Kindern selbst zum Kind geworden, eine Chance auf eine Begegnung jenseits der *mauvaise foi* haben möchte.

So muss eine Formulierung der Überschrift (*die Suche nach der Möglichkeit einer aufrichtigen Begegnung trotz der Radikalität der Individualität*) an dieser Stelle aktualisiert werden: Die Radikalität der Individualität ermöglicht erst eine aufrichtige Begegnung. Unter den Menschen, die in Nietzsches Werk unter dem Begriff *Herdenmenschen* zu subsumieren wären, kann es eine solche Begegnung nicht geben, da die Menschen sich selbst nicht kennen, ihre eigene Individualität nicht erarbeitet haben und sich auf geebnete, vorgefertigten Straßen bewegen. Diese Menschen wissen nichts über sich selbst, sie haben ihr eigenes Streben den Prämissen einer Gruppe unterworfen; wie sollten sie also auf-

richtig einem Anderen begegnen können, wenn sie sich selbst noch nicht begegnet sind. Es mag sein, dass die Begegnung mit sich selbst auch bedeutet, im Versuchsstadium zu bleiben, doch wer nicht den Versuch wagt, zu *werden*, der kann sich selbst nicht erahnen. Und selbst jene, die als *höhere Menschen* versuchten, Zarathustras Lehre zu folgen, haben unter Beweis gestellt, dass sie dieser Fremdbestimmung noch nicht entkommen sind; sie haben die alten Götzen ersetzt, und zwar durch Zarathustra oder im Bedarfsfalle auch durch einen Esel.

Das Erlangen der eigenen Individualität steht somit nicht im Widerspruch einer aufrichtigen Begegnung, sondern ist deren Voraussetzung. Ob diese Voraussetzung allerdings eine ausreichende ist, muss offenbleiben, da Zarathustra am Ende noch niemand solchem begegnet ist. Selbst für Zarathustra muss konstatiert werden, dass er sich am Ende auf die Stufe des Löwen gesellt und noch nicht zum Kind geworden ist. Sein Streben mag in diese Richtung tendieren und er hat sich als Individuum behaupten können, doch den letzten Schritt zum Kind hin, hat auch er noch nicht bewältigen können. Die Gründe für sein Verharren auf der Löwenstufe am Ende des Textes können nicht abschließend geklärt werden, lediglich Indizien finden sich: So mangelt es Zarathustra noch immer an jenen, die zur Freundschaft fähig sind und da der Andere bedeutsam ist für die Selbstüberwindung, könnte hierin ein Faktor liegen. Ferner ist auch zu konstatieren, dass es im Kontext Nietzsches so etwas wie ein statisches Ziel nicht geben kann; wäre Zarathustra zum Kind geworden, so müsste er sich weiter überwinden. Auch der *Übermensch* kann kein immerwährendes Telos bedeuten; denn das *Werden* bleibt immanent, phrasologisch ließe sich dies folgendermaßen umschreiben: *Der Weg ist das Ziel*. Dies impliziert auch, dass das Streben nach Utopien, obwohl Utopien unerreichbar sind, weder falsch noch naiv ist: Wir müssen nach ihnen streben, denn genau in diesem Streben liegt ein Sinn.

Mit Zarathustra wäre der Versuch einer solchen Begegnung möglich, da er sich seine Individualität erkämpft hat bzw. weiter zu erkämpfen gedenkt; da der Andere, der diesen Punkt auf seinem eigenen Weg auch erreicht hat, fehlt, kann nicht herausgefunden werden, ob die Begegnung bereits gelänge. Ob mit einer solchen Begegnung der Andere und Zarathustra bereits auf der Stufe des Kindes angelangt wären oder davor als einzelne Individuen auf dieser Stufe angekommen sein müssten, muss offen bleiben. Allerdings klingt es am Ende im Text so, als ob es die nahenden Kinder und damit auch Zarathustra als Kind bedürfe, um sich jenseits der *mauvaise foi* begegnen zu können. Dann nämlich wäre der Mensch in seinen manipulativen Strukturen überwunden. Zwar wäre der Vermittlungsakt inhaltlich gescheitert – aber weil er scheitern muss, um auf einer anderen Ebene gelingen zu können –, die aufrichtige Begegnung mit einem Anderen hingegen wäre im Bereich des Möglichen und Zarathustras anbrechender Tag sowie der Ausblick auf seine nahenden Kinder künden von dieser Möglichkeit.

2 Zur Kommunikation zwischen Autor und Leser

Nietzsche verfasste mit *Also sprach Zarathustra* einen Text, der auch – und zwar nicht bloß nebensächlich – die Schriftlichkeit, das Schreiben und die Kommunikation betrifft. Bereits der Untertitel – *ein Buch für Alle und Keinen* – weist darauf hin, dass der Autor selbst greifbar sein will; und zwar ebenso wie der Leser selbst als Leser gegenwärtig

sein soll. Wir erkennen mit der Rede *Vom Lesen und Schreiben*, dass die Figur Zarathustra sich mit der Vermittlungsfrage sowohl beim Schreiben als auch beim Lesen auseinandersetzt.

Nietzsche selbst ist seiner Figur Zarathustra sehr nah. Hierzu schreibt Montinari in *Nietzsche lesen* zur Entstehung der Zarathustra-Figur:

»Doch wer die erhabene, mutige Stimmung der Leidenschaft der Erkenntnis kennt, die in den Aufzeichnungen aus dem Silser Sommer 1881 und dem Genueser Herbst/Winter 1881/82 waltet, wird sich einer unheimlichen Verbitterung und Verdüsterung bei der Lektüre der Hefte bewußt, die Nietzsche in Rapallo mit den Vorstufen zu *Also sprach Zarathustra* beschrieb. Briefentwürfe und -fragmente an Lou, Paul Rée, Overbeck, die Verwandten und andere Bekannte und Freunde, die bald wie Hilferufe, bald wie Anklagen lauten, sind mit Zarathustra-Entwürfen chaotisch vermischt. Nietzsche versucht hier, aus dem Kot seiner Erlebnisse doch noch Gold zu machen.«¹

In dieser Vermischung der eigenen Erlebnisse mit Entwürfen zu seiner Figur Zarathustra liegt auch die Nähe zwischen dem Schöpfer und seiner Figur. Weiter stellt Montinari fest:

»Nicht die grundlegenden Gedanken seiner Philosophie wurden dadurch tangiert, gewiß aber die Art und Weise, mit der sie Nietzsche durch Zarathustra mitteilte. Der Zarathustra vor jenen Erlebnissen genoß seine erhabene, freiwillige Einsamkeit, der Zarathustra danach wollte eine von neuem aufgezwungene Einsamkeit überschreien.«²

Neben dieser emotionalen Nähe weist Montinari auf einen weiteren Punkt hin: Zarathustra dient Nietzsche dazu, die eigene Philosophie zu vermitteln. Damit verfasst Nietzsche mit *Also sprach Zarathustra* weder einen Roman noch einen Text der Philosophie; Nietzsche ist bemüht, seine Philosophie in Ästhetik zu übersetzen, er versucht, Philosophie in Kunst zu formulieren und wählt damit auch einen dionysischen Weg der Vermittlung. Bei einem klassischen philosophischen Text ist es vollkommen legitim, wenn der Interpret vom Philosophen und dessen Thesen spricht; es ist keine figürliche Ebene dazwischengeschaltet. Beim literarischen Text ist dies nicht möglich: Die Figur der Literatur hat keine Identität mit dem Autor; wir müssen unterscheiden zwischen Autor, Erzähler und ggf. der Figur, die unter Umständen mit dem Erzähler zusammenfallen kann.

Dass Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur oszilliert, erklärt, warum es schwierig ist – abgesehen von der emotionalen Verbindung des Autors zu seiner Figur –, Nietzsche und Zarathustra strikt voneinander zu trennen. Zarathustra vermittelt Nietzsches Philosophie, er vertritt Nietzsches Thesen. Nietzsche selbst sieht sich zudem mit einer ganz ähnlichen Problematik konfrontiert wie Zarathustra: Wie vermittelt man das Unvermittelbare? Für Nietzsche fiel die Wahl auf den Umweg über die Kunstform; er kommt jedoch zu einem ähnlichen Schluss wie seine Figur. Auf der Rückseite des Titelblatts im Druckmanuskript ist nämlich zu lesen: »Für meine Freunde und nicht für die Öffentlichkeit.«³ Nietzsche schränkt den Adressatenkreis hier also bewusst ein. Er reduziert damit auch das *Alle* des Untertitels auf einen ganz speziellen Kreis, zumindest für den vierten Teil, der auch die Abkehr Zarathustras vom Anderen erzählt. Insofern wendet sich also nicht

1 Montinari, Mazzino: *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹*, S. 91.

2 Ebd., S. 91.

3 Colli, Giorgi und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu den Bänden 1–13 (KSA 14)*, S. 326.

bloß die Figur Zarathustra vom Anderen ab, sondern auch ihr Autor. Ihm geht es nicht mehr darum, eine breite Öffentlichkeit zu erreichen und deren Anerkennung zu gewinnen; allenfalls ist für ihn noch bedeutsam, seine Freunde zu erreichen. Die Stückzahl des vierten Teils, der 1885 bei Constantin Georg Naumann erschien, belief sich lediglich auf 40 Exemplare.⁴

Neben dieser besonderen Vermittlungsform einer philosophischen Idee mittels der Literatur und der damit verbundenen Schwierigkeit der Trennung von Nietzsche und Zarathustra, ist die Kommunikation zwischen Autor und Leser auch deshalb immer als eine Ebene des Textes zu sehen, weil diese im Text selbst thematisiert wird. Indem Zarathustra seine Meinung über den Leser kundtut und damit auch auf die Meinung seines Autors verweist, erfolgt eine Ansprache, gar eine Aufforderung an den konkreten Leser.

Natürlich findet sich diese Ebene zwischen Autor und Leser in anderen Werken anderer Autoren. Allerdings ist sie dort nicht regelmäßig auch explizit benannt. Ein Autor, der einen Text verfasst, diesen veröffentlicht und Leser findet, tritt damit in die spezifische Kommunikationssituation von Autor und Leser ein; dies liegt allen publizierten Werken zugrunde; sofern sie eine Leserschaft gefunden haben.

Nietzsche lässt seine Figur Zarathustra direkt über das Lesen und Schreiben reden, damit benennt er explizit die Kommunikation zwischen Schreibendem und Lesendem. Dadurch werden Kommunikationsstrukturen, die häufig übersehen werden in ihrer anscheinenden Selbstverständlichkeit, deutlich hervorgehoben. Der Leser von *Also sprach Zarathustra* muss sich selbst die Frage stellen, zu welcher Art Leser er gehört und gehören will. Besonders höflich und schonend geht Zarathustra hier nicht vor, er spricht in dieser Rede unverblümt von seiner Ablehnung dem müßiggehenden Leser gegenüber, gar von seinem Hass. Die Ansprüche Zarathustras, man denke an die Blutmetaphorik, an den Leser sind hoch. Nietzsche gelingt es auf diese Weise, den Leser in eine Selbstreflexion zu zwingen, sofern er nicht als müßiggehender Leser beurteilt werden möchte. Damit richtet Nietzsche auch den Blick auf seine Leser; der Leser sieht sich nun also damit konfrontiert, dass ein Anderer – nämlich der Autor Nietzsche durch seine Figur Zarathustra – ein Urteil über den Leser fällt und ihn somit als *an-sich-seiend* festschreibt. Der Leser erfährt hier, wie eine andere *für-sich-seiende* Entität Bezüge auf ihn entfaltet, ohne dass sich Leser und Autor jemals konkret für diese Bezugsentfaltung haben begegnen müssen. Für den Leser ergibt sich ein Dilemma: Folgt er dem Müßiggang, ist er durch Zarathustra und Nietzsche determiniert. Versucht er, zu beweisen, ein Leser zu sein, der bereit ist, fremdes Blut verstehen zu wollen, läuft er Gefahr, aus einer Gefallsucht heraus sein Handeln auf Zarathustra und dessen Wünsche hin auszurichten. Und eben hier ist das Problem zu erkennen: Sobald das Urteil Zarathustras gewünscht ist, begibt man sich in die Abhängigkeit von einem Anderen und verliert sich so in den Strukturen der *mauvaise foi*, denn es geht nun darum, den Anderen dazu zu bringen, den Blick auf sich so zu richten, dass sich das gewünschte Urteil von außen über einen selbst ergibt.

Hier ist eine spezifische Kommunikationssituation gegeben, schließlich ist Zarathustra im Text statisch insofern als er nicht auf das Handeln des Lesers reagieren kann. Die Kommunikationssituation ist eine abstrakte, dennoch kann auch sie in die Strukturen der *mauvaise foi* abgleiten.

4 Vgl. ebd., S. 282.

Der Leser muss hier die Balance wahren, vielleicht ähnlich einem Seiltänzer: Er darf sich nicht zum Sklaven des Willens Zarathustras machen, sollte jedoch auch den lesenden Müßiggang *ad acta* legen, da dieser nicht im Sinne einer gelungenen Kommunikation stehen kann. Der Müßiggang sollte somit nicht primär aufgrund der Haltung Zarathustras ausbleiben, sondern aufgrund eigener Gedanken zu dieser Thematik und aufgrund des eigenen Wunsches nach einer gelungenen – zumindest aber bereichernden – Kommunikation bzw. Interpretation.

Das Lesen von *Also sprach Zarathustra* bedeutet für den Leser, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, während der Versuch unternommen wird, die Gedanken des Anderen nachzuvollziehen. Hierbei ist zu beachten, dass es um den Nachvollzug gehen muss, niemals um das Nachbilden der fremden Gedanken. Das Nachbilden, das Imitieren, ist bei den *höheren Menschen* zu beobachten; der eigenverantwortliche Leser sollte sich davor in Acht nehmen und stets die Distanz zum Anderen, in diesem Falle zur Figur Zarathustra und damit auch zu deren Autor Nietzsche, wahren. Auch Jaspers verweist auf diese notwendige Distanz, wenn er schreibt:

»Daher wird der Leser durch Nietzsche selbst angetrieben, in den zunehmend sich verfestigten Lehren seines letzten Jahrzehnts die Infragestellungen nicht zu übersehen, denen — selten zwar — auch der Übermensch, die ewige Wiederkehr, der Wille zur Macht unterstehen. Seine eigene Lehre heißt ihm nur der Versuch einer neuen Auslegung.«⁵

Die Distanz zum Anderen ist notwendig, um sich selbst als Individuum zu behaupten und andererseits, sich und den Anderen vor der *mauvaise foi* zu schützen. Insofern bietet die Distanz die Aussicht auf eine weitaus intensivere Nähe, nämlich dann, wenn sich zwei emanzipierte Individuen jenseits der *mauvaise foi* begegnen können.

Vielleicht verlangen Autor und Figur neben all den bereits genannten Voraussetzungen und Anforderungen auch einen gänzlich anderen Zugang zum Verständnis des Textes, hierbei sei sich auch Piepers Äußerungen zum Untertitel, *ein Buch für Alle und Keinen*, ins Gedächtnis gerufen. Pieper verwies darauf, dass *Also sprach Zarathustra* kein Buch für jene sein könne, die Zarathustras Reden in einer philosophischen Theorie verfestigen wollten und ebenso kein Buch für jene sei, die Zarathustra in ihrer Verehrung zu imitieren versuchten.⁶ Möglicherweise ist der Versuch einer philosophisch-analytischen Interpretation somit aus der Perspektive des Autors als unzureichend zu erachten, bedenkt man den eigentümlichen Versuch Nietzsches, seine Philosophie über Literatur zu vermitteln. Wir bleiben uns, so könnte vermutet werden, in der üblichen Interpretation ebenso notwendig fremd wie Autor und Figur. Ein Verständnis von Nietzsches Text könnte somit Zugänge verlangen, die jenseits einer solch üblichen Interpretation liegen. Er selbst ist bemüht, seinen wichtigsten Gedanken über eine ästhetische Ausdrucksform zu vermitteln, folglich ist es denkbar, dass er selbst über den Weg der Literatur bzw. der Kunst und nicht über den Weg der analytischen Interpretation verstanden werden möchte. Demnach könnte Irvin D. Yaloms Roman *Und Nietzsche weinte*,⁷ welcher mit den historischen

5 Jaspers, Karl: *Nietzsche*, S. 401.

6 Vgl. Pieper, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«, S. 13.

7 Vgl. Yalom, Irvin D.: *Und Nietzsche weinte*. Übersetzt von Strätling, Uda. München, Zürich 2003.

Figuren im Wien des 19. Jahrhunderts – u. a. Josef Breuer, Lou Salomé und natürlich Friedrich Nietzsche – spielt, durchaus einen Verstehensprozess enthalten, welcher der Intention des Autors entspricht. Zwar geht es hier nicht um eine konkrete Interpretation von *Also sprach Zarathustra*, aber es wird der Versuch unternommen, Nietzsche auf einer literarisch-fiktiven Ebene zu begegnen, um ihn zu verstehen.

Ob man einer solch vermuteten Intention des Autors als Interpret nun folgen muss, ist mit dieser Überlegung nicht gesagt. Schließlich ist die Art und Weise der Rezeption und Kritik nicht unmittelbar vom Macht- und Einflussbereich des Autors und dessen Textes bestimmt. Doch kann durchaus anerkannt werden, dass Nietzsche um eine andere Form der Auseinandersetzung mit seinen Gedanken ringt; eine Auseinandersetzung, die Yalom mit seinem psychoanalytischen Roman einzugehen bemüht ist, womit er wohl nicht den verkehrtesten Weg einer Interpretation von Nietzsches Werk gewählt hat.

Deutlich wird durch die Überlegung, einen gänzlich anderen Zugang zu Nietzsches Werk zu suchen, nicht ein Diktat einer ästhetisch-künstlerischen Interpretation, sondern die Mannigfaltigkeit der möglichen Kommunikation zwischen Autor, Leser und Text. Es soll nicht bedeuten, dass sich die üblichen Interpretationsbemühungen damit erübrigt hätten, doch neben all den philosophischen und philologischen Versuchen, Nietzsche zu lesen, scheint es eben auch von Bedeutung, Nietzsches Werk mit der Kunst selbst zu begegnen.

Wie gelungen Yaloms beispielhaft genannter Versuch dieser Begegnung nun ist, sei dahingestellt; dies zu beurteilen, ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend. Ebenso hätte die musikalische Auseinandersetzung der Gruppe Marilyn Manson mit Nietzsche in ihrem Album *Antichrist Superstar*⁸ als Versuch, Nietzsche zu begegnen, angeführt werden können: Es geht an dieser Stelle also nicht darum, inwieweit diese Bemühungen geglückt und künstlerisch sowie philosophisch bedeutsam erscheinen, sondern zunächst einmal um den Versuch, eine Form der Auseinandersetzung mit einem philosophischen Werk jenseits der traditionellen Interpretationsbemühungen zu wagen. Es geht darum, die Distanz zwischen Leser und Autor bzw. zwischen Leser und Text zu überwinden, ohne sie gänzlich zu verlieren. Die Begegnung mit Nietzsche sollte sich möglicherweise nicht in einer interpretatorischen Auseinandersetzung und Kritik erschöpfen, sondern es scheint gewinnbringend, wenn versucht wird, ihn auch jenseits der diskursiven Analyse zu betrachten. Dieses ästhetische Bemühen mag selbst wiederum interpretationsbedürftig sein, schließlich ist die künstlerische Verarbeitung von Nietzsches Werk weniger klar als eine sachlich-scheinende Interpretation, dennoch ist auch sie von Bedeutung und erweitert die Möglichkeiten, Nietzsche zu lesen und zu verstehen. Ein Autor, der sich ebenso wie seine Romanfigur beständig gegen jedwede Vereinnahmung wehrt und überdies die Individualität als Kernelement seiner Vermittlung setzt, bedarf auch solch ungewöhnlicher Zugänge, um *verstanden* zu werden bzw. um sich dem Verstehen zumindest annähern zu können. Damit wäre zumindest die benannte Gefahr, sich in einem theoretisch-statischen Konstrukt der Analyse zu verlieren, gebannt. Denn für Nietzsche und seine Figur, darin kann Pieper zugestimmt werden, ist es notwendig, dass der Leser bzw. Interpret sich selbst nicht als Individuum in der Lektüre verliert, außerdem jedoch nicht versucht, das Gelesene in ein starres Korsett der eigenen Interpretation zu zwängen.

8 Vgl. Marilyn Manson. *Antichrist Superstar*. Nothing (Interscope Records), 1996.

X Epilog

Nun ... was kann das schon bedeuten? Wir müssen feststellen, dass es mit dem *Du* und *Ich* gar nicht so einfach ist, wie es den Anschein hat. Im Alltag gehen wir davon aus, dass *Du* und *Ich* einfach gegeben sind, schließlich sind wir vom Anderen getrennte Wesen; wir atmen nur für unseren Organismus, wir sind ein in sich geschlossenes System. Folglich scheinen uns zunächst auch die Bezüge, die wir mit *ich* und *du* entfalten, einleuchtend und klar. Das Problem ist aber gerade, dass dieses *System Mensch* nicht abgeschlossen ist, wie es scheint. Die isolierte Betrachtung eines Körpers wird unserer Form der Existenz innerhalb von sozialen Gruppen nicht gerecht. Sie leugnet unsere Entstehung, unsere frühkindliche Abhängigkeit vom Anderen und unsere Lebensentwürfe, die immer auch den Anderen enthalten. Es greift also zu kurz, Individualität darin zu sehen, dass wir als einzelner Mensch existieren und ebenso greift es zu kurz, glaubt man, *Ich* und *Du* ergäben aus sich heraus die Differenz und entfaltetes individuelle Wirkung.

Auch ohne die Lektüre von *Also sprach Zarathustra* kann konstatiert werden, dass wir eine Grenze zum Anderen erleben. Sartres Beschreibung mit seinen Seinsstrukturen und dem Gefühl des Erblickt-Werdens durch den Anderen, sind hier treffend. Wir haben eine Ahnung, dass es etwas von uns Unterschiedenes gibt, das uns andererseits sehr ähnelt. Schließlich erleben wir durch den Blick des Anderen, dass auch in einem Anderen ein *Für-sich-sein* ruht, welches es vermag, mich selbst anzublicken und zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen. Diese Ahnung gilt es, zu erforschen und es gilt, mit dem Wissen um die Existenz eines Anderen, sich von diesem nicht aufgrund passiver Gegebenheiten abzugrenzen, sondern das eigene Selbst zu erfahren und zu entwickeln. Nietzsche und Sartre sehen sich beide mit einem ähnlichen Problem konfrontiert. Bei Nietzsche kreist das Denken augenscheinlich um seine philosophischen Konstrukte wie den *Willen zur Macht* oder die *ewige Wiederkunft des Gleichen*, doch hat er auch den Anderen und das Verhältnis zum Anderen *im Blick*. Sartre kommt zu dem Schluss, dass der Mensch sich in dem Versuch gefangen sieht, den Blick des Anderen zu erobern, um die Macht über das eigene Sein in all seinen Facetten zu erlangen; Nietzsche hingegen – auch wenn er häufig alles andere als versöhnlich wirkt – ist um einen Brückenschlag bemüht. Er versucht anhand seiner Figur Zarathustra zu zeigen, welchen Wert die gewonnene Individualität, die sich auch unabhängig vom Blick des Anderen zu behaupten vermag, für eine aufrichtige Begegnung zweier Individuen, die an ihrer eigenen Individualität gearbeitet haben, in sich trägt. Nietzsche will über die Abhängigkeit vom Anderen hinaus; er möchte um seine Figur Zarathustra Kinder haben, die sich losgesagt haben vom Urteil des Anderen, die nach keiner Bestätigung mehr suchen, sondern *für-sich-seiend* existieren können.

Es kann nicht behauptet werden, Nietzsche sei jemand, der eine Gefühlsethik verfolge und nach friedlicher Harmonie und Einigkeit strebe. Auch Nietzsche stellt den Kampf mit dem Anderen ins Zentrum seiner Betrachtung, man denke hierbei an seine Freundschaftskonzeption. Doch geht es Nietzsche um einen aufrichtigen Kampf, der nicht mittels der *mauvaise foi* oder anderen versteckten Strukturen geführt wird. In einer solchen

Auseinandersetzung ist es denkbar, sich einem Anderen anzunähern. Es wäre möglich, bei Nietzsche von einem konstruktiven Kampf mit dem Anderen und bei Sartre von einem destruktiven Kampf mit dem Anderen zu sprechen. Dies scheint im Hinblick auf die beiden Philosophen zunächst, als habe man die Adjektive bei ihrer Zuordnung vertauscht, zeigte Sartre zu seinen Lebzeiten ein reges Interesse am Anderen und beteiligte sich aktiv am politisch-gesellschaftlichen Prozess. Nietzsche hingegen zog sich tendenziell zurück, haderte mit seinen gescheiterten Freundschaften, in welche er große Hoffnungen steckte.

Nietzsches Werk ist getragen von einer Sehnsucht nach dem Anderen, während Sartre bemüht ist, aufzuzeigen, dass die Kluft zwischen den Entitäten nicht überwunden werden kann. Weder Nietzsche noch Zarathustra propagieren ein Mitleiden mit dem Anderen, aber sie versuchen, mit dem Anderen zu fühlen. Sie versuchen diese Kluft, die Sartre beschreibt, zu überwinden. Die Sehnsucht nach dem Anderen enthält den Wunsch, sich zu begegnen, sich zu berühren, miteinander zu fühlen. Nietzsche mag in seinen theoretischen Überlegungen und auch innerhalb des Zarathustra-Textes immer wieder gegen das Mitleid argumentiert haben – so handelt es sich beim Mitleid mit dem *höheren Menschen* auch um Zarathustras letzte Sünde, zu der ihn die Anderen verführen wollten –, doch hängt dies primär damit zusammen, in welcher Gestalt Mitleid üblicherweise erscheint. Die Fähigkeit zur Empathie ist Nietzsches Zarathustra jedoch nicht fremd. Er kann auch aufgrund dieser Fähigkeit erst seine Reden an den Anderen richten: Zarathustra beobachtet und analysiert den Anderen; dies wäre nicht möglich, hätte er kein Gespür für den Anderen. Auch wartet er nicht bloß auf seine eigene Verwandlung zum Kinde, sondern er erwartet auch immer noch Kinder, d. h. Andere, denen der Drahtseilakt gelingen mag, sich vom Anderen zu emanzipieren, um diesem dann als eigenständiges Individuum begegnen zu können. Wobei es sich bei diesen Kindern eben um solche handeln muss, die diesen Weg der Verwandlung auf ihre Weise gehen und insbesondere auch gehen wollen. Hinzu kommt, bei aller Differenz, dass Zarathustra sich selbst aus seiner häufig hart erscheinenden Lehre nicht ausnimmt: Er fordert von sich ebenso wie vom Anderen, sich selbst zu schaffen und an der Überwindung zu arbeiten. So unterwirft Zarathustra sich selbst seiner Lehre und kämpft um die eigene Verwandlung des Geistes. Folglich muss darüber nachgedacht werden, inwiefern Nietzsche nicht missverstanden worden ist, wenn man seine Moral und damit auch seine Handlungen zum Anderen als fern des Mitleidens im Sinne eines Mitgefühls ansiedelt.

Nietzsches Moralüberlegungen mögen sich jenseits der üblichen Moral befinden; auch scheint er auf den ersten Blick wenig von Gleichheitsgrundsätzen zu halten. Jedoch geht es bei diesen Gleichheitsgrundsätzen aus Nietzsches Perspektive darum, dass der Differenz keine Bedeutung mehr zugemessen wird, die Gleichheit folglich ungerecht sei. Hingegen ist zu konstatieren, dass der Text, der seine Philosophie vermitteln soll, *für Alle und Keinen* geschrieben wurde; damit durchaus für jeden vorläge und zunächst keine Einschränkungen enthält. Auch erwartet er nicht von seiner Figur Zarathustra andere Dinge als vom Anderen; Zarathustra ist gegen sich selbst ebenso streng und hart wie gegen den Anderen. Er behandelt alle gleich. Trotzdem dürfen diese Worte nicht so ausgelegt werden, Nietzsche als Philosophen umzuinterpretieren, der von der Gleichheit der Menschen spricht; denn die Differenz ist für ihn ein entscheidender Punkt: Er unterschei-

det zwischen *Herren-* und *Herdenmenschen*. Aus Nietzsche soll also nicht ein Philosoph gemacht werden, der sich einer etablierten Moralvorstellung unterwirft. Dennoch muss gesehen werden, dass Nietzsche – bei all der Brutalität, die sich in *zur Genealogie der Moral* seitens der *Aristokraten* finden mag – es nicht darauf anlegt, den Anderen zu unterwerfen oder zu quälen. Dies wirft er vielmehr der christlichen Moraltradition vor. Nietzsche meint, anerkennen zu müssen, dass es eine Bestie im *Aristokraten* gebe, die sich aufgrund ihrer Natur des Raubtieres in der Herde zu entladen habe.¹ Diese Vorstellung mag man wenig verlockend finden, doch steht sie nicht im Widerspruch dazu, sich empathisch zu verhalten. Zumal auch bedacht werden muss, dass jene *Aristokraten* nicht den Status des *Übermenschen* erreicht haben. Nietzsche setzt die Grenze zwischen *Herren-* und *Herdenmenschen* radikal, vergleichsweise radikal wie Zarathustra sich am Ende von den *höheren Menschen* abwendet. Insofern ist hier das Mitgefühl sicherlich abgeschwächt; es findet hier keine Begegnung *inter pares* statt. es handelt sich um unterschiedliche Positionen, wobei die Positionen hier nicht hierarchisch verstanden werden müssen. Schließlich muss für die Realität konstatiert werden, dass jene, die Nietzsche als *Herdenmenschen* zu bezeichnen hätte, führende Rollen übernommen haben, während die *Aristokraten*, die schöpferischen Menschen, sich nicht um solche Dinge kümmern und daher in der christlichen Moraltradition der *Herdenmenschen* existieren, ohne jedoch diese Werte die eigenen nennen zu wollen.

Trotz dieser Grenze ist festzuhalten, dass Zarathustra sich bis zum Schluss um die *höheren Menschen* bemüht. Erst als er seine eigene Verwandlung in den Löwen hat vollziehen können, kommt es zum Bruch, eingeleitet durch Zarathustras Einsicht, dass die *höheren Menschen* nicht seine rechten Menschen seien. Den Bruch leitet allerdings nicht Zarathustra ein, sondern die Angst der *höheren Menschen* vor dem Löwen, der brüllt. Es wäre durchaus möglich, dass der Löwe eine andere Haltung gegenüber den Gästen Zarathustras eingenommen hätte, wären diese nicht bei der ersten Konfrontation ängstlich in alle Richtungen geflohen. Denn ein gezeigter Mut hätte vielleicht auch deren Verwandlung einleiten können bzw. ein erster Schritt zu dieser sein können.

Der Andere ist für Zarathustra auch nach diesem Bruch nicht gleichgültig; er hat sich zwar von ihm losgesagt, doch dieses Lossagen enthält keinen absoluten Unterton: Gelänge es einem seiner Gäste der Nacht, sich als Individuum zu emanzipieren, so könnten sie sich möglicherweise eines Tages auf der Stufe des Löwen oder gar der Kinder begegnen und die *mauvaise foi* hinter sich lassen. Zarathustras Abtrennung von diesen Anderen ist zunächst demnach eine temporäre. Er bleibt bei sich und *für-sich*, um eine Begegnung mit einem Anderen von seiner Seite aus in den Bereich des Möglichen zu setzen.

Im Kontext Nietzsches kann eines mit großer Gewissheit behauptet werden: Die Überwindung der *mauvaise foi* wird uns nicht gelingen, indem wir zu Menschen des Ressentiments mutieren. Die Abgrenzung, die diverse rechtsextremistische Strömungen und Gruppen derzeit auch in Europa zum »Anderen« vollziehen wollen, ist keine Abgrenzung im Sinne Zarathustras oder Nietzsches. Hierbei handelt es sich um eine vorurteilsbehaftete Ablehnung des Fremden. Ein Autor, der bereits in jedem Wort ein Vorurteil bemerkt

1 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S. 275.

hat,² wird kaum auf Vorurteile zurückgreifen wollen, wenn es um das Erleben und Erfahren der Welt geht. Auch begibt Zarathustra sich gerade in die Fremde, er erforscht das für ihn Unbekannte. Wie sollten also Figur und Autor das Fremde als solches bereits vor jedweder Begegnung und Berührung ablehnen oder gar fürchten können? Betrachtet man die Agitation des Ressentiments genauer, wird deutlich, dass es sich hierbei um ängstliche, mutlose Menschen handelt, die sich innerhalb ihrer Gruppe, mit welcher sie sich identifizieren, Stärke zusprechen, um sich so Anderen überlegen zu fühlen, obwohl hierfür von der Außenperspektive heraus kein Grund bestünde.

Nietzsche schreibt seinem Zarathustra hingegen Mut zu; er lässt Zarathustra nicht über eine gleich denkende Gruppe Stärke gewinnen; Zarathustra schöpft Stärke aus sich selbst. Auch muss er den Anderen nicht schlecht reden, um sich selbst gut zu fühlen: Der Andere geht ihn einfach nichts mehr an; er hat sich von ihm losgesagt, um sich selbst nicht mehr in dieser Abhängigkeit zu sehen, aber auch, um dem Anderen die Chance zu geben, sich selbst als eigenständiges Individuum zu behaupten.

Es mag Stellen in Nietzsches Werk geben, die rassistisch und antisemitisch anmuten,³ doch zeigt u. a. sein Verhalten hinsichtlich seines Schwagers, dessen Haltung, die der des späteren Nationalsozialismus sehr nahekam, Nietzsche ablehnte,⁴ dass er einem solchen Denken nicht zustimmte. In Nietzsches Werk scheint es vielmehr darum zu gehen, was der Einzelne bereit ist, aus sich selbst zu machen. Die *Aristokraten* werden nicht zu *Aristokraten*, weil sie andere Menschen unterdrücken und schlecht reden, sondern weil sie schöpferisch tätig und durch ihre Kreativität fähig sind, einen individuellen, lebensbejahenden Weg zu versuchen. Die *Herdenmenschen* hingegen zeigen wesentlich häufiger Tendenzen dazu, den Anderen zu unterdrücken und sich selbst mittels Abwertung des Anderen höher zu stufen. Man denke neben dem von Nietzsche genannten Beispiel des Christentums auch an die Rolle des schäumenden Narren in *Also sprach Zarathustra*, welcher in der Rede *Vom Vorübergehen* erscheint. Auf die Umkehr der Werte von *gut* und *schlecht* zu *böse* und *gut*, wurde im Verlaufe der Interpretation bereits verwiesen.

Menschen des Ressentiments müssen den Anderen zwangsläufig verfehlen; und sie verlieren sich in einer Gruppe, der sie sich unterwerfen, da sie ihre eigene Abgrenzung zum Anderen nicht vollziehen. Sie lassen zu, dass eine Gruppe sich für sie von einer anderen Gruppe, eigentlich von allen, die außerhalb ihrer eigenen Gruppe stehen, abgrenzt. Sie geben ihre Eigenständigkeit auf, um sich erhaben zu fühlen und kämpfen dabei um Anerkennung derer, die in ähnlichen Denkmustern gefangen sind. Damit versuchen sie sich dem Blick des Anderen zu bedienen, der ihnen ähnelt; zugleich aber reagieren sie auf die Ablehnung von Menschen außerhalb ihrer Gruppe des Ressentiments äußerst irritiert, gar aggressiv. Jene Aggressivität hängt auch damit zusammen, dass eine Bestäti-

2 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches II. 2. Der Wanderer und sein Schatten*, Nummer 55 (KSA 2), S. 577.

3 Beispielsweise könnte manche Passage aus *Zur Genealogie der Moral* derart gedeutet werden, obwohl meist auch andere Deutungen möglich sind bzw. Nietzsches Ablehnung des Judentums keine exklusive Ablehnung eben dieser Religion ist, sondern seiner Haltung allen Religionen entspricht. Vgl. exemplarisch hierzu: Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«*, Nummer 16 (KSA 5), S. 285–288.

4 Vgl. hierzu auch Niemeyer, Christian: *Nietzsches Leben*, S. 28.

gung von außen in ihrem Sinne ihnen Aufwind verleihe. Dadurch gewöhnen sie nämlich vom Gegner die Anerkennung, erhaben zu sein. Durch die Kritik von außen aber erleben sie, dass ihr *An-sich-sein* nicht ihnen gehört, sondern den Bezügen des Anderen unterworfen ist.

Die gegenwärtigen Bewegungen am Rande der Gesellschaft sind aus Nietzsches Sicht wohl als ein gescheiterter Versuch nach Anerkennung zu bewerten. Dies kann kein Weg sein, sich selbst zu überwinden und eine Brücke zum Anderen zu schlagen. Die *mauvaise foi* zeigt sich hierbei in einer ihrer hässlichsten Formen und es gilt für denjenigen, der als emanzipiertes Individuum existieren möchte, sich gegen den Hass, den die Herde verbreitet, zu behaupten. Ob es im Hinblick auf Zarathustras Feststellung, dass man mit Lachen töte, ausreichend wäre, lediglich über die erstarkenden Rassisten zu lachen, sei dahingestellt.

Was kann das schon bedeuten? Es kann bedeuten, dass wir Grenzen, die wir zu Beginn unseres Lebens als Säugling noch gar nicht kannten, wieder überwinden können, sofern wir bereit sind, diese überhaupt zu versuchen, zu überwinden. Es bedeutet jedoch auch, dass wir diese Grenzen brauchen, um uns als Individuum zu etablieren; wir brauchen sie als aktive und von uns gesetzte Grenzen, obwohl es für ein soziales Wesen, das zu Beginn seines Lebens die vollkommene Abhängigkeit vom Anderen erfährt und durch diese Erfahrung geprägt ist, äußerst schwierig ist, sich aus der Sehnsucht nach Anerkennung durch einen Anderen zu lösen. Der Mensch als soziales Wesen und als Individuum: Er befindet sich immer in einem Spannungsfeld. In diesem Spannungsfeld existiert Zarathustra, darin existiert auch Nietzsche; und wohl auch viele andere, allerdings unterliegen diese Spannungen oftmals einer mehr oder weniger aktiven Verdrängung. In diesem Spannungsfeld gilt es, sich selbst zu behaupten, ohne sich zu isolieren. Es gilt, nach dem Anderen zu streben, ohne sich von dessen Blick und Urteil abhängig zu machen. Der Mensch als soziales Wesen und als Individuum muss demnach seine *Heimat* in sich selbst finden, sie kreieren, um dann auf den Anderen zugehen zu können, ohne sich in der Unaufrichtigkeit der *mauvaise foi* zu verlieren.

XI Literaturverzeichnis

1 Quellen

1.1 Gedruckte Ausgaben

- Nietzsche**, Friedrich: *Geburt der Tragödie*. In: *ders.: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ⁷2007 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 1), S. 9–156.
- Nietzsche**, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: *ders.: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ⁷2007 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 1), S. 873–890.
- Nietzsche**, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. In: *ders.: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ⁷2007 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 1), 157–242.
- Nietzsche**, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ⁴2008 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 2).
- Nietzsche**, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *ders.: Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ⁷2008 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 3), S. 343–651.
- Nietzsche**, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ¹¹2007 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 4).
- Nietzsche**, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *ders.: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ⁹2007 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 5), S. 9–243.
- Nietzsche**, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. In: *ders.: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino. München: de Gruyter ⁹2007 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 5), S. 245–412.
- Nietzsche**, Friedrich: *Ecce homo*. In: *ders.: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Hg. von

- Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino. München: de Gruyter ²2008 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 6), S. 255–374.
- Nietzsche**, Friedrich: *Dionysos-Dithyramben*. In: *ders.: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino. München: de Gruyter ²2008 [1999 (Neuausgabe)] (*Kritische Studienausgabe*. Band 6), S. 375–411.
- Nietzsche**, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino. München: de Gruyter 1999 (Neuausgabe) (*Kritische Studienausgabe*. Band 7).
- Nietzsche**, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino. München: de Gruyter 1999 (Neuausgabe) (*Kritische Studienausgabe*. Band 9).
- Nietzsche**, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino. München: de Gruyter 1999 (Neuausgabe) (*Kritische Studienausgabe*. Band 10).
- Nietzsche**, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino. München: de Gruyter 1999 (Neuausgabe) (*Kritische Studienausgabe*. Band 11).
- Nietzsche**, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino. München: de Gruyter 1999 (Neuausgabe) (*Kritische Studienausgabe*. Band 12).
- Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino (Hg): *Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13*. München: de Gruyter 1999 (Neuausgabe) (*Kritische Studienausgabe*. Band 14).
- Kohlenbach**, Michael und **Haase**, Marie-Luise: *Nachbericht zur dritten Abteilung. Zweiter Halbband. Kritischer Apparat: Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Ende 1874. Beschreibung der Manuskripte. Erläuterungen*. Unter Mitarbeit von **Kuhn**, Elisabeth und **Götz**, Frank. Berlin, New York: de Gruyter 1997 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. Fünfter Band*. Begründet von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; weitergeführt von **Müller-Lauter**, Wolfgang und **Pestalozzi**, Karl; hg. von **Groddeck**, Wolfram und **Kohlenbach**, Michael).
- Haase**, Marie-Luise und **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*. Berlin, New York: de Gruyter 1991 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Vierter Band*. Hg. und begründet von **Colli**, Gior-

gio und **Montinari**, Mazzino; weitergeführt von **Müller-Lauter**, Wolfgang und **Pestalozzi**, Karl).

Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Erster Halbband: Nachgelassene Fragmente Juli 1882–Winter 1883–1884*. Berlin, New York: de Gruyter 1984 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise).

Montinari, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise).

1.2 Siglen der verwendeten Handschriften Nietzsches¹

Quartheft M I 1. 100 Seiten. September 1876.

⟨<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/M-I-1>⟩

Großoktavheft M III 1. 160 Seiten. Frühjahr–Herbst 1881.

⟨<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/M-III-1>⟩

Quartheft M III 3. 40 Seiten. Frühjahr–Sommer 1882. Winter 1882/1883.

<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/M-III-3>

Lose Folioblätter verschiedenen Ursprungs sowie Blätter unterschiedlichen Formats und Ursprungs Mp XVI 1. 36 beschriebene Seiten. Juni–Juli 1885. Anfang 1886–Frühjahr 1886.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 639–640.

Oktavheft N V 8. 200 Seiten. Frühjahr 1882–Februar 1883.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 573–576.

⟨<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/N-V-8>⟩

¹ Siglen nach Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino: *Kommentar zu Band 1–13*. München: de Gruyter 1999 (Neuausgabe) (*Kritische Studienausgabe*. Band 14), S. 21–35.

Oktavheft N VI 1b. 202 Seiten. Juli 1882–Februar 1883.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885.* Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band.* Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 569–572.

Duodezheft N VI 3. 116 Seiten. Juni–Juli 1883.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885.* Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band.* Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 585–587.

⟨<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/N-VI-3>⟩

Oktavheft N VI 7. 194 Seiten. Herbst 1883.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885.* Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band.* Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 603–605.

⟨<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/N-VI-7>⟩

Oktavheft N VI 9. 138 Seiten. Herbst 1884–Anfang 1885.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885.* Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band.* Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 624–627.

Oktavheft U I 3. 186 Seiten. September 1870–Januar 1871.

Manuskriptbeschreibung in: **Kohlenbach**, Michael und **Haase**, Marie-Luise: *Nachbericht zur dritten Abteilung. Zweiter Halbband. Kritischer Apparat: Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Ende 1874. Beschreibung der Manuskripte. Erläuterungen.* Unter Mitarbeit von **Kuhn**, Elisabeth und **Götz**, Frank. Berlin, New York: de Gruyter 1997 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. Fünfter Band.* Begründet von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; weitergeführt von **Müller-Lauter**, Wolfgang und **Pestalozzi**, Karl; hg. von **Groddeck**, Wolfram und **Kohlenbach**, Michael), S. 1340–1343.

Quartheft W I 1. 166 Seiten. Frühjahr 1884.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885.* Berlin,

New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 614–616.

Quartheft W I 2. 168 Seiten. Sommer–Herbst 1884.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 616–619.

Quartheft W I 7. 80 Seiten. August–September 1885. Anfang 1886.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 542–543.

Quartheft Z I 1. 58 Seiten. Sommer–Herbst 1882 (S. 1: Herbst 1878).

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 567–569.

Großoktavheft Z I 2. 122 Seiten. November 1882–Februar 1883. August–September 1885. Herbst 1885.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 576–578.

Quartheft Z I 3. 308 Seiten. Sommer 1883.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**,azzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 588–592.

Großoktavheft Z I 4. 238 Seiten. Sommer 1883.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**,azzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Ab-*

teilung. *Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 592–595.

Quartheft Z II 2. 38 Seiten. Herbst 1883.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 607–608.

Quartheft Z II 4. 152 Seiten.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 612–613.

Quartheft Z II 6. 90 Seiten. Herbst 1884–Anfang 1885.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 623–624.

Quartheft Z II 7. 92 Seiten. Herbst 1884–Anfang 1885.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 621–622.

Quartheft Z II 8. 90 Seiten. Winter 1884/85.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 627–629.

Quartheft Z II 9. 94 Seiten. Winter 1884/85.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885*. Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Vierter Band*. Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 629–631.

Quartheft Z II 10. 80 Seiten. Winter 1884/85.

Manuskriptbeschreibung in: **Montinari**, Mazzino: *Nachbericht zur siebten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884–Herbst 1885.* Berlin, New York: de Gruyter 1986 (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Siebte Abteilung. Viertes Band.* Hg. von **Colli**, Giorgio und **Montinari**, Mazzino; unter Mitarbeit von **Haase**, Marie-Luise), S. 631–632.

2 Literatur

Aiken, David Wyatt: *Nietzsche's Zarathustra. The Misreading of a Hero.* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Band 35. Hg. von **Abel**, Günter, **Simon**, Josef und **Stegmaier**, Werner. Berlin: de Gruyter 2006, S. 70–103.

Améry, Jean: *Wie natürlich ist der Tod?* In: *ders.: Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod.* Stuttgart: Klett-Cotta ¹³2008, S. 41–69.

Battegay, Casper: *Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930.* Köln: Böhlau 2001 (*Reihe Jüdische Moderne.* Band 12. Hg. von **Bodenheimer**, Alfred und **Picard**, Jacques).

Barthes, Roland: *Der Tod des Autors*, in: *ders.: Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. ⁵2006, S. 57–63.

Bergner, Daniel: *Die versteckte Lust der Frauen. Ein Forschungsbericht.* Übersetzt von **Zeltner**, Henriette. München: btb 2015.

Berne, Eric: *Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen.* Übersetzt von **Wagemuth**, Wolfram. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ¹⁴2013 (1970).

Die Bibel. Oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung Martin **Luthers**. Nach dem 1912 vom deutschen evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1964.

Brecht, Bertolt: *Das epische Theater.* In: *ders.: Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band.* Frankfurt am Main: Suhrkamp ⁸1997, S. 983–998.

Carnap, Rudolf: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.* In: *ders.: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften.* Hg. von **Mormann**, Thomas. Hamburg: Meiner 2004 (*Philosophische Bibliothek.* Band 590), S. 81–109.

- Davidson**, Donald: *Die zweite Person*. In: ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von **Schulte**, Joachim. Frankfurt am Main: Suhrkamp ¹2013, S. 186–210.
- Davidson**, Donald: *Drei Spielarten des Wissens*. In: ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von **Schulte**, Joachim. Frankfurt am Main: Suhrkamp ¹2013, S. 339–363.
- Deleuze**, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Übersetzt von **Schwibs**, Bernd. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2008 (1976).
- Descartes**, René: *Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch*. Übersetzt und hg. von **Wohlers**, Christian. Hamburg: Meiner 2005 (*Philosophische Bibliothek Band 566*).
- Descartes**, René: *Meditationes de prima philosophia. Lateinisch–Deutsch*. Übersetzt und hg. von **Wohlers**, Christian. Hamburg: Meiner 2008 (*Philosophische Bibliothek Band 597*).
- Dürrenmatt**, Friedrich: *Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten. Neufassung 1980*. Zürich: Diogenes 1998 (*Werkausgabe in siebenunddreißig Bänden. Band 7*).
- Eagleton**, Terry: *Einführung in die Literaturtheorie*. Übersetzt von **Bettinger**, Elfi und **Hentschel**, Elke. Stuttgart, Weimar: Metzler ⁴1997.
- Fleischer**, Wolfgang: *Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache*. Tübingen: Niemeyer ²1997.
- Fichte**, Johann Gottlieb: *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Hg. von **Lauth**, Reinhard und **Widmann**, Joachim. Hamburg: Meiner ²1986 (*Philosophische Bibliothek. Band 284*).
- Fränkel**, Hermann: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung ²1962.
- Freud**, Sigmund: *Das Ich und das Es* (1923). In: ders.: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Hg. von **Grubrich-Simitis**, Ilse. Frankfurt am Main ³2012, S. 251–295.
- Freud**, Sigmund: *Totem und Tabu*. Frankfurt am Main: Fischer ¹¹2012 (1991).
- Gadamer**, Hans-Georg: *Zwischen Wort und Begriff. Nietzsche und die Metaphysik*. In: »Jedes Wort ist ein Vorurteil«. *Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*. Hg. von **Riedel**, Manfred. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1999 (*Collegium Hermeneuticum*).

Deutsch-italienische Studien zur Kulturwissenschaft und Philosophie. Band 1. Hg. von **Riedel**, Manfred und **Tessitore**, Fulvio), 15–23.

Gerhardt, Volker: *Die »grosse Vernunft« des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von dems. Berlin: Akademie Verlag ²2012 (*Klassiker Auslegen*. Band 14. Hg. von **Höffe**, Otfried), S. 93–122.

Görnitz, Thomas: *Bewusstsein naturwissenschaftlich betrachtet und enträtselt. Ein Brückenschlag zwischen den Wissenschaften*. In: *Ich denke, also bin Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von **Müller**, Tobias und **Schmidt**, Thomas M. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (*Religion, Theologie und Naturwissenschaft*. Band 14. Hg. von **Aus der Au**, Christina, **Drees**, Willem B., **Jackelén**, Antje, **Löhr**, Gebhard und **Peters**, Ted) S. 47–67.

Guthrie, William K. C.: *A History of Greek Philosophy. Volume I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: University Press 1962.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp ¹²2014.

Harris, Thomas A. und **Harris**, Amy Björk: *Ich bin o.k. – Du bist o.k. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse*. In: *dies.: Ich bin o.k. – Du bist o.k. Eine Einführung in die Transaktionsanalyse. / Einmal o.k. – immer o.k. Transaktionsanalyse für den Alltag (Sonderausgabe)*. Übersetzt von **Brender**, Irmela und **Kober**, Hainer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2007 (1975 / 1990), S. 5–285.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer ⁹1960.

Heraklit DK 22 B 53. In: **Diels**, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Erster Band*. Hg. von **Kranz**, Walther. Zürich, Hildesheim ¹⁸1992 (1989).

Himmelman, Beatrix: *Zarathustras Weg*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von **Gerhardt**, Volker. Berlin: Akademie Verlag ²2012 (*Klassiker Auslegen*. Band 14. Hg. von **Höffe**, Otfried), S. 13–34.

Hinz, Walther: *Zarathustra*. Stuttgart: Kohlhammer 1961.

Honneth, Andreas: *Das Paradox des Augenblicks »Zarathustras Vorrede« und Nietzsches Theorem der »ewigen Wiederkunft des Gleichen«*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004.

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*. In: *Sartre. Ein Kongreß*. Internationaler Sartre-Kongress an der Johann Wolfgang Goe-

the-Universität vom 9.–12. Juli 1987 in Frankfurt am Main. Hg. von **König**, Traugott., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988.

Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: de Gruyter ⁴1981 (1974) (*Studienbuch*).

Kampits, Peter: *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien: Oldenbourg 1975.

Kafka, Franz: *Oxforder Quartheft 17 (Die Verwandlung)*. In: *Historisch-Kritische Ausgabe sämtlicher Handschriften, Drucke und Typoskripte*. Hg. von **Reuß**, Roland und **Staengle**, Peter. Basel, Frankfurt am Main: Stroemfeld 2003.

Lampert, Laurence: *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. Dexter: Yale University 1986.

Lewitscharoff, Sibylle: *Blumenberg*. Berlin: Suhrkamp 2011.

Miller, Alice: *Am Anfang war Erziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp ²⁷2015.

Montinari, Mazzino: *Zarathustra vor ›Also sprach Zarathustra‹*. In *ders.: Nietzsche lesen*. Berlin: de Gruyter 1982 (*Studienbuch*), S. 79–91.

Montinari, Mazzino: *Die spröde Art, Nietzsche zu lesen. Die Niederschrift von ›Also sprach Zarathustra‹ am Beispiel des Kapitels »Auf den glückseligen Inseln«*. In: *Idee. Gestalt. Geschichte. Studien zur europäischen Kulturtradition*. Hg. von **Weber**, Gerd Wolfgang (Festschrift für von See, Klaus). Odense: University Press 1988, S. 481–511.

Müller, Tobias und **Schmidt**, Thomas M.: *Einleitung. Die philosophischen Fragestellungen in der empirischen Bewusstseinsforschung*. In: *Ich denke, also bin Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von *dens.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (*Religion, Theologie und Naturwissenschaft*. Band 14. Hg. von **Aus der Au**, Christina, **Drees**, Willem B., **Jackelén**, Antje, **Löhr**, Gebhard und **Peters**, Ted), S. 9–14.

Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch zur Nietzsche-Forschung*. Band 3. Hg. von **Montinari**, Mazzino, **Müller-Lauter**, Wolfgang und **Wenzel**, Heinz. Berlin: de Gruyter 1974, S. 1–60.

Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Leben als Literatur*. Übersetzt von **Flickinger**, Brigitte. Göttingen: Steidl 1996.

- Nehamas**, Alexander: *For whom the Sun shines. A Reading of Also sprach Zarathustra*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von **Gerhardt**, Volker. Berlin: Akademie Verlag ²2012 (*Klassiker Auslegen*. Band 14. Hg. von **Höffe**, Otfried), S. 123–141.
- Niemeyer**, Christian: *Nietzsches Leben*. In: *Nietzsche. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. Von **Ottmann**, Henning. Stuttgart: Metzler 2000, S. 9–34.
- Niemeyer**, Christian: *Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007 (*Werkinterpretationen*).
- Ottmann**, Henning: *Kompositionsprobleme von Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*. In: *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Hg. von **Gerhardt**, Volker. Berlin: Akademie Verlag ²2012 (*Klassiker auslegen*), S. 35–50.
- Palahniuk**, Chuck: *Fight Club*. Übersetzt von **Kinzel**, Fred. München: Goldmann ⁵2004.
- Pieper**, Annemarie: »*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*«. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹ von 1883*. Basel: Schwaabe reflexe 2010 (Stuttgart 1990).
- Pilgrim**, Volker Elis: *Der Vampirmann. Über Schlaf, Depression und die Weiblichkeit. Eine Forschungsnovelle*. Düsseldorf: Claassen 1989.
- Pippin**, Robert B: *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago, London: The University of Chicago Press 2010.
- Platon**: *Politeia, Buch IX (588b)*. In: *Platon – Sämtliche Werke*. Band 2. *Lysis, Symposium, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. Hg. von **Wolf**, Ursula. Übersetzt von **Schleiermacher**, Friedrich. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ³²2008 (*Rowohlts Enzyklopädie*. Hg. von **König**, Burghard), S. 195–537.
- Popper**, Karl R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 1. Der Zauber Platons*. Hg. von **Kiesewetter**, Hubert. Tübingen: Mohr Siebeck ⁸2003 (*Gesammelte Werke in deutscher Sprache* 5).
- Precht**, Richard David: *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise*. München: Goldmann ³⁹2007.
- Rager**, Günter: *Selbst und Bewusstsein: Grundlagen der Neurowissenschaft*. In: *Ich denke also bin ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von **Müller**, Tobias und **Schmidt**, Thomas M. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (*Religion, Theologie und Naturwissenschaft*. Band 14. Hg. von **Aus der Au**,

Christina, **Drees**, Willem B., **Jackelén**, Antje, **Löhr**, Gebhard und **Peters**, Ted), S. 29–46.

Reichmann, Oskar: *Germanistische Lexikologie*. Stuttgart: Metzler ²1976 (*Sammlung Metzler*. Band 82).

Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. Übersetzt von **Greisch**, Jean. München: Wilhelm Fink ²2005 (*Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*. Band 26. Hg. von **Eßbach**, Wolfgang und **Waldenfels**, Bernhard).

van de **Rijt**, Hetty und **Plooi**j, Franz X.: *Oje, ich wachse! Von den 10 »Sprüngen« in der mentalen Entwicklung Ihres Kindes während der ersten 20 Monate und wie Sie damit umgehen können*. Übersetzt von **Brams**, Regine und **Schweikart**, Eva. München: Goldmann (Mosaik) ¹⁴2005.

Röttgers, Kurt: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*. München: Karl Alber 1990.

Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Frankfurt am Main: Fischer ⁵2010.

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. von **König**, Traugott. Übersetzt von **Schöneberg**, Hans und **König**, Traugott. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ⁷2001 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften*. Band 3).

Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: *ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays*. Hg. von von **Wroblewsky**, Vincent. Übersetzt von dems. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ⁷2014 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften*. Band 4), S. 145–192.

Sartre, Jean-Paul: *Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt*. Hg. von von **Wroblewsky**, Vincent. Übersetzt von **König**, Traugott. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ³⁹2002 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Theaterstücke*. Band 3).

Sartre, Jean-Paul: *Tote ohne Begräbnis. Stück in vier Akten*. Hg. von von **Wroblewsky**, Vincent. Übersetzt von **König**, Traugott. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ²⁸2002 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Theaterstücke*. Band 4).

Sartre, Jean-Paul: *Das Spiel ist aus*. Hg. von von **Wroblewsky**, Vincent. Übersetzt von **Dürr**, Alfred. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ⁶²2002 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Drehbücher*. Band 1).

Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel*. Hg. von von **Wroblewsky**, Vincent. Übersetzt von **Aumüller**, Uli. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ⁵²2008 (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Romane und Erzählungen*. Band 1).

de **Saussure**, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. von **Bally**, Charles und **Sechehaye**, Albert. Übersetzt von **Lommel**, Herman. Berlin: de Gruyter ³2001 (*Studienbuch*).

Schiller, Friedrich: *Die Bürgerschaft*. In: *Schillers Werke. Nationalausgabe. Erster Band. Gedicht in der Reihenfolge ihres Erscheinens 1776–1799*. Hg. von **Petersen**, Julius und **Beißner**, Friedrich. Weimar: Hermann Böhlau 1943, S. 421–425.

Singer, Wolf: *Das Ende des freien Willens?* In: *ders.: Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 24–34.

Singer, Wolf: *Ich denke, also bin Ich? Philosophische Implikationen der Hirnforschung*. In: *Ich denke, also bin Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*. Hg. von **Müller**, Tobias und **Schmidt**, Thomas M. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (*Religion, Theologie und Naturwissenschaft*. Band 14. Hg. von **Ausder Au**, Christina, **Drees**, Willem B., **Jackelén**, Antje, **Löhr**, Gebhard und **Peters**, Ted), S. 15–28.

Wils, Jean-Pierre: *ars moriendi. Über das Sterben*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel 2007.

Whitman, Walt: *O Me! O Live!* in *Leaves of Grass*. New York: Bantam Classic 2004 (Reissue 1983), S. 229.

Wohlfart, Günter: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 26 (1997). Hg. von **Abel**, Günter, **Behler**, Ernst, **Salaquarda**, Jörg, **Simon**, Josef. Berlin, New York: de Gruyter 1998., S. 319–330.

Wolf, Axel: *Wann hat ein Mensch Charakter?* In: *Psychologie heute compact*. (2013 Heft 34), S. 20–25.

Yalom, Irvin D.: *Und Nietzsche weinte*. Übersetzt von **Strätling**, Uda. München, Zürich: Pieper ⁶2003.

Ziemann, Rüdiger: *Die Gedichte*. In: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hg. von **Ottmann**, Henning. Stuttgart: Metzler 2000, S. 150–156.

Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹*. Würzburg: Königshausen & Neumann ²2011.

3 Hilfsmittel und Lexika

Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber dem Oberdeutschen. Band I. A–E*. Hildesheim: Georg Olms ²1970. (*Documenta Linguistica. Quellen zur Geschichte der deutschen Sprache des 15. bis 20. Jahrhunderts*. Hg. von **Schmitt**, Ludwig Erich. *Reihe II. Wörterbücher des 17. und 18. Jahrhunderts*. Hg. von **Henne**, Helmut).

Duden: *Die Grammatik*. Band 4. Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag ⁸2009.

Duden: *Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik*. Band 11. Mannheim, Zürich: Dudenverlag ³2011

Duden: *Zitate und Aussprüche. Herkunft und aktueller Gebrauch*. Band 12. Mannheim, Zürich: Dudenverlag ³2012.

von **Kloeden**, Wolfdietrich: *Zarathustra*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XIV. Wolfram von Eschenbach–Zygomalas, Theodosios und Ergänzungen I*. Hg. von **Bautz**, Traugott. Herzberg: Traugott Bautz 1998, S. 344–355, hier S. 344.

Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von **Seebold**, Elmar. Berlin, New York: de Gruyter ²⁴2002.

Lexer, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zweiter Band. N–U. (1873–1876)*, Leipzig: Hirzel 1876

Paul, Hermann: *Deutsches Wörterbuch. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes*. Hg. von **Henne**, Helmut, **Kämper**, Heidrun und **Objartel**, Georg. Tübingen: Niemeyer ¹⁰2002.

Wahrig, Gerhard: *Deutsches Wörterbuch*. Hg. von **Wahrig-Burfeind**, Renate. Gütersloh, München: Wissen Media ⁸2006.

4 Medien und Internetquellen

Gabriel, Markus: *Was ist Wahrheit? Der Einführungsvortrag von Prof. Dr. Gabriel beim Philosophy Slam der Universität Bonn & des Goethe Instituts, veröffentlicht am 23. April 2012 unter <<https://www.youtube.com/watch?v=84bOR8SjCgo>>, (22. März 2016), ab 15.16 min.*

Goebbels, Joseph: *Rede im Berliner Sportpalast [»Wollt ihr den totalen Krieg«]*, 18. Februar 1943. <http://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0200_goe&object=translation&l=de>, (24. Mai 2016).

Maffay, Peter. »Nessaja«. *Tabaluga oder die Reise zur Vernunft*. Ariola München GmbH, 1993.

Marilyn Manson. *Antichrist Superstar*. Nothing (Interscope Records), 1996.

Monty Pythons Das Leben des Brian. **Jones**, Terry. DVD. Columbia Tristar, 2003 (1979).

Nine Inch Nails. »copy of a«. **Reznor**, Trent. *hesitation marks*. Polydor (Universal Music), 2013.

Requiem for a Dream. **Aronofsky**, Darren. DVD. Artisan Entertainment, 2002 (2000).

The Hills have Eyes (Hügel der blutigen Augen). **Aja**, Alexandre. DVD. Twentieth Century Fox, 2006.

The Hills have Eyes 2. **Weisz**, Martin. DVD. Twentieth Century Fox, 2007.

Thierse, Wolfgang im *Zeit*-Interview: *Ohne Glauben ist kein Staat zu machen*. Von **Finger**, Evelyn und **Polke-Majewski**, Karsten am 29. November 2012 <<http://www.zeit.de/2012/49/Streitgesprach-Religion-Vizepraesident-Bundestag-Wolfgang-Thierse>> (30. März 2016).

Wader Wecker Vaterland. **Gaul**, Rudi. DVD. Zorro Medien, 2012.

Für die Handschriften Nietzsches wurde primär auf die digitale Faksimile Gesamtausgabe auf *Nietzsche Source* zurückgegriffen. Hg. von **D'Iorio**, Paolo: <<http://www.nietzschesource.org/>>.