

Dr. Michael Skowron (Daegu, Republic of Korea)
**Nietzsches Kritik des Transhumanismus
und die ewige Wiederkunft des Gleichen**

I.

Das letzte Schwerpunktheft von *Aufklärung und Kritik* 3/2015 (im Folgenden AK3) war dem Transhumanismus gewidmet, wobei sich auch mehrere Beiträge mit der Frage nach dem Verhältnis des Transhumanismus zu Nietzsche beschäftigten. Für den Transhumanismus steht in Beziehung auf Nietzsche der zuerst von Zarathustra gelehrte Übermensch im Mittelpunkt, da er am ehesten sein positives Ideal des Hinausgehens über den Menschen zu repräsentieren scheint. Schon für Julian Huxley, auf den der Begriff „Transhumanismus“ zurückgeht, sollte in Analogie zu Nietzsches Zarathustra, für den der Mensch das für den Übermenschen sein sollte, was der Affe für den Menschen sei, „ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ (Za I, KSA 4, 14), die neue Existenz des Trans- oder Posthumanen „as different from ours as ours is from that of Pekin man“ sein (AK3, 63). Feridoun M. Esfandiary, der andere Gründungsvater eines starken Transhumanismus, könnte sich dagegen die Frage des „tollen Menschen“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft* zu Herzen genommen haben, ob „wir“, die „Mörder“ Gottes, „nicht selber zu Göttern werden“ müssten, um dieser Tat auch nur würdig zu erscheinen (FW 125). Denn das Idealbild, mit dem Esfandiary den Menschen vergleicht, ist letztendlich ebenfalls ein Gott (AK3, 70), der weder stirbt noch an einen ‚minderwertigen‘ und dem Verfall anheimgegebenen Körper gebunden ist. Den Körper versteht Esfandiary wie schon Platon (Kra-

tylos 400c, Phaidros 250c) und Nietzsche (M 117) als „Gefängnis“, im Gegensatz zu Platon, für den nur der Tod die ersehnte Befreiung der Seele bringen kann, und Nietzsche, für den diese Möglichkeit entfällt, aber als eines, aus dem er sich mit Hilfe neuer technischer Erfindungen befreien zu können glaubt. Der Tod ist für ihn das größte Übel und Fortschrittshindernis und daher ebenso wie bei Platon und im Christentum, aber nicht bei Nietzsche, zu überwinden oder am besten ganz abzuschaffen. Für Nietzsche müssen auch Götter sterben (NL 1870/71, 5[115], KSA 7, 125), und der Tod ist ebensowenig wie der Leib ein Einwand (GD, KSA 6, 74f.), und könnte sowohl für Zarathustra (Za I, KSA 4, 93ff.) als auch Nachlassnotaten zufolge als ein „Fest“ begangen werden, da wir durch ihn wieder „ganz wahr“ werden und uns „vollenden“, sofern wir uns „mit dem Wirklichen, d. h. mit der toten Welt“, aus der das Leben vermutlich auch herkommt,¹ wieder „versöhnen“ (NL 1881, 11[70], KSA 9, 468; 11[125], ebd., 486). Die auf christliche Vorstellungen zurückgehende Idee einer „Personal-Unsterblichkeit“ weist Nietzsche schon in *Morgenröthe* als „schamlos“ zurück (M 211; vgl. AC 41, 43). Dabei geht es ihm sowohl im Hinblick auf den Leib als auch den Tod um Wahrheit, nicht nur um Freiheit, die von Zarathustra in bloß negative ‚Freiheit wovon?‘ und positiv-schöpferische ‚Freiheit wozu?‘ unterschieden wird (Za I, KSA 4, 81), und die es für ihn wohl nur im und als „freier Geist“ gibt. Esfandiary dagegen ‚wartet‘ gegenwärtig in vitrifiziertem Zustand

auf seine Freiheit und ‚Wiederauferstehung‘ im Diesseits durch künftige, neu zu erfindende technische Heilmittel, vermutlich ebenso vergeblich wie schon auf sein Leben bis zum Jahr 2030.²

Wenn es auch für Nietzsche eine „neue ‚Unsterblichkeit‘“ (NL 1883, 16[84], KSA 10, 528) gibt, so folgt sie aus der Wiederkunftslehre, denn wer und was ewig wiederkehrt, das stirbt und stirbt doch nicht, es vergeht und kommt doch wieder, wie es schon Zarathustras Tiere, die ‚gut wissen‘, was sich in den sieben Tagen von Zarathustras „Krankheit“ erfüllen musste, bei seiner Genesung spielerisch verkünden (Za III, KSA 4, 272f.). Man kann diese schwere „Krankheit“ mit der ihr folgenden „Genesung“, die durch Zarathustras Konfrontation mit dem Wiederkunftsgeanken ausgelöst wird und ihn „gleich einem Todten“ niederstürzen und lange „wie ein Todter“ bleiben (ebd., 271), aber dann doch weiterleben lässt, auch als „Tod“ und „Wiedergeburt“ deuten, was sowohl für ein dichterisches Werk nicht ungewöhnlich als auch im Sinne der Wiederkunftslehre wäre. Auch die eher traditionell verstandene „Unsterblichkeit“, die man sich mit seinem Namen oder Werk erwirbt, wird von Nietzsche auf die Wiederkunftslehre bezogen, da sie dadurch erkauft werde, dass man schon zu Lebzeiten „mehrere Male“ gestorben, also durch mehrere Persönlichkeiten hindurchgegangen sei (EH 5, KSA 6, 342).³

Die Wiederkunftslehre wird jedoch ebenso wie ihre Beziehung zum Übermenschen von Transhumanisten ausgeblendet oder als mit der Lehre vom Übermenschen unverträglich einfach ausgeschieden,⁴ obwohl sie und nicht der Übermensch die eigentliche „Grundconception“ von *Also sprach Zarathustra* ist (EH, Za 1) und

sich trotz ihres Ausschlusses auch bei Transhumanisten immer wieder einschleicht, z.B. wenn von der ‚immer wieder‘ notwendigen, ‚permanenten‘ oder ‚beständigen Selbstüberwindung‘ des Menschen die Rede ist. Nietzsche hat sich zwar als „der Lehrer der ewigen Wiederkunft“ bezeichnet, niemals aber als Lehrer des Übermenschen (GD, KSA 6, 160). Der Übermensch, der schon für Zarathustra „ein sehr nachdenkliches Wort“ wird, weil er, der „Vernichter[s] der Moral“ mit ihm dennoch eine neue Moral zu lehren scheint, ist für Nietzsche ein „Problem“, keine Lehre (AC 3). Über die „Selbstüberwindung“ kommt auch der von Transhumanisten ausgeblendete „Wille zur Macht“ zur Geltung (vgl. Za II, Von der Selbstüberwindung). Auch der von Zarathustra dem Übermenschen zur Seite und gegenübergestellte „letzte Mensch“ kommt bei Transhumanisten in der Regel nicht vor, da er einerseits nicht mit transhumanistischen Zielen verwechselt werden können soll, andererseits zu sehr mit dem von ihm abgelehnten „Humanismus“ assoziiert wird. Aber auch er ist mit seiner transhumanistisch anmutenden ‚Erfindung‘ des Glücks und seinem ‚längsten Leben‘, das im Gegensatz zu der nur als „Blitz“ (Za I, KSA 4, 16, 18) kurz und plötzlich aufleuchtenden und wieder untergehenden Existenz des Übermenschen steht, nicht auszuschließen und kehrt für Zarathustra ebenso ewig wieder wie folglich auch der mit ihm verbundene Humanismus (Za III, KSA 4, 274).⁵

Die Kritik der transhumanistischen Berufung auf Nietzsches Übermensch hat entweder zu zeigen, dass oder inwiefern dieser und damit zusammenhängende Themen eine ganz andere Bedeutung haben als der oder das Posthumane der Trans-

humanisten oder/und inwiefern der Übermensch schon bei Nietzsche selbst nur ein vorläufiges oder temporäres Ideal ist, er also seinen eigenen „Transhumanismus“ schon der Kritik unterzieht. Da die Wiederkunftslehre, mit der dies geschieht, in den Beiträgen des Schwerpunktheftes nur eine Randerscheinung ist oder meist ganz ignoriert wird, findet in ihnen auch nur die erste Kritikmöglichkeit Beachtung (II.), so dass noch zu zeigen bleibt, inwiefern weder der vom technisch zu perfektionierenden Posthumanen verschiedene Übermensch noch der letzte Mensch und sein „Humanismus“ mit der eigentlichen „Grundconception“ der Wiederkunftslehre unvereinbar, sondern in ihr aufgehoben sind und damit jeder für sich eingeschränkt und modifiziert, aber nicht beseitigt wird (III.). Ist dies unter der Optik des Künstlers gesehen eine Tragödie oder/und eine Komödie? (IV.)⁶

II.

1. *Michael Steinmann* (Die Auslegbarkeit des Menschen. Nietzsche und die Frage nach der Herkunft des Transhumanismus, AK3, 76-87) geht der Frage nach, inwieweit es gerechtfertigt ist, Nietzsche als Ahnherrn des Transhumanismus zu sehen und diesem dadurch eine philosophische Legitimierung zu geben (AK3, 76f.).⁷ Seine Antwort bringt die zwei Wege zum Übermensch oder letzten Menschen dadurch zum Ausdruck, dass dies nur dann der Fall sei, wenn der Transhumanismus „den Menschen als das permanent zu Überwindende, in seiner Überwindung niemals an ein Ziel Gelangende“ bewahre, nicht aber in dem Fall, dass er einen „Menschen jenseits des Menschen“ schaffe oder schaffen wolle, „der dann nur ein anderer, ebenfalls beschränkter Mensch wäre.“ (AK3,

86) Steinmann unterscheidet also eine legitime Berufung des Transhumanismus auf Nietzsches Übermensch von einer illegitimen, ohne dass eine prinzipielle Unvereinbarkeit von Übermensch und Posthumanen aufgezeigt würde und der Bezug zur Wiederkunftslehre ausgespart bleibt, obwohl er außer der „permanent“ notwendigen Selbstüberwindung zwar einerseits konzidiert, dass es im Zug eines transhumanistischen ‚Enhancement‘ des Menschen, diesen „wie wir ihn heute kennen, nicht mehr geben wird“ (AK3, 77), Nietzsche aber andererseits nicht voraussetze, „dass sich die Spezies Mensch als solche weiterentwickeln wird“ (AK3, 82), also wohl ebenso wie der Humanismus ‚ewig‘ wiederkehren wird.

2. *Diana Aurenque* (Das Posthumane und Nietzsches Übermensch: Eine Blasphemie gegen Gott, AK3, 88-97) sieht die Gemeinsamkeit von Nietzsche und Transhumanismus darin, dass beide „von Grund aus blasphemisch“ im Sinne einer „Beleidigung“ und „Rufschädigung“ Gottes seien, auch wenn die jeweiligen Konkretisierungen äußerst unterschiedliche Formen annähmen (AK3, 94f.). Da die dazu benötigte Existenz des Beleidigten jedoch weder bei Nietzsche noch den Transhumanisten vorausgesetzt werden kann, kann sich die Blasphemie wohl nur auf die Gläubigen dieses Gottes und seine irdischen ‚Stellvertreter‘ beziehen. Die Gemeinsamkeit wäre der „Tod Gottes“ und die blasphemische Wirkung nur eine Folge des irrtümlichen Glaubens an sein Weiterleben. Wie dieser blasphemische Effekt mit der von Aurenque zunächst gegebenen „Beschreibung des Übermenschen“ (AK3, 89), bei der von Blasphemie nicht die Rede ist, vereinbar sein soll, ist un-

klar. Der Übermensch ist danach ein Wesen, das durch „grosse Gesundheit“ ausgezeichnet ist, was ihn am meisten von den von Nick Bostrom genannten drei zentralen und zu perfektionierenden Fähigkeiten des Menschen (gesunde Lebensspanne, Kognition und Emotion) unterscheidet, das weder ein Genie noch ein Gelehrter, sondern ein „Tänzer“ ist, aber auch „ein geselliges Leben führen“ und „das Leben genießen“ will, ohne deshalb Hedonist zu sein (AK3, 89ff.).⁸ Am Ende seien „nicht die genetischen, naturgegebenen Fähigkeiten für die Physiologie des Übermenschen entscheidend, sondern sein Charakter“, der auch mit seinem „tüchtigen Handwerker-Ernst“ weder „naturgegeben“ noch blasphemisch zu sein scheint (AK3, 95f.). Aurenque erwähnt jedoch den von Zarathustra in seiner Vorrede verächtlich gemachten und blasphemisch in seinem Ruf geschädigten „letzten Menschen“, der „Alles klein macht“ (Za I, KSA 4, 19), auch die „große Gesundheit“ oder die ewige Wiederkunft;⁹ und sie spielt auch auf die Wiederkunftslehre zumindest an, sofern es sich bei dem Leben des Übermenschen um ein solches handele, „in dem alle Momente in höchster Intensität und Sinnfülle zu erleben sind, so als ob jeder Tag nicht der letzte, sondern immer wieder der Gleiche (*amor fati*) und auf alle Ewigkeit sein würde“ (AK3, 94). Auch bei der „grossen Gesundheit“ spielt der ewige Wiederkunftsgedanke eine von Aurenque allerdings nicht bemerkte Rolle (AK3, 91), sofern sie etwas ist, das man nicht nur hat, „sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss“ (FW, KSA 3, 636; EH, KSA 6, 338),¹⁰ Das transhumanistisch konzipierte Glück mit seinen konventionellen Wer-

ten sei dagegen nichts anderes als das gute Leben des Utilitarismus und sei das des ‚letzten Menschen‘ (AK3, 94). Könnte nicht aber auch jeder Tag zwar nicht der letzte, aber immer wieder ein anderer und gerade deshalb das in höchster Intensität und Sinnfülle in alle Ewigkeit zu erlebende Gleiche sein? Dies würde noch weniger dem bloß ‚erfundenen‘ statischen Glück des letzten Menschen oder auch dem des technisch festgestellten Posthumanen entsprechen: „Man muß vergehen wollen, um wieder entstehen zu können – von einem Tag zum anderen. *Verwandlung* durch hundert Seelen – das sei dein Leben, dein Schicksal: und dann zuletzt: diese ganze Reihe noch einmal wollen!“ (NL 1882/83, 3[1], KSA 10, 213, Nr. 227) Hinsichtlich des Übermenschen und letzten Menschen findet also auch Aurenque sowohl Gemeinsamkeiten wie Differenzen zwischen Nietzsche und Transhumanisten, ohne dass eine prinzipielle Unvereinbarkeit namhaft gemacht würde und der Bezug zur Wiederkunftslehre keine systematische Bedeutung dafür hat.

3. Nach *Christian Niemeyer* (Vom Transhumanismus zurück zur Transformation, altdeutsch: ‚Verwandlung‘, Oder: Warum man um unser aller Zukunft wegen und um Nietzsches willen, fortan besser vom „guten Europäer“ denn vom „Übermenschen“ reden sollte, AK3, 98-110) ist das „Über“ des Übermenschen nicht im Sinne des Transhumanismus, sondern im Sinne von Transformation (altdeutsch: ‚Verwandlung‘) zu verstehen.¹¹ Der Übermensch sei (neudeutsch geredet) „ein bildungsphilosophisches Konstrukt“, d.h. ein Mensch, der sich selbstbestimmend „gelernt hat, sich von im Sozialisations-

verlauf irgendwann bestimmend gewordenen dritten Mächten zu dispensieren“, kein Konzept, das sich für fremdbestimmende „genetisch oder sonstwie technisch bestimmte Optionen der Steigerung menschlicher Potenziale“ einsetzen ließe (AK3, 98f.). Eine „Unterform“ des Übermenschen sei der von Nietzsche anvisierte „gute Europäer“ (AK3, 103), von dem man sicher zwar auch reden sollte, dessen Gleichsetzung mit dem Übermenschen jedoch ebenso wie die mit dem ‚Kind‘ (AK3, 100ff.) etwas voreilig erscheint.¹² Der genetisch fit gemachte und mit anderen um den ‚Platz an der Sonne‘ konkurrierende ‚Übermensch‘ der Transhumanisten sei dagegen nur eine Variante des ‚letzten Menschen‘ (AK3, 108). Niemeyer gibt damit ein Beispiel für die Forderung, zu zeigen, dass der Übermensch etwas ganz anderes ist als der Posthumane der Transhumanisten, nicht aber inwiefern er auch bei Nietzsche schon nur ein vorläufiges Konzept ist, weil keine Beziehung zum „Grundkonzept“ der Wiederkunftslehre hergestellt wird.

4. Ganz im Gegensatz zu Christian Niemeyer ist für *Stefan Lorenz Sorgner* (Plädoyer für einen schwachen Transhumanismus, 273-290)¹³ Nietzsche ein Ahnherr des Transhumanismus und es bestehen für ihn zahlreiche Parallelen zwischen ihnen. So fasse der Transhumanismus den Menschen wie Nietzsche „als ein sich ständig selbst transzendierendes Wesen auf, der eine Brücke zwischen Tier und Übermensch darstellt, wobei durchaus einige Parallelen zwischen Nietzsches Übermensch und dem Posthumanen der Transhumanisten festgestellt werden“ könnten, ohne dies allerdings näher auszuführen (AK3, 276).¹⁴ Gäbe es des weiteren „durchaus auch Pa-

rallelen zwischen Nietzsches höheren Menschen [porträtiert vor allem im vierten Teil von *Also sprach Zarathustra*] und dem Transhumanen der Transhumanisten“ (ebd.), so findet er dennoch keinerlei Parallelen zu dem ebenfalls von Zarathustra vorgestellten „letzten Menschen“, der nicht einmal erwähnt wird. Das gleiche Schicksal erfährt auch der für Sorgner auszuschließende „Ewige-Wiederkunfts-Gedanke“, obwohl er sowohl im Begriff eines sich ständig selbst transzendierenden Wesens als auch in der Feststellung, dass Transhumanisten nur fortsetzen, das zu tun, was Menschen „stets getan haben“ (AK3, 7), impliziert ist, sodass man es niemandem verübeln kann, wenn er trotz der ebenfalls schon stets gemachten anders lautenden Versprechen auch nur die stets mehr oder weniger gleichen Resultate erwartet.

Zarathustras erste Rede *Von den drei Verwandlungen* des Geistes vom „Kamel“ über den „Löwen“ zum „Kind“ (Za I, KSA 4, 29ff.), die als Selbstüberwindungen und Verwandlungen des Geistes wenig oder nichts mit rein naturhaften oder technischen Modifikationen des Menschen oder dessen Geist zu tun haben,¹⁵ wird von Sorgner einfach umgekehrt, indem er sie als die naturhafte Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen, der nicht wieder zum Kind werden wolle, darstellt. Wie das Kind erwachsen werden wolle, so sei auch der „Zustand“ des Posthumanen als ein für den Menschen erstrebenswerter aufzufassen (AK3, 279f.). Dass Nietzsche der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen die entgegengesetzte Entwicklung entgegensetzt, liegt aber gerade auch darin begründet, dass es für die natürliche Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen eigentlich keiner besonderen Selbstüberwindung

bedarf, wohl aber im umgekehrten Fall, und angesichts der entgegengesetzten Ausrichtung von ‚Natur‘ und ‚Geist‘ (oder ‚Kultur‘) auch hier schon die Aufmerksamkeit auf die „Grundconception“ der ewigen Wiederkunft des Gleichen gelenkt werden soll, also auf einen Kreisprozess, der keinen definitiven Anfang oder endgültiges Ende kennt und beide Richtungen in sich vereinigen kann.

Geht Sorgner zudem einerseits von einer „radikalen Pluralität des Guten“ aus (AK3, 280), so dass jeder nach seiner eigenen Façon glücklich werden können soll, so glaubt er andererseits an die moralische Verbesserung des Menschen, die vielleicht mit der kognitiven Entwicklung des Menschen korrelieren, wenn nicht sogar durch sie indirekt bedingt sein könnte (AK3, 280ff.), vergisst aber, dass dies immer schon voraussetzt, dass man bereits weiß, was ‚moralisch‘ (‚Gut‘) ist und was nicht (‚Böse‘). Hat es Sokrates Nietzsche zufolge nicht gewusst und nur versucherische Schlangen verhiessen, es zu lehren (JGB 202), so verband Nietzsche mit seinem Begriff „jenseits von Gut und Böse“ die Forderung, „die Illusion des moralischen Urtheils *unter* sich zu haben“ (GD, Die ‚Verbesserer‘ der Menschheit 1) und weise zu werden.¹⁶ Auch aus diesen Gründen beruht die von Sorgner behauptete „philosophische Verwandtschaft“ zwischen Nietzsche und dem Transhumanismus (AK3, 273) auf nur mehr oder weniger oberflächlichen Gleichsetzungen von Ungleichen (Parallelen) und ist die Benennung des (schwachen) Transhumanismus als „Nietzscheanisch“ (AK3, 289) ein misnomer.¹⁷

III.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns vor dem Hintergrund dieser Beiträge dem eingangs erwähnten Zusammenhang von Übermensch, letztem Mensch und der „Grundconception“ der Wiederkunftslehre zuwenden und die transhumanistische Berufung auf Nietzsche in der genannten zweifachen, zusammengehörigen Weise der Kritik unterziehen. Dabei ist der „Ewige-Wiederkunfts-Gedanke“ nicht nur als starke, metaphysische Lehre oder Anti-Lehre mit nur einer einzigen Bedeutung zu verstehen, auch nicht nur als kosmologische oder ethisch-existenzielle Lehre, Test, Imperativ oder Ideal, als „extremste Form des Nihilismus“ (NL 1886/87, 5[71], KSA 12, 213) oder „höchste Formel der Bejahung“ (EH, Za 1), Einflüsterung eines böswilligen Dämons oder göttliche Offenbarung (FW 341), sondern Nietzsches perspektivisch-pluralistischem Denken entsprechend als ein Gedanke mit vielen möglichen, auch schwächeren und widerspruchsvollen Bedeutungen.¹⁸ In einem Nachlassnotat „droht“ Nietzsche (oder Zarathustra) sogar „1000 Formeln für die Wiederkunft“ an (NL 1882/83, 4[24], KSA 10, 115), und Zarathustra „beschließt“ in einem weiteren, „seine Lehre *hundertfach* zu lehren!“ (NL 1883, 15[17], KSA 10, 483)¹⁹ Nietzsches Perspektivismus macht die Frage nach der einzig richtigen Interpretation obsolet: „Die Begriffe ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ haben, wie mir scheint, in der Optik keinen Sinn“ (WA, Epilog, KSA 6, 51), aber andere Begriffe wie „Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive“ (MA I, KSA 2, 20f.) können an ihre Stelle treten. Gerechtigkeit kommt ins Spiel, weil mit der Ewigkeit der Wiederkunft des Gleichen zugleich auch die Forderung verbunden ist, alles, was war, ist

und sein wird, so zu rechtfertigen, dass keine finalen Absichten oder Zweckursachen angenommen werden müssen. Die Wiederkunftslehre erklärt das Werden als in jedem Augenblick gerechtfertigt und unabwertbar: „es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen wegen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden. [...] das Werden ist werthgleich in jedem Augenblick: die Summe seines Werthes bleibt sich gleich“ bzw. „*der Gesamtwert der Welt ist unabwerthbar*“, was nicht ausschließt, dass es im einzelnen sehr wohl Wertunterschiede gibt, die sich letzten Endes aber immer zur gleichen „Summe“ ökonomisch ausbalancieren (NL 1887/88, 12[72], KSA 13, 34ff.). Die Wiederkunftslehre ist keine ‚Lehre vom Zweck des Daseins‘ oder wenn, dann doch nur in der Form des Zwecks der Zwecklosigkeit oder des immer schon erreichten Zwecks. So heißt es im Lenzer Heide-Text, dass auch ohne dem Prozess des Werdens eine Zweckvorstellung zu unterstellen, ein bejahender „Pantheismus“ dann möglich sei, „wenn Etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben *erreicht* würde – und immer das Gleiche“ (NL 1886/87, 5[71], KSA 12, 213f.).²⁰

Im Unterschied zu den drei Verwandlungen des Geistes bei Zarathustra, die auf die Fähigkeit des Kindes zur Schaffung neuer Werte ausgerichtet sind, denn „[u]m die Erfinder von neuen Werthen dreht sich die Welt“ (Za I, 65, Za II, 169), geht es in der eher prosaisch und biographisch orientierten Variante dieser Verwandlungen in der späteren Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* von 1886 um die Entstehung des freien Geistes mit seiner Einsicht in die notwendige Ungerechtigkeit jeder Perspektive und das damit verbun-

dene „Problem der *Rangordnung*“, da „Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive mit einander in die Höhe wachsen“ (MA I, KSA 2, 20f.). Das Wachstum ist an die Auseinandersetzung mit den dem Menschen eigenen Widersprüchen gebunden, an denen er „eine große Methode der *Erkenntniß*“ hat: „er fühlt viele Für und Wider – er erhebt sich *zur Gerechtigkeit* – zum Begreifen *jenseits des Gut- und Böseschätzens*.“ (NL 1884, 26[119], KSA 11, 182) An der Spitze dieser Rangordnung könnte „[d]er weiseste Mensch“ stehen als „*der reichste an Widersprüchen*, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke *grandiosen Zusammenklangs*“ (NL 1884, 26[119], KSA 11, 182).

Um Perspektiven zu erweitern und zu vielfältigen muss man sie eingenommen haben und durch sie hindurchgegangen sein, nicht nur widersprochen, sondern „*widerlebt*“ haben (vgl. NL 1885, 40[8], KSA 11, 631).²¹ Schon 1881 in der Zeit des expliziten Auftauchens des Wiederkunftsgedankens fragt Nietzsche: „Willst du ein allgemeines gerechtes Auge werden? So musst du es als einer, der durch *viele* Individuen gegangen ist und dessen letztes Individuum alle früheren als Funktionen *braucht*“ (NL 1881, 13[5], KSA 9, 619), also weder nur fragmentiert ist (AK3, 16, 18), noch seine Vorgänger einfach entsorgen und hinter sich lassen kann (vgl. dagegen AK3, 90f.). In *Zur Genealogie der Moral* begegnet dies als die Forderung, immer mehr Affekte über eine Sache zu Worte kommen zu lassen und sich immer „*mehr* Augen, verschiedene Augen [...] für dieselbe Sache einzusetzen wissen“ um unseren „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ zu vervoll-

ständigen (GM III 12, KSA 5, 365). In Bezug auf den Humanismus ebenso wie auf Trans-, Post- und Metahumanismus würde dies bedeuten, sich auch deren Perspektiven anzueignen, aber nicht dabei stehenzubleiben, sondern auch die ihnen entgegengesetzten Perspektiven einnehmen zu können – und weiterzugehen.

Es genügt demnach nicht mehr wie bisher, nur „*Ein* Mensch zu sein, wenn es gleich der nothwendige Anfang ist! Es hieße zuletzt doch, euch aufzufordern, beschränkt zu werden! Aber aus Einem in einen Anderen übergehen und *eine Reihe von Wesen* durchleben!“ (NL 1881, 11[304], KSA 9, 558; 13[3], KSA 9, 618) Den Übermenschen hätte man dann als dasjenige Wesen zu verstehen, das nicht mehr nur ein einziger Mensch ist, sondern sich schrittweise zur umfänglichsten Gerechtigkeit erhebend viele zu bejahende Menschen in sich vereinigt und deshalb „Übermensch“ genannt werden kann, weil er ein Ich von Vielen ist (NL 1883, 4[188], KSA 10, 165).²² Für Nietzsche stellt dies eine notwendige Weiterentwicklung in der Verwandlung des Menschen dar: „Die Verwandlung des Menschen braucht erst Jahrtausende für die Bildung des Typus, dann Generationen: endlich läuft ein Mensch während seines Lebens durch *mehrere* Individuen“ (NL 1881, 11[276], KSA 9, 547). Um diese Vervielfältigung zu erreichen und in ein neues und anderes Individuum übergehen zu können, bedarf es der „*nothwendigen* ,Selbstüberwindung““ (GM III, KSA 5, 410), deren wiederholte Verwirklichung ein „Abbild“ der ewigen Wiederkunft des Gleichen auf unser Leben drückt (NL 1881, 11[159], KSA 9, 503), nicht nur ein Mal, sondern immer wieder und so oft als möglich, ganz so wie es eine echte Liebe zur Ewigkeit, zum

Leben und zur Gerechtigkeit verlangt. „Wir dürfen nicht *Einen* Zustand wollen, sondern müssen *periodische* Wesen *werden wollen* = *gleich* dem Dasein.“ (NL 1882, 1[70], KSA 10, 28)²³

Ist der auf diese Weise über den Wiederkunftsgedanken bestimmte und die Rede von der beständig notwendigen Selbstüberwindung konkretisierende Sinn des Übermenschen bereits prinzipiell vom technisch bestimmten Posthumanen verschieden, so wird er als ein in die „Grundconception“ integriertes Konzept und im Verhältnis zu ihr auch schon bei Nietzsche und Zarathustra zu einem „Problem“. Bereits *Die fröhliche Wissenschaft*, in der am Schluss der Erstausgabe (1882) vorausweisend sowohl der Wiederkunftsgedanke (FW 341) als auch die Tragödie Zarathustras (FW 342) eingeführt wird, erklärt gleich zu Beginn alle „Lehrer vom Zweck des Daseins“, zu denen auch Zarathustra mit der Lehre vom Übermenschen und jetzt wohl auch die Transhumanisten gehören, zu nur zeitweise nötigen Gestalten, über die zu anderen Zeiten gelacht wird (FW 1).²⁴ In *Also sprach Zarathustra* gibt Zarathustra sodann selbst ein performatives Beispiel der Selbstüberwindung, indem er vom Lehrer des Übermenschen zu dem der ewigen Wiederkunft wird. Denn am meisten bedrückt den Lehrer des Übermenschen, dass nicht nur dieser, sondern auch „der kleine Mensch“ ewig wiederkehren wird und so sein Schaffensprojekt zu vereiteln droht, da der Mensch dann nie endgültig, sondern nur zeitweise und punktuell überwunden werden kann, um dann wieder in seinen Ausgangszustand zurückzukehren: „die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr“ (Za III, KSA 4, 274; GD, Streifzüge 14).²⁵ In *Der Antichrist* heißt es daher

genau hier anschließend, dass das von ihm gestellte „Problem“ nicht sei, „was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen“, etwa eine neue Spezies, denn „der Mensch ist ein *Ende* [...]: sondern welchen Typus man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgegewisseren.“ (AC 3)²⁶ Die Wiederkunftslehre modifiziert und verfeinert die Lehre vom Übermenschen also auch in diesem Sinne und beseitigt weder sie noch die Lehre vom letzten Menschen, sondern verwandelt beide ebenso wie Zarathustra selbst. „*Der letzte Edelsinn*“ Zarathustras zeigt sich darin, dass er, der Fürsprecher der Ausnahme des Übermenschen und seines ‚Transhumanismus‘, auch der ‚Anwalt der Regel‘ in dem doppelten Sinne des Anwalts sowohl des kleinen Menschen und seines ‚Humanismus‘ als auch der ewigen Wiederkehr/kunft des Gleichen wird (FW 55, 76; M 434, 442).

Auch der auf den 26. August 1881 in Sils-Maria datierte „Entwurf einer neuen Art zu leben“ (NL 1881, 11[197], KSA 9, 520), der der ersten Erwähnung Zarathustras unmittelbar folgt (NL 1881, 11[195]. ebd., 519), schließt damit, die „unablässige *Verwandlung*“ zu fordern, was heißt: „du musst in einem kurzen Zeitraum durch viele Individuen hindurch. Das Mittel ist *der unablässige Kampf*.“ Da der Entwurf in seinem ersten Buch mit der „*Entmenschlichung der Natur*“ beginnt und Prometheus „an den Kaukasus angeschmiedet“ wird (NL 1881, 11[197], ebd., 519), könnte man vermuten, dass er sich im Durchgang durch viele Individuen von seinen Fesseln befreien und „mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu *vernaturlichen*“ imstande sein könnte (FW 109).²⁷

IV.

Marcus Rockoff (Immer wieder Prometheus. Deutungen des Mythos in Zeiten des Transhumanismus, AK3, 229-248) deutet bereits im Titel mit dem „Immer wieder“ eine ewige Wiederkehr des Gleichen an und spricht davon, dass der Mensch „[i]mmer wieder“ versuche, „sich über seine Lebensbedingungen zu erheben und sein Leiden durch technische Errungenschaften zu minimieren“ (AK3, 244), erwähnt in seinem Durchgang durch verschiedene Fassungen des Prometheusmythos von Hesiod und Aischylos über die Renaissance bis hin zu Frankenstein, Günther Anders und dem Transhumanismus die Version Nietzsches in der *Geburt der Tragödie* allerdings nicht (GT 9, KSA 1, 67ff.). Vielleicht passt der Transhumanismus jedoch am besten in eine Tragödie, die wie in Nietzsches Deutung der Tragödie des ‚gefesselten Prometheus‘ von Aischylos,²⁸ den Widerspruch veranschaulicht, dass „das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann“, durch einen ‚Frevel‘ errungen wird, so dass sie nun wieder seine Folgen dahinnehmen muss, „nämlich die ganze Fluth von Leiden und von Kümernissen mit denen die beleidigten Himmlischen das edel emporstrebende Menschengeschlecht heimsuchen – müssen.“ (ebd., 69) An die Stelle der ‚beleidigten Himmlischen‘ (vgl. Aurenque) könnte man auch die (meist mit technischen Mitteln) ausgebeutete, ver- und zerstörte eigene und fremde Natur setzen, die auf ihre für den Menschen meist abträgliche Weise umgekehrt darauf reagiert. Die „stete Ambiguität“, die für Rockoff in den verschiedenen Aneignungen des Prometheus-Mythos im „Verhältnis des Menschen zu seinem technischen Weltverhalten“ zum Ausdruck kommt

(AK3, 243f.), kann man bereits in der von Nietzsche dem aischyleischen Prometheus zugeschriebenen zugleich dionysischen und apollinischen Natur vorgebildet finden (GT 9, KSA 1, 71). Der „titanische Drang, gleichsam der Atlas aller Einzelnen zu werden und sie mit breitem Rücken höher und höher, weiter und weiter zu tragen, ist das Gemeinsame zwischen dem Prometheischen und dem Dionysischen. Der aeschyleische Prometheus ist in diesem Betracht eine dionysische Maske“ (ebd.). Für Nietzsche wäre der Transhumanismus demnach ebenfalls eine dionysische Maske, die mit der apollinischen, auf Wahrung der Grenzen und der Individuation bedachten Gerechtigkeit vereint, zur Tragödie wird. Nietzsche sieht sich dadurch „auf das Stärkste an den Mittelpunkt und Hauptsatz der aeschyleischen Weltbetrachtung, die über Göttern und Menschen die Moira als ewige Gerechtigkeit thronen sieht“ erinnert (GT 9, 68). Man kann in dieser „ewigen Gerechtigkeit“ bereits einen deutlichen Anklang der ewigen Wiederkunft des Gleichen heraushören, und sollte dabei nicht vergessen, dass nicht nur „der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*“ die „höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ ist (EH, Za 1), sondern dementsprechend auch die Tragödie für Nietzsche „die höchste Kunst im Jasagen zum Leben“ (EH, GT 4, KSA 6, 313). Auch Zarathustra beginnt mit der gleichsam ‚titanischen‘, trans- oder posthumanistisch anmutenden, aber im Kern dennoch ganz anderen Lehre vom Übermenschen, endet aber damit, dass er sich selbst überwinden und zum Lehrer der ewigen Wiederkehr-/kunft des Gleichen werden muss, nachdem er einsehen musste, dass nicht nur der Übermensch, sondern unvermeidlich auch der kleine,

letzte Mensch ewig wiederkehrt, so dass auch sie in dieser Lehre nicht einfach beseitigt, sondern ‚aufgehoben‘ sind. Vielleicht passen die Transhumanisten mit ihrer neuen Lehre vom Zweck des Daseins daher aber auch am besten in eine Komödie, die, wie für Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft*, zeigt, wie „die kurze Tragödie [...] schliesslich immer in die ewige Komödie des Daseins über und zurück[geht] und die ‚Wellen unzähligen Gelächters‘ – mit Aeschylus zu reden – [...] zuletzt auch über den grössten dieser Tragöden noch hinwegschlagen“, worin sich nicht nur das Gesetz einer erstaunlichen, wenn auch „im Ganzen höchst thörichten“ „Oekonomie der Arterhaltung“ des Menschen zeigt (FW 1), sondern auch Dionysos sich einmal mehr als der „grosse alte ewige Komödiendichter unsres Daseins“ entpuppt (GM, KSA 5, 255). „Incipit *tragoedia*“ (FW 342) heißt auch „incipit *parodia*, es ist kein Zweifel“ (FW, KSA 3, 346, 637). Könnte man nicht auch über Prometheus und dieser über sich selber lachen, wenn sich herausstellen sollte, dass seine Tragödie auf einer grandiosen Selbsttäuschung beruhte, die ihn zuerst wännen ließ, das Licht gestohlen zu haben und dafür büßen zu müssen, „um endlich zu entdecken, dass er das Licht geschaffen habe, *indem er nach dem Lichte beehrte*, und dass nicht nur der Mensch, sondern auch der *Gott* das Werk seiner Hände und Thon in seinen Händen gewesen sei? Alles nur Bilder des Bildners? – ebenso wie der Wahn, der Diebstahl, der Kaukasus, der Geier und die ganze tragische Prometheia aller Erkennenden?“ (FW 300) Eine befreiende Erkenntnis und das ihr folgende Lachen würde den gefesselten Prometheus ebenso von seinen Fesseln befreien wie im Kapitel *Vom Gesicht und Räthsel* (Za III,

KSA 4, 201f.) ein ‚Gegen-Biss‘ den Hirten von der sich in seinem Schlund festgebissenen Schlange befreit und verwandelt: „Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte*“, und zwar mit einem Lachen, das „keines Menschen Lachen“ mehr war (ebd., 202). Zarathustra erkennt sich später in diesem Bild selber wieder (Za III, KSA 4, 273), und fordert in seiner Rede *Vom höheren Menschen* diese dazu auf, außer dem Tanzen auch das Lachen zu lernen (Za IV, KSA 4, 365ff.). Wenn das von Zarathustra „heilig“ gesprochene „gute Lachen“ (ebd., 367),²⁹ nämlich über sich selber lachen zu können, „wie man lachen müsste, um *aus der ganzen Wahrheit heraus* zu lachen“ (FW 1), gelernt wäre und sich bei ihm auch noch eine „schmerzliche Scham“ finden würde (Za I, KSA 4, 14),³⁰ so dürfte dies ein unverkennbares Zeichen des Übermenschen sein.

Anmerkungen:

¹ Nietzsche schließt es nicht aus, dass das Organische auch nicht entstanden sein könnte (NL 1884, 25[403], KSA 11, 117; NL 1885, 34[50]. KSA 11, 436), in diesem Sinne also ewig wiederkehren würde, was den Tod des einzelnen Individuums nicht ausschließt. Leben und Tod sind keine Gegensätze: „Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art.“ (FW 109; NL 1881, 11[150], KSA 9, 499)

² Vgl. Reinhard Heil, Huxley, Esfandiary, und Ettinger. Transhumanistische Gesellschaftsentwürfe, AK3, 62-75. Weitere Beziehungen zwischen Transhumanismus und Religion zeigt Christopher Coenen, Der frühe Transhumanismus zwischen Wissenschaft und Religion (AK3, 49-61) auf.

³ In Zarathustra-Kapitel von *Ecce homo* spricht Nietzsche im Zusammenhang der „Grundconception“ des Werkes von seinem Freund Peter Gast als „einem gleichfalls ‚Wiedergeborenen‘“ (EH, KSA 6, 335). Iain Thomson und James Bodington, *Against Immortality: Why Death is Better than the*

Alternative, in: Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), *Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds*, Malden/Oxford 2014, 248-262, https://www.academia.edu/8574189/_Against_Immortality_Why_Death_is_Better_than_the_Alternative_by_Iain_Thomson_and_James_Bodington, berücksichtigen in ihren Argumenten gegen Unsterblichkeit in Anmerkungen zwar auch Nietzsche und die Wiederkunftslehre (ebd., 260), nicht aber deren Beziehung zu der von ihnen gegen Ende angeführten Möglichkeit „that a new or transformed life project, and so a new meaningful sense of self, can emerge out of the fulfillment or collapse of my old self’s defining hope.“ „Existential rebirth“ dieser Art, „a death and rebirth of the self happens within even some mortal lives“ (ebd., 256ff.).

⁴ Michael Skowron, Posthuman oder Übermensch: War Nietzsche ein Transhumanist?, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 269f. Der „Ewige-Wiederkunfts-Gedanke“ wird meist wie „[d]er eine Gedanke“ behandelt, auf den Nietzsche zum Gelächter und Spott anderer großen Wert legt, weil er für ihn „ein Schlüssel zu verborgenen Schatzkammern [ist], für Jene nicht mehr, als ein Stück alten Eisens.“ (MA I 183; vgl. NL 1876/77, 21[51], KSA 8, 374; NL 1881, 11[339], KSA 9, 373)

⁵ Umgekehrt ausgedrückt: „Nicht nur der Mensch, auch der Übermensch kehrt ewig wieder!“ (NL 1884, 27[23], KSA 11, 281) Auf die wesentliche, gleichursprüngliche Zusammengehörigkeit von Übermensch und letztem Mensch verweist das folgende Notat: „Der Gegensatz des *Übermenschen* ist der *letzte Mensch*: ich schuf ihn zugleich mit jenem.“ (NL 1882/83, 4[171], KSA 10, 162) Weder der eine noch der andere ist einfach mit dem gegenwärtigen Menschen gleichzusetzen. Der letzte Mensch ist die Perfektionierung des Menschen, die auch im Transhumanismus angestrebt wird, der Übermensch seine Überwindung.

⁶ Da das Gleichsetzen von Ungleichen und nicht etwa der Satz vom Widerspruch Nietzsche zufolge die irrtümliche Grundoperation und „Wurzel“ des Verstandes und des Verstehens ist, ist es die Aufgabe der Kritik, diese mehr oder weniger offensichtlichen Gleichsetzungen von Ungleichen und die sie hervorbringende Grundregel der ewigen Wiederkehr auch in Interpretationen aufzuzeigen und sie „und sich selber somit anzuzweifeln und zu beschränken.“ (NL 1880, 6[156], KSA 9, 236) Ich vernachlässi-

ge dabei etwaige Unterschiede zwischen Trans-, Post- und Metahumanismus, da sie nicht nur durch ihre Abwehrbewegung gegen den Humanismus, den sie zu überwinden suchen, geeint sind, sondern Stefan Lorenz Sorgner zufolge auch sonst und trotz ihrer verschiedenen Stammbäume (AK3, 4-27) zwischen ihnen mehr Gemeinsamkeiten als Differenzen bestehen, schon insofern sie alle darum bemüht seien, „das Verständnis des Menschen als einer kategorial-dualistischen Entität“, die z.B. in Leib und Seele getrennt wäre, zu überwinden (AK3, 286), wenn sie diese auch nur durch andere und härtere Unterscheidungen wie die in Hard- und Software (AK3, 8) oder Kohlenstoff und Silizium (AK3, 7, 275) zu ersetzen scheinen. Nietzsche hielt es nicht für nötig, auf die „Seelen-Hypothese“ ganz zu verzichten, sondern sie neu zu fassen und zu verfeinern, so dass „Begriffe wie ‚sterbliche Seele‘ und ‚Seele als Subjekts-Vielheit‘ und ‚Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘“ in der Wissenschaft fortan Verwendung finden könnten. (JGB 12) Wie sich schon im Falle von Leben und Tod zeigte, muss man nicht gleich das Kind zusammen mit dem Bad der Dualismen ausschütten.

⁷ Da ich eine erste Antwort auf diese Frage bereits in dem oben erwähnten Beitrag in den Nietzsche-Studien 42 (2013), 256-282, gegeben habe, kann ich mich hier kurz fassen.

⁸ Die Beschreibung anhand der drei Kriterien könnte auch auf den letzten Menschen und seine Vorstellung vom guten Leben passen, denn der und nicht der Übermensch „lebt am längsten“, „ist klug und weiss Alles, was geschehn ist“, liebt seinen Nachbarn und „reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme“, hat seine „Lüstchen“ für Tag und Nacht, aber „ehrt die Gesundheit“ und glaubt überhaupt, „das Glück erfunden“ zu haben. Da jeder „das Gleiche“ will, könnte er zwar auch ein Tänzer sein, aber ganz im Gegensatz zu Zarathustra, ein „Tarantel-Tänzer“ (Za II, KSA 4, 131). Sein ‚Blinzeln‘ und ‚zwinkern mit den Augen‘ dürfte ein Einverständnis erheischendes und ungläubiges gegenüber echten und starken Gefühlen sein („Was ist Liebe? [...] Was ist Stern?“), da er sich in allem doch nicht ganz so sicher ist und auf die Zustimmung von Seinesgleichen oder den ‚Zeitgeist‘ angewiesen ist. Die selbständige Suche nach Gewissheit wäre für ihn zu anstrengend und ‚unvernünftig‘ (Za I, KSA 4, 19f.; vgl. FW 2, 3).

⁹ So der Zwerg im Kapitel *Vom Gesicht und Räthsel* (Za III, KSA 4, 199f.).

¹⁰ Ob man Zarathustra als Typus, von dem dabei die Rede ist (EH, KSA 6, 337) oder die „Argonauten des Ideals“ (FW, KSA 3, 636) wie Aurenque ohne weiteres mit dem Typus des Übermenschen gleichsetzen kann (AK3, 90), ist wie auch in anderen Fällen der „Beschreibung“, die sich noch auf weit entferntere Belegstellen beruft, durchaus eine offene Frage. Ist Zarathustra nicht nur der ‚Lehrer‘ des Übermenschen, nicht aber schon dieser selbst, und ist der Übermensch nicht erst das ‚andre Ideal‘ eines „menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens“, das den „Argonauten“ vorherläuft? (FW, KSA 3, 636f.) Dies schließt nicht aus, dass auch der Übermensch durch „grosse Gesundheit“ und das Gesetz ihrer Wiederkunft bestimmt sein könnte.

¹¹ Andere solcher „altdeutscher“ Worte sind wohl „Überwindung“ oder gar „Selbstüberwindung“, ein „schönes Wort“, das schon Nietzsche wegen seines moralischen Beigeschmacks nicht mochte (WA, Vorwort), vermutlich mangels eines besseren Ausdrucks jedoch auch weiterhin in einem „übermoralischen Sinne“ benutzte (JGB 257) und mit dem Beiwort „nothwendig“ versah (GM III, KSA 5, 410), oder weniger schön einfach „Wille zur Macht“ nannte (vgl. Za II, Von der Selbst-Ueberwindung). Die Begriffe seiner „Einsiedler-Philosophie“, schreibt Nietzsche, hätten zuletzt „eine eigne Zwielficht-Farbe, einen Geruch ebensowohl der Tiefe als des Moders, etwas Unmittheilsames und Widerwilliges, das jeden Vorübergehenden [Neugierigen] kalt anbläst“, angenommen (JGB 289), und selbst wenn sie, wie es noch im entsprechenden Notat heißt, „mit einer Löwenklau geschrieben wäre, würde [sie] doch immer wie eine Philosophie der ‚Gänsefüßchen‘ aussehen.“ (NL 1885, 37[5], KSA 11, 580)

¹² Vgl. Michael Skowron, Nietzsche und die Diskussion um die Menschenwürde, Rezension von Beatrix Vogel (Hg.), *Umwertung der Menschenwürde – Kontroversen mit und nach Nietzsche*, Freiburg / München 2014, in: *Aufklärung und Kritik* 2/2015, 239-251, 245.

¹³ Der Unterschied zu einem *starken* Transhumanismus erstreckt sich offensichtlich auf das *mind uploading*, die *Superintelligenz* und die *moralische Pflicht* zum technologischen Enhancement, denen Sorgner kritisch gegenüber steht (AK3, 288). Die von ihm aufgestellten zwölf Pfeiler des schwa-

chen Transhumanismus treten jedoch mit einem starken, quasi gesetzgeberischen Anspruch auf, sofern sie, wenn auch nur seiner Meinung nach, „unbedingt berücksichtigt und rechtlich umgesetzt werden“ sollten (ebd.).

¹⁴ Ebenfalls von Zarathustras Rede vom Menschen als „Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“ ausgehend und wie Sorgner eine kategoriale Sonderstellung des Menschen ablehnend, stellt *Vanessa Lemm*, *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009, nicht die Beziehung des Menschen zum Übermenschen, sondern die zum Tier in den Mittelpunkt und schlägt eine radikale Alternative mit entgegengesetzten Schlussfolgerungen zum transhumanistischen Enhancement des Menschen durch manipulative Technik vor, da nur eine Wiederentdeckung des Tieres im Menschen, die seine weitere Entfremdung von der Natur verhindere oder umkehre, zum Übermenschen führen könne. „In order to overcome itself, the human being needs to return to animality (and animal forgetfulness).“ (ebd., 2f., 7) Einer negativen ‚Biopolitik‘ wie sie bereits von Michel Foucault kritisiert worden war, stellt sie eine positive Biopolitik gegenüber, für welche die Kontinuität zwischen tierischem und menschlichem Leben eine Quelle des Widerstands gegen das Projekt zur Beherrschung und Kontrolle von Lebensprozessen darstelle (ebd., 152ff.).

¹⁵ Wie schon in der Liste der Über- und Untergehenden aus der Vorrede (Za I, KSA 4, 17f.), sind „die Brücke[n] zur höchsten Hoffnung“ für Zarathustra psychologische oder geistige Dispositionen, vor allem die „Erlösung“ vom „Geist der Rache“ (Za II, KSA 4, 128, 180).

¹⁶ Wenn alles ewig wiederkehrt, ist nicht Moral, sondern Weisheit angebracht. Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* hatte sich Nietzsche angesichts der ‚neuen Erkenntniss‘, dass alles Notwendigkeit und Unschuld ist, auch diese Erkenntniss selber, gefragt, „ob die Menschheit aus einer *moralischen* sich in eine *weise Menschheit umwandeln könne*.“ Dennoch eröffnet sich im Verhältniss zu ihrer „Vorstufe“ damit auch ein neues „Reich der Freiheit“ (MA I 107, KSA 2, 105f.). In *Götzen-Dämmerung* (Streifzüge 37) wirft Nietzsche ausdrücklich die Frage auf „ob wir wirklich *moralischer geworden sind*“ und hält die bejahende Antwort darauf für eine notwendige perspektivische Illusion eines auch physiologisch alt gewordenen Zeitgeistes.

„Unsre Tugenden sind bedingt, sind *herausgefordert* durch unsre Schwäche.“ Wie dennoch die freilich unpubliziert und provisorisch gebliebene Moral eines freien Geistes aussehen könnte, vgl. Michael Skowron, *Die Moral eines freien Geistes*, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 200-230.

¹⁷ Zur Kritik weiterer „Pfeiler“ des schwachen Transhumanismus wie der „Analogie“ zwischen genetischem Enhancement und Erziehung (AK3, 279, 284) aus der Sicht Nietzsches, vgl. außer meinem Aufsatz in den *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 256-282, 262ff., auch Skowron, „Menschenwürde“ und/oder Menschenwürde, Rezension zu: Stefan Lorenz Sorgner, *Menschenwürde nach Nietzsche*, in: *Nietzscheforschung* 22, 2015, 287-292; Nietzsche und die Diskussion um die Menschenwürde, in: *Aufklärung und Kritik* 2/2015, 242-244; Michael Hauskeller, *Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner*, in: *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 21, Issue 1, January 2010, 5-8, <http://jetpress.org/v21/hauskeller.htm>; Paul S. Loeb, *Nietzsche's Transhumanism*, in: *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, Fall 2011, http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/Loeb_Nietzsche_Transhumanism.pdf.

¹⁸ Ein Widerspruch ist für Nietzsche nicht unbedingt ein Anzeichen von Unwahrheit, sondern nur dafür, dass er nicht unserer Vorstellung davon, wie die Wirklichkeit beschaffen sein sollte, nämlich widerspruchsfrei, entspricht. Auch hier geht es nur um ein Verhältnis von Vorstellungen zueinander, nicht um deren Korrespondenz oder Nicht-Korrespondenz zur Wirklichkeit (NL 1887, 9[97], KSA 12, 389). Auch dass es wie für den ‚aletheischen Nihilismus‘ keine Wahrheit gibt (NL 1887, 9[35], KSA 12, 351; NL 1887/88, 11[108], KSA 13, 51) und das Ertragen und Wagen von Wahrheit für Nietzsche dennoch „der eigentliche Werthmesser“ (EH, KSA 6, 259), ist ein Widerspruch, ein Für und Wider die Wahrheit, den der weiseste Mensch in sich vereinigen kann, weil er Augen für beides hat. Nahm schon der frühe Nietzsche einen „in den Dingen verborgenen Urwiderspruch“ an (GT 9, KSA 1, 70; vgl. NL 1870/71, 7[110], KSA 7, 163; 7[169], ebd., 204; NL 1870/71-72, 8[2], ebd., 219), so könnte auch „der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke“ auf einen solchen verweisen, da sich auch in ihm zunächst immer zwei entgegengesetzte Wege widersprechen und „gerade vor den Kopf“ stoßen (Za III, KSA 4, 199f.), so

dass er der tragische, vielleicht aber auch komische Gedanke par excellence wäre, auch weil er schon zu unserer ganz alltäglichen Erfahrung, in der gerade nicht das Gleiche, sondern immer wieder anderes wiederzukehren scheint, in Widerspruch steht (vgl. NL 1881, 11[146], KSA 9, 497). Ändert sich aber immer wieder alles, so ändert sich zumindest dies, dass sich alles immer wieder ändert, nicht.

¹⁹ Schon in Nietzsches frühester philosophischer Aufzeichnung über „Fatum und Geschichte“ (1862) findet sich die Vorstellung von „in ungeheuren immer weiteren Kreisen um einander“ sich bewegendem Kreisen, also nicht nur von einem oder zwei Kreisen, sondern von einer Unzahl ineinander geschachtelter und übergewandelter Kreise, die erst bei der Abstraktion und Extrapolation auf den umfassendsten Kreis ihr Ende finden (BAW 2, 57), was man als eine erste Artikulation der ewigen Wiederkehr des Gleichen auffassen könnte. Das Gleiche ist weder etwas Ähnliches (NL 1881, 11[166], KSA 9, 505; FW 111) noch Dasselbe oder Identische und ist begrifflich vom Ungleichen nicht zu trennen. Nietzsche betont immer wieder, dass es an sich gar keine gleichen Dinge gebe (MA I, 11, 18, 19; NL 1880, 6[156], KSA 9, 236), die Singularität der ewigen Wiederkehr des Gleichen ausgenommen (NL 1881, 11[202], KSA 9, 523), die allerdings auch kein „Ding“ ist, sondern ein „Urgesetz“ (NL 1881, 11[157], KSA 9, 502) oder eine „Grundconception“ und insofern das ungleiche Gleiche zu allem Ungleichen.

²⁰ Vgl. Michael Skowron, Dionysischer Pantheismus. Nietzsches Lenzer Heide-Text über den europäischen Nihilismus und die ewige Wiederkehr/kunft, in: Nietzscheforschung 20, 2013, 355-377.

²¹ Ein Beispiel könnte „[d]as Opfer; das noth thut“ sein (M 59).

²² Dabei spielt „[d]er Freund als der beste Verächter und Feind“, als „Dämon und Engel“ (NL 1883, 4[211], KSA 10, 170; vgl. Za I, Vom Freunde) eine besondere Rolle, denn Freunde „erheben sich einander. Und als ein Ich von Zweien nähern sie sich dem Übermenschen und jauchzen über den Besitz des Freundes, weil er ihnen den zweiten Flügel giebt, ohne den der eine nichts nützt.“ (NL 1883, 4[211], KSA 10, 170f.)

²³ Nietzsche vergleicht ein Leben dieser Art mit einem Kunstwerk: „Wir wollen ein Kunstwerk immer wieder erleben! So soll man sein Leben gestalten, daß man vor seinen einzelnen Theilen denselben

Wunsch hat! Dies der Hauptgedanke! Erst am Ende wird dann die *Lehre* von der Wiederholung alles Dagewesenen vorgetragen, nachdem die Tendenz zuerst eingepflanzt ist, etwas zu *schaffen*, welches unter dem Sonnenschein dieser Lehre hundertfach kräftiger *gedeihen* kann!“ (NL 1881, 11[165], KSA 9, 505; zum rechtfertigenden „Sonnenschein“ vgl. FW 289, 290).

²⁴ Michael Skowron, Nietzsches dionysische Gegenlehre und Gegenwertung, in: Nietzscheforschung 22, 2015, 213-225, 223ff.

²⁵ Vgl. Michael Skowron, Nietzsches ‚Anti-Darwinismus‘, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), 160-194, 175ff.

²⁶ In Notaten findet sich das „Problem“ in die Frage gekleidet, ob „nicht vielleicht eine größere Garantie des Lebens, der Gattung in diesem Sieg der Schwachen und Mittleren“ liege: „und möchten wir eigentlich eine Welt, wo die Nachwirkung der Schwachen, ihre Feinheit, Rücksicht, Geistigkeit, *Biagsamkeit* fehlte“? (NL 1888, 14[140], KSA 13, 323f.) „Es ist unsinnig, voraus<zu>setzen, daß dieser ganze *Sieg der Werthe* antibiologisch sei: man muß suchen, ihn zu erklären aus einem Interesse des *Lebens* [...] *Problem* –“, ein „Problem der Oekonomie“ (NL 1888, 14[182], ebd., 369f.), das in der ewigen Wiederkehr des Gleichen gelöst erscheint. Zu der selten behandelten Frage nach der Ökonomie im Denken Nietzsches vgl. Jürgen G. Backhaus / Wolfgang Drechsler (Hg.), Friedrich Nietzsche (1844-1900). Economy and Society, New York 2006; Peter R. Sedgwick, Nietzsche's Economy. Modernity, Normativity and Futurity, Houndmills / Basinstoke / Hampshire / New York 2007, sowie deren knappe Rezension von Chiara Piazzesi, Nietzsche und die Soziologie und Ökonomie, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), 494-501, 499-501.

²⁷ Vgl. Andrea Christian Bertino, „Vernatürlichung“. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin / Boston 2011, 36-44.

²⁸ Die Erstausgabe der *Geburt der Tragödie* zeigte auf dem Titelblatt ein Vignette mit dem Bild des von seinen Fesseln befreiten Prometheus (vgl. KSB 3, 249), was sowohl die Bedeutung dieser Tragödie für das ganze Werk anzeigt, als auch, dass der dionysische Prometheus darin von seinen Fesseln befreit und wieder mit seiner ‚Brudergottheit‘ Apollo vereint werden sollte.

²⁹ Das Lachen ist ebensowenig wie das Tanzen ein eindeutiges Kriterium, da es auch schlechtes oder falsches, z.B. ‚eisiges‘ oder ‚wieherndes‘ Lachen gibt (Za I, KSA 4, 21; MA I 553), und deshalb ebenso wie dieses gelernt werden muss. Auch Götter lachen: „Still!“ (Za IV, KSA4, 343).

³⁰ Das Gelächter als Folge der großen Distanz, die schmerzliche Scham als Folge der immer noch großen Nähe und Abkunft vom Menschen.

Zum Autor:

Michael Skowron, geb. 1950, studierte Philosophie, Germanistik und Geschichte an den Universitäten in Freiburg und Heidelberg, wo er mit einer Arbeit über Nietzsche und Heidegger 1987 promovierte. Seit 1988 unterrichtete er an mehreren Universitäten in Süd-Korea, zuletzt an der Kyungpook National University in Daegu, wo er auch lebt. Er ist der Verfasser zahlreicher Aufsätze, Rezensionen und Lexikonartikel über Nietzsche, in den Nietzsche-Studien, Nietzscheforschung und anderen Sammelbänden und Zeitschriften.

