

**Der Einfluss von Nietzsches Philosophie auf den europäischen und arabischen philosophischen Intellekt
am Beispiel von Heidegger und Badawi**

**Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
der Freien Universität Berlin**

Vorgelegt von

**Manal Meree
aus Syrien, Damaskus**

Berlin, 2012

Gutachter:

Erstgutachterin: Prof. Dr. Sybille Krämer

Zweitgutachter: Doz. Dr. Arno Böhler

Tag der Disputation: 19. 12. 2011

Die Widmung

Ich widme diese Arbeit meiner Familie, die mich stets unterstützt hat, und die mir die Motivation gab, meine Ziele zu erreichen.

Meinem Mann ... und Lebenspartner, Herrn Youssef Ibrahim ...

und meinen Kindern, Blumen meines Lebens: meinem Sohn Ibrahim und meiner Tochter Rahaf.

Auch möchte ich diese Arbeit meinem geliebten Vater und meiner geliebten Mutter widmen.

Mit Liebe und Respekt.

Dank und Anerkennung

Ich möchte meinen Dank und meine große herzliche Anerkennung aussprechen an meine Doktormutter, Frau Prof. Dr. Sybille Krämer und an Dr. Arno Böhler für Ihre Bemühungen bei der Betreuung meiner Dissertationen.

Darüber hinaus gilt mein Dank allen, die mir bei der Fertigstellung dieser Arbeit geholfen haben. Insbesondere möchte ich meinen herzlichen Dank an Frau Dr. Alice Lagaay für Ihre andauernde Unterstützung, Bemühungen und Beratung während der Erschaffung dieser Arbeit aussprechen.

Ich danke Ihnen mit großem Respekt.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	10
2. Ein Abriss zu Nietzsche	21
2.1 Die problematische Beziehung zwischen Denker und Text und die Beziehung zwischen dem Denker und seiner Biographie	22
2.2. Friedrich Nietzsche – in Kürze	25
3. Die wichtigsten philosophischen Konzepte Nietzsches	34
3.1 Die Idee des Todes Gottes	34
3.1.1 Problematische Fragen über das Dasein und Gott.....	34
3.1.2 Das Leben bei Nietzsche.....	37
3.2 Das Verhältnis zwischen Kunst und Philosophie bei Nietzsche	38
3.2.1 Tragisches Theater.....	38
3.2.2 Tragische Tragödie.....	39
3.2.3 Die Tragödie: Die Entstehung der Feier.....	39
3.2.4 Die Tragödie: Der Chor und der griechische Held.....	41
3.2.5 Die Tragödie zwischen Musik, Mythos und Leben.....	44
3.3 Die Vernunft	44
3.3.1 Die Grenzen der Vernunft.....	44
3.3.2 Der Geist und religiöse Texte: Die Entstehung des Problems.....	45
3.3.3 Moderne Theorien über das Problem der Offenbarung.....	46
3.3.4 Der Geist und religiöse Texte.....	47
3.4 Die Wissenschaft und die Tragödie	49
3.4.1 Nietzsche, Sokrates und die Tragödie.....	49
3.4.2 Wissenschaft zwischen Sokrates und Nietzsche.....	53
3.4.3 Nietzsche und die Ethik der Religion als Problem.....	55
3.4.4 Bedeutungen der Idee des Todes Gottes.....	59
3.4.5 Das Ergebnis des Todes Gottes.....	61
3.4.6 Zusammenfassung und Verbindung.....	65

3.5 Der Übermensch	69
3.5.1 Das Konzept des Übermenschen.....	70
3.5.1.1 Die Entstehung der Idee des Übermenschen.....	70
3.5.1.2 Die Vorstellung des Übermenschen als Begriff und Bedeutung.....	75
3.5.1.3 Der Geist bei Nietzsche.....	76
3.5.1.4 Der Körper bei Nietzsche.....	78
3.5.2 Die Beziehung zwischen <i>Letztem Mensch, Übermensch</i> und <i>Höherem Mensch</i>	80
3.5.2.1 Der Letzte Mensch.....	80
3.5.2.2 Der Übermensch.....	83
3.5.2.3 Der höhere Mensch.....	86
3.5.2.4 Die Beziehung zwischen dem höheren Menschen und der Gesellschaft.....	88
3.6 Der Übermensch und die Ethik als ein Problem für das Leben	94
3.6.1 Die christliche Ethik.....	94
3.6.2 Ein Bild von Gut und Böse.....	98
3.6.3 Der Übermensch und das religiöse Denken als ein Problem für das Leben.....	100
3.6.4 Der Übermensch und der Tod.....	103
3.7 Der Wille zur Macht	106
3.7.1 Der Wille zur Macht und der Mensch.....	106
3.7.2 Der Wille zur Macht als Begriff und Bedeutung.....	112
3.7.3 Der Wille zur Macht und die Kunst.....	114
3.8 Die Ewige Wiederkehr	115
3.8.1 Der Tod und die Ewige Wiederkehr.....	115
3.8.2 Die Ewige Wiederkehr und ihr Bezug zur Zeit	119

4. Der Einfluss von Nietzsches Philosophie auf den europäischen philosophischen Intellekt im Allgemeinen und auf Martin Heidegger im Besonderen.....	130
4.1 Martin Heidegger – in Kürze.....	130
4.2 Nietzsches Einfluss auf Philosophen und Denker des Abendlandes.....	133
4.3 Das neue geistige Projekt bei Heidegger.....	135
4.3.1 Heideggers Ziele in seinem neuen Projekt.....	135
4.3.2 Heideggers Haltung gegenüber der klassischen Metaphysik und Nietzsches Stellung in diesem Kontext	140
4.4 Die Seinsfrage.....	143
4.5 Heideggers Schritte in seinem geistigen Projekt.....	146
4.6 Das Dasein.....	149
4.6.1 Das Dasein als Begriff und Bedeutung.....	149
4.6.2 Das Dasein in der uneigentlichen Existenz mit den Anderen und dem Man.....	152
4.7 Merkmale des Verfalls des Daseins.....	154
4.7.1 Das Gerede.....	154
4.7.2 Die Neugier.....	155
4.7.3 Die Zweideutigkeit.....	156
4.8 Das Dasein in der eigentlichen Existenz mit sich selbst und den Anderen.....	157
4.8.1 Das Sein des Zeugs.....	158
4.8.2 Das Sein und die Kunst.....	161
4.8.3 Das menschliche Dasein im Bezug auf das Mitdasein.....	165
4.9 Merkmale der Existenz des Daseins.....	171
4.9.1 Die Befindlichkeit.....	171
4.9.2 Das Verstehen.....	173
4.9.3 Die Rede.....	175
4.10 Der Tod zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.....	177
4.10.1 Der Tod in der uneigentlichen Existenz.....	177

4.10.2 Der Tod in der eigentlichen Existenz.....	178
4.10.2.1 Der Ruf des Gewissens.....	182
4.10.2.2 Die Schuld.....	183
4.11 Das Dasein zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Zeit...	185
4.11.1 Das Dasein in der eigentlichen und uneigentlichen Zukunft.....	188
4.12 Das Verstehen zwischen der eigentlichen und der uneigentlichen Zeit.....	188
4.12.1 Das Verstehen in der eigentlichen Zeit.....	189
4.12.2 Das Verstehen in der uneigentlichen Zeit.....	189
4.12.3 Die Befindlichkeit.....	190
4.12.4 Das Verfallen.....	191
4.12.5 Die Rede.....	193
4.13 Das Dasein und die Wahrheit.....	196
4.14 Die Lage Gottes in diesen Seinsbegriffen.....	199
4.14.1 Das Sein und das Nichts.....	201
5. Der Einfluss von Nietzsches Philosophie auf den arabischen Intellekt im Allgemeinen und auf Abdel Rahman Badawi im Besonderen.....	203
5.1 Der Zugang zur Klärung der Fragestellung.....	203
5.1.1 Vorrede zur Untersuchung.....	203
5.1.2 Problematische Fragen: Der Intellekt und der arabische Intellekt.....	204
5.1.3 Der arabische Intellekt: Anfänge und Hoffnungen.....	205
5.2 Die Phasen des arabischen philosophischen Intellekts.....	206
5.3 Das Problem der Schwachen und Starken.....	207
5.4 Abdel Rahman Badawi in Kürze.....	209
5.5 Die intellektuellen Phasen im Leben Badawis.....	211
5.6 Das philosophische Denken im arabischen Raum und dessen Interaktion und Reibung und mit dem philosophischen Denken Europas und vor allem Deutschlands	213
5.6.1 Die Bedeutung Deutschlands für die arabische Welt.....	213
5.6.2 Die Bedeutung Nietzsches für den arabischen Intellektuellen im Allgemeinen und Badawi im Besonderen.....	216

5.7 Die Philosophie Badawis	218
5.7.1 Grundlegende Aspekte der existentialistischen Lehre Badawis.....	218
5.7.2 Die absolute Existenz: Gott.....	219
5.7.3 Die Existenz als bestimmtes Dasein.....	221
5.7.3.1 Die Existenz des Subjekts.....	221
5.7.3.2 Die Existenz des Selbst.....	221
5.7.3.3 Die Existenz an sich.....	221
5.7.3.4 Das Verhältnis der Formen der Existenz zueinander.....	222
5.8 Die Formen der Existenz des Selbst	224
5.9 Die Beziehung zwischen dem existenziellen Selbst und dem Willen	227
5.10 Die Sinnsprüche des Daseins	228
5.10.1 Die Sinnsprüche der Emotion.....	230
5.10.1.1 Der existentielle Schmerz.....	230
5.10.1.2 Die existenzielle Liebe.....	232
5.10.1.3 Merkmale dieser existenziellen Liebe bei Badawi.....	233
5.10.1.4 Die existenzielle Angst.....	236
5.11 Die Sinnsprüche des Willens	239
5.11.1 Das existenzielle Risiko.....	240
5.11.2 Der existenzielle Sprung.....	241
5.12 Die Sinnsprüche und die Zeit	244
5.13 Die existenzielle Zeit	246
5.13.1 Das Schaffen und seine Beziehung zur Zeit (dem Nichts).....	249
5.13.2 Das Nichts und seine Beziehung zur Freiheit.....	250
6. Zusammenfassung	259
Literaturverzeichnis	268

1. Einleitung

Friedrich Nietzsche (1844-1900), berühmter deutscher Philosoph und großer Dichter, schrieb einmal: "Was mich nicht umbringt, macht mich stärker".¹ Das führt mich zur Frage, ob und inwiefern diese Aussage mit der Person Nietzsches und seiner Philosophie zusammenhängen. Und zwar insbesondere vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Nietzsche und seine Philosophie von einigen politischen und religiösen Ideologien wie dem Faschismus, Nationalsozialismus und Atheismus falsch interpretiert wurden. Könnten diese negativen Interpretationen als Beweis der Kraft von Nietzsches Philosophie gedeutet werden? Zeigen sie vielleicht die starke Präsenz *seiner Gedanken* in allen Bereichen des Lebens? Das führt mich zu weiteren Fragen:

Sind die negativen Interpretationen, die von Nietzsche und seinen Texten gemacht wurden – ob im Bereich der Politik oder im Bereich der Religion – ein Beweis oder Beleg dafür, dass die Philosophie Nietzsches eine wichtige, aktive Philosophie ist, dass sie in jedem Fall und in jedem Augenblick des Lebens² entweder positiv oder negativ existiert? Man kann auch fragen: Sind solch negative Interpretationen das Schicksal eines jeden großen Philosophen? Ursula Michels-Wenz etwa schreibt: "Kaum ein zweiter deutscher Philosoph ist

¹ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Wie man wird, was man ist: Ermutigungen zum kritischen Denken*, Herausgegeben von Ursula Michels-Wenz, Insel-Taschenbuch; 1096, Erste Auflage, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1988, *Von Gesundheit und Krankheit- Leid und Tod*, Nr.616, S. 197.

² Vgl. Monkizah Al Allan: *M . A Moralische Werte in der Philosophie von Nietzsche*, Damaskus Universität, 2006-2007, S. 130.

ähnlich fatal mißverstanden und häufiger mißbraucht worden als Friedrich Nietzsche."³

In der Tat wurde die Philosophie von Nietzsche und seine Ideen über den Übermenschen, den Willen zur Macht und die Herrenmoral verzerrt, sie wurden von den ideologischen Bewegungen des Faschismus und Nationalsozialismus ebenso missbraucht wie vom Atheismus und der Ketzerei. Bernhard H. F. Taureck schreibt: "Eher scheint es, dass Nietzsche politisch dreimal mißbraucht wurde. Zunächst rechnete man ihn außerhalb Deutschlands zu den Mitschuldigen am ersten Weltkrieg. Dann setzten ihn die Faschisten Italiens und Deutschlands auf ihre Fahnen. Nach 1945 zählte man ihn – aus konservativer Sicht – zu den Mitschuldigen an der faschistischen Unrechtsherrschaft".⁴

Nietzsche wurde durch diesen Missbrauch zum Philosoph des Kriegs und seine Philosophie wurde Philosophie von Mord, Gewalt, Vertreibung⁵, Krieg und Völkermord. Ja, die Konzepte von Nietzsches Philosophie, eine in Wirklichkeit zutiefst menschliche Philosophie, wurden von falschen, menschenfeindlichen Ideologien wie dem Nationalsozialismus und Faschismus benutzt. Diese Ideologien schufen einen neuen Nietzsche, entsprechend ihrer Ideologien. Und die Diktatur des Geistes, die Nietzsche lange bekämpft hat, führte manche zur Behauptung, dass Nietzsche der Gründer der Nazi-

³ Vgl. ebd., das Vorwort. Auch Vgl. Anacleto Verrecchia, Zarathustras Ende – Die Katastrophe Nietzsches in Turin, Aus dem Ital. übersetzt von Peter Pawlowsky, Hermann Böhlau nach. F Verlag, 1986, S. 11 und 12. Vgl. auch Giorgio Penzo: Der Mythos vom Übermenschen – Nietzsche und der Nationalsozialismus (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, Bd. II, aus dem Italienischen übersetzt von Barbara Häußler, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992, Vorwort S. XI und S. 306.

⁴ Vgl. Bernhard H. F. Taureck: Nietzsche und der Faschismus: eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen, Junius Verlag, 1. Auflage, Hamburg, 1989, S. 9.

⁵ Vgl. Monkizah Al Allan: Moralische Werte in der Philosophie von Nietzsche, a.a.O., S. 126 f.

Ideologie war, und dass er gar nationalsozialistischer Philosoph ist, und dass seine Philosophie eine offizielle Philosophie für diese Ideologie ist. Er wurde im Nationalsozialismus als Held und als idealer Philosoph gefeiert.

Auf der anderen Seite wurde Nietzsches Kritik der Religion und der Vertreter der Religion, der Moral sowie die moralische, religiöse Realität falsch interpretiert, besonders seine Aussage, dass Gott tot ist. Diese Aussage hatte ihn zum Häretiker gemacht, der als ein atheistischer Philosoph und Verteidiger des Atheismus verpönt wurde.⁶

So sind die Interpretationen von Nietzsche in viele Richtungen gegangen, und die Menschen beschäftigten sich nur mit diesen Interpretationen von Nietzsche, die weit von Nietzsche als Mensch und von der Wirklichkeit seiner Schriften weg führten. "Die Frage nach dem Menschen Friedrich Nietzsche bleibt in mancher Hinsicht jedoch unbeantwortet".⁷

Nietzsche griff ausnahmslos alle Werte an⁸, weil er glaubte, dass die Zeit gekommen war, um mit einem kritischen Auge auf die traditionellen religiösen und moralischen Werte der Menschen und auf das vorherrschende Verständnis, was die die Quellen dieser Werte betrifft, zu sehen. Denn eine Zerstörung von Götzenbildern bedarf zunächst der Erklärung der

⁶ So heißt es etwa bei Manfred Balkenohl: „Mit seiner erbitterten Kampfshaltung gegen Gott, Christentum und Religion hat Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) nicht nur historische Bedeutung erlangt. Antitheistische Mentalität, wie sie Nietzsche in Leben und Werk darlegte, ist die Grundstimmung zahlreicher Menschen der Gegenwart, die Existenzprobleme Nietzsches sind zugleich Lebens- und Werdeprobleme des heutigen Menschen. In diesem Sinne ist Nietzsche Prototyp und Schlüsselgestalt des 20. Jahrhunderts.“ (Der Antitheismus Nietzsches: Fragen und Suchen nach Gott; eine sozialanthropologische Untersuchung, Bd. 12, Verlag Ferdinand Schöningh, München [u.a.], 1976, S. 5)

⁷ Ebd., S. 11.

⁸ Vgl. Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, übersetzt von Elias Bediwi, Publikationen von Ministeriums der Kultur, Damaskus, 1974, S. 4.

Gründe ihrer Existenz⁹, um dann zu erklären, wie und warum der Mensch diese menschlichen Götzenbilder im Namen Gottes erfand.

Nietzsche hat gesehen, dass diese traditionellen und absoluten Konzepte, die im Namen Gottes erfunden wurden, den Menschen von seinem menschlichen Leben wegführten, ihn von der irdischen Welt und den sensorischen Erfahrungen entfernten¹⁰. So ist der erste Schritt bei Nietzsche die Ankündigung des Todes dieser Reihe von traditionellen religiösen und moralischen Werten und Symbolen (des historischen Gottes), damit der Mensch zu sich selbst und zu seinem menschlichen Leben zurückkehren, und den Sinn des Lebens erkennen kann.

So ist auch der Mittelpunkt des Interesses von Nietzsches Philosophie der Mensch. Von diesem Punkt aus werden wir sehen, dass der Mensch mit der Verkündung des Todes Gottes sämtliche absolute Werte verlieren und in einen wichtigen und gefährlichen historischen Zustand fallen wird, nämlich den Nihilismus. Nietzsches Ziel ist von dort aus der höhere Mensch, der ein Sohn dieser irdischen Welt sein muss, und nicht einer fremden Kraft entstammt, die aus der Hinterwelt stammt; dieser höhere Mensch wird kein neuer Gott, kein Traum, kein Wunsch sein. Vielmehr soll er in uns leben und Mensch der neuen Wirklichkeit sein. Diese Figur ist ein Symbol für Mut, Freiheit und den Willen des Menschen, der fähig ist, das vorherrschende Denken durch seinen starken Willen zu übertreffen.

Deshalb wird der Tod Gottes bei Nietzsche ein wichtiger Wendepunkt im Leben des Menschen sein, nicht aber in dem

⁹ Vgl. Trend: Nietzsche zwischen dem Islam und Atheismus, <http://ar.trend.az/news/islam/1623405.html>

¹⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 51.

Sinn, dass der Mensch ohne Gott, Religion, Moral, Geist, Politik leben sollte oder leben wird; nicht also in dem Sinn, dass der Mensch ein tragisches Leben führen wird. Vielmehr kann diese Idee des Todes Gottes als Schritt auf dem Weg zu Freiheit, Glück und zur Befreiung des Menschen gedacht werden; denn Nietzsches Ziel ist die Befreiung des Menschen, die Neubewertung der Werte¹¹ und die Ablehnung aller Formen von Tradition und Abhängigkeit, um den Mensch zu einem besseren Leben und Ehrlichkeit seiner irdischen Welt gegenüber zu führen.

Die vorliegende Arbeit widmet sich also einer positiven Lektüre von Nietzsches Philosophie, die ich im Lichte meiner zentralen Frage nach dem Einfluss von Nietzsches Philosophie auf den europäischen und arabischen philosophischen Intellekt durchführe. Diese Grundfrage, oder das Ziel dieser Arbeit, konzentriert sich vor allem auf zwei Punkte:

Der erste Punkt ist die Präsentation einer positiven Lektüre von Nietzsches Philosophie. Ich spreche hier von ‚positiv‘, weil mein Eindruck ist, dass die Schriften von Nietzsche vor allem in der arabischen Welt von Missverständnissen, Missbrauch und einer ungenauen Lektüre geprägt worden sind. Vor allem in der arabischen Welt gibt es von den Werken Nietzsches ausschließlich absolut negative Lektüren, insbesondere was seinen Aussagen über Religion und Politik betrifft.

Der zweite grundlegende Punkt ist die Erklärung des Einflusses von Nietzsches Philosophie auf das europäische und arabische philosophische Denken.

¹¹ Vgl. Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, a.a.O., S. 5.

So folgt die gesamte Dissertation drei zentralen Richtungen: Zum einen geht es gezielt um eine Destabilisierung der Absolutheit der negativen Interpretationen von Nietzsches Überlegungen zur Religion. Üblicherweise wird Nietzsche – vor allem in der arabischen Welt – ausschließlich als atheisticer Philosoph verstanden, und als solcher gleichsam stigmatisiert. Man kann sagen, er wird auf seinen Atheismus reduziert und dieser Atheismus wird weder genügend analysiert noch kritisch hinterfragt. Und auch in politischer Hinsicht wird Nietzsche als Philosoph des Krieges, der Macht und als nationalsozialistischer Philosoph instrumentalisiert.

In der Tat gibt es meiner Meinung nach ein großes Problem mit der Interpretation der Texte von Nietzsche. Deshalb ist mein erstes Ziel, Nietzsche neu zu lesen, neu zu denken, weg von religiösen, politischen, moralischen und wissenschaftlichen Missverständnissen und weg von den Vorurteilen¹², die viele Menschen gegenüber den Texten von Nietzsche hegen. Ich möchte eine neue Interpretation und eine positive Sicht der Philosophie Nietzsches anbieten, um die herkömmlichen Missverständnisse und Fehlinterpretationen zu erklären. Ich will zudem eine neue Interpretation von Nietzsches Philosophie leisten, um die Aufmerksamkeit wieder auf wirklich wichtige Fragen zu lenken, besonders darauf, dass Nietzsche die Probleme seiner Zeit scharfsichtig analysierte, Probleme, die weitgehend mit den aktuellen Problemen der arabischen Welt verwandt sind. Zudem möchte ich die Aufmerksamkeit auf Nietzsches Streben nach der Freiheit des Menschen lenken, wobei diese Freiheit nicht Chaos und Totschlag bedeutet, sondern mehr Menschlichkeit; denn die Philoso-

¹² Vgl. Kurt Braatz: Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Herausgegeben von Ernst Behler-Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Band 18, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1988, S. 15.

phie Nietzsches ist im tiefsten Inneren eine humanistische Philosophie. Deshalb ist es wichtig, von hier aus zu betonen, dass meine Interpretation die zwei üblichen Fehlinterpretationen vermeiden will: 1. Nietzsche soll hier nicht als Häretiker, nicht als böser Gottesmörder dargestellt werden. 2. Es soll gezeigt werden, dass Nietzsche kein Menschenfeind ist und dass er erst recht nicht als Antisemit instrumentalisiert werden kann.

Mein zweites Ziel ist folgendes: Da ich Nietzsches Philosophie als das Zentrum der Kontroverse zwischen Wirkung und Einfluss, zwischen Rationalität und Irrationalität und zwischen Moderne und Postmoderne interpretiere, wird in diesem Sinne Nietzsches Philosophie auch als Philosophie der Offenheit gegenüber der europäischen Philosophie verständlich.

Besonders wird mich beschäftigen, dass die Philosophie Nietzsches einen großen Einfluss auf europäische Philosophen hatte, weshalb ich als Fallbeispiel für diesen Einfluss die Philosophie Martin Heideggers untersuchen werde. Als eine Art Schwerpunkt der Wirkung von Nietzsches Philosophie auf die Philosophie Heideggers werde ich den intellektuellen Stil von Nietzsche und Heidegger untersuchen sowie die Neubewertung des Lebens und des Denkens bei Nietzsche und Heidegger vergleichen. Denn bei beiden ist die Hoffnung auf die Rückkehr des Menschen zu sich selbst das zentrale Element ihrer Aufmerksamkeit, was beide durch die Zerstörung alles Traditionellen und Utopischen beziehungsweise all dessen erreichen wollen, was zur Seinsvergessenheit führt. Dafür setzen beide Denker auf Kreativität, Willen und Freiheit.

Durch die vorliegende Untersuchung soll deutlich werden, dass die Philosophien von Heidegger wie auch von Nietzsche

als positive Momente, oder besser: als Putschversuch gegen die geistige Stagnation¹³ ihrer Zeit zu verstehen sind, denn die Aufgabe oder die Rolle der Philosophie wird bei beiden als ein wichtiger Wendepunkt im Himmel von Wissenschaft und Technik erscheinen, als Betonung der Notwendigkeit einer Balance zwischen Philosophie und Wissenschaft in der Welt und für mehr Menschlichkeit.

Und da Nietzsche einer der wichtigsten Philosophen in Europa war, war seine Philosophie und waren seine Ideen die Quelle für viele geistigen Strömungen und Denker nicht nur im Westen, sondern auch im Osten. Das ist der Ausgangspunkt für meinen dritten Schwerpunkt. Hier gilt mein Interesse den Wirkungen von Nietzsches Philosophie auf einen der wichtigsten arabischen Philosophen: Abdel Rahman Badawi. Nietzsches Philosophie kann im Denken des Ostens das Bedürfnis stillen, so werden wir später sehen, die arabische Gesellschaft und den arabischen Intellekt von gewissen unheilbringenden religiösen Theorien zu befreien, wie auch von allem, was traditionell und absolut ist.

Wir werden feststellen, dass die Ideen von Nietzsche in Badawis Sicht eine Hoffnung und Notwendigkeit für die arabische Welt sein werden, damit der Mensch sich von allem, was traditionell und utopisch ist, befreien kann.

Dementsprechend besteht meine Untersuchung darin, die Wirkungen Nietzsches auf den arabischen und europäischen philosophischen Intellekt anhand der Ideen der beiden Philosophen zu vergleichen: einer von ihnen ist ein europäischer Philosoph, Martin Heidegger, der andere ein arabischer Philosoph, Abdel Rahman Badawi. Es ist interessant, dass sowohl Badawi als auch Heidegger stark von der Philosophie Nietz-

¹³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 4.

sches beeinflusst wurden, so dass wir entdecken, dass Nietzsches Philosophie die geistige Quelle von beiden war.

Vor diesem Hintergrund besteht meine Methode in Analysen und Vergleichen dieser Philosophen mit den Ideen Nietzsches, um Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Kreuzungen zu erkennen. Ich werde auch manchmal lange Zitate vor allem aus Textpassagen von Nietzsche verwenden, denn bei vielen Menschen, die nicht sehr stark mit Nietzsches Philosophie vertraut sind, gibt es in vielerlei Hinsicht Vorurteile gegenüber Nietzsche. Deshalb macht es hier Sinn, seinen philosophischen Text in gewisser Weise für sich selbst sprechen zu lassen. Man kann ohne Zweifel feststellen, dass es in der deutschen und europäischen (westlichen) Philosophie eine Unzahl an Texten über Nietzsche gibt; seine Bedeutung für die westliche Philosophie ist unumstritten. Mich aber mit all dieser Literatur auseinanderzusetzen, hätte den Rahmen der Arbeit bei weitem gesprengt. Daher kann mein Text vor allem für die arabische Welt wichtig sein, und er kann hier, wie schon bemerkt und wie ich glaube, eine wichtige Lücke füllen.

Das ist meine Hoffnung. Und zudem kann der Text vielleicht auch etwas dazu beitragen, der westlichen Philosophie die arabische Denkweise ein wenig näher zu bringen.

Berücksichtigt man, dass die Philosophien von Nietzsche, Heidegger und Badawi ein großer Abstand voneinander trennt, dann wird dieser Abstand ein Stück weit gekürzt und die Philosophen rücken einander entsprechend näher, wenn ich zeigen kann, dass jeder von ihnen sich mit den Problemen des Menschen in der modernen Zeit beschäftigt hat. Trotz der unterschiedlichen philosophischen Logik zwischen den drei Philosophen ist dies das Projekt, das alle drei verfolgen.

Jede der drei Philosophien war eine Revolution, Philosophien der Freiheit, die die Welt zum Besseren verändern wollten.

„Revolution“, „Wille zur Veränderung“ und „Freiheit“ sage ich bewusst, weil dies die grundlegenden Konzepte sind, die die Visionen der drei Philosophen spiegeln, mit dem Ziel, den Mensch, sich selbst, seine Wirklichkeit, und seine Welt zum Besseren zu verändern.

Das führt mich zur Frage: Sind diese Konzepte in der gegenwärtigen arabischen Welt, im Licht der arabischen Revolutionen, problematische Konzepte geworden? Bringen die arabischen Revolutionen, die derzeit in der arabischen Welt stattfinden, ein neues Bewusstsein, eine neue Zukunft oder eine ungewisse Zukunft? Bilden die Revolutionen in der arabischen Welt einen Traum der Freiheit oder sind sie vielmehr eine Krise der Freiheit? Tatsächlich erfordert die Antwort auf diese Fragen in erster Linie ein klares Bewusstsein für diese Konzepte. Denn das Problem ist, dass jeder Mensch diese Konzepte erklärt, wie er will.

Deshalb ist ein angemessenes Verständnis dieser Konzepte sehr wichtig. Freiheit ist vor allem Schutz und Sicherheit sowie die Herrschaft des Rechts für alle. Freiheit ist Fortschritt, Reform, Demokratie, Aufbau, gegenseitiger Respekt und Toleranz. Denn das Chaos, die Gesetzlosigkeit, die Zerstörung, Sabotage und Mord wären eine große Gefahr, wenn es am richtigen Bewusstsein für die Freiheit mangelt.

Von hier aus, von Berlin in Deutschland aus, kann ich bestätigen, dass große Veränderungen in der arabischen Welt genau zu der Zeit stattfanden, als diese Arbeit verfasst wurde. Und ich glaube, dass wir in der arabischen Welt jetzt mehr als je zuvor zur Philosophie von Nietzsche, Heidegger und Badawi

zurückkehren müssen, vor allem angesichts der arabischen Revolutionen. Diese Philosophien waren wirklich Revolutionen, *aber was war ihr Zweck?* Hier zeigt sich klar die Bedeutung und die Rolle des Bewusstseins.

Denn, wenn das Ziel dieser Revolution die Reform ist, ist man ohne Zweifel darin einig, dass jeder Mensch mit der Reform Verbesserungen erreichen will. Aber wenn die Revolution für Chaos, Mord und Zerstörung steht, dann sind wir, oder zumindest alle aufgeklärten Menschen, gegen Terrorismus. Deshalb ist es wichtig, Chaos und Freiheit, Chaos und Reform nicht miteinander zu verwechseln.

So führten die Philosophien von Nietzsche, Heidegger und Badawi zu einem neuen Bewusstsein und zu einer neuen Philosophie *für die Menschheit und für die Veränderung zum Besseren, sie standen nicht für Chaos, Totschlag und Vernichtung.* So betrachtet erscheint mir der Rückblick auf Nietzsche, Heidegger und Badawi aus heutiger Perspektive als existenzielle Notwendigkeit, besonders in dieser Zeit, besonders in der arabischen Welt. Auf der anderen Seite bedeutet dieser Rückblick auf Nietzsche, Heidegger und Badawi eine Bestätigung der Notwendigkeit¹⁴ und Bedeutung der Rolle der Philosophie für uns, für immer und zu jeder Zeit.

¹⁴ Vgl. Mahmoud Murad: Die Notwendigkeit der Philosophie, <http://kenanaonline.com/users/MahmoudMorad/posts/321444>

„Das Produkt des Philosophen ist sein Leben“

Friedrich Nietzsche

2. Ein Abriss zu Nietzsche

2.1 Die problematische Beziehung zwischen dem Denker und seinem Text und die Beziehung zwischen dem Denker und seiner Biographie

Die Bedeutung des Lebens eines Menschen für sein Denken ist nicht von der Hand zu weisen. Damit wir die Schriften von Denkern genau verstehen können, müssen wir also das Leben dieser Denker als eine Form der Hilfestellung bei der Interpretation und der Analyse des Textes nachvollziehen; daher ist es mir wichtig, bei dieser Arbeit mit der Biographie Nietzsches anzufangen. Und trotz der problematischen Beziehung zwischen dem Denken, dem Werk und der Biographie können wir doch, so werden wir später sehen, die Biographie eines Philosophen nicht von seinem Denken trennen; alle Kunst und alle Forschung sind Elemente in der Biographie des Künstlers¹⁵ – oder anders herum ausgedrückt: das Denken ist geprägt durch das erlebte Leben, also durch die Kindheit, die Liebe, das Reisen, Freundschaften und auch durch den Erfolg; und dies sind nur manche, wenngleich wesentliche Elemente der Erfahrung eines jeden Menschen.

Jeder Text enthält also subjektive Anteile; von diesen Anteilen können wir nicht absehen, sie sind Teil der Person des Autors. Sie können bei der Interpretation weder bewahrt noch abgelehnt werden. Dieser subjektive Anteil beruht auf einer speziellen Beziehung zwischen Person und Text¹⁶,

¹⁵ Eugen Fink: Nietzsche Philosophie, übersetzt aus dem Französischen ins Arabische von Elias Bediwi, Damaskus, Publikationen des Ministeriums der Kultur, 1974, S. 6 f.

¹⁶ Vgl. Mona Al-shimi: Die Autorbiographie zwischen Realität und Fantasie, <http://www.alitthad.com/paper.php?name=News&file=print&sid=65307>

und wir können etwas von dieser Beziehung erfahren, indem wir den geschriebenen Text, den Titel oder dessen Symbole betrachten.¹⁷ Der Philosoph ist insofern Sohn seiner Umwelt und seiner Zeit; dies ist ein Aspekt, den die Psychoanalyse¹⁸ aufgezeigt hat: Oft redet der Autor über sich, wenn er über andere spricht, und kann sich nicht von sozialen, kulturellen und politischen Ideologien befreien. Daher spielen diese individuellen Sichtweisen in den Texten eines Autors oft unbeachtet eine wichtige Rolle.¹⁹ Gleichzeitig profitiert der Autor von seinen Erfahrungen: Sie werden Masken, durch die hindurch er seine Schriften verfassen kann.²⁰

Die spezifische Sichtweise eines Autors kommt also in seinen Schriften zum Tragen – manchmal sogar mehrere und unterschiedliche Sichtweisen, die der Autor über die Lippen, durch die Masken seiner Protagonisten sprechen lässt.²¹ Man kann in gewissem Maße ein sehr komplexes Netz von teilweise auch emotionalen Verflechtungen der schreibenden Person mit seinen Erfahrungen und seinem Umgang mit diesen feststellen.²² Dies zeigt allein die Kritik vonseiten der Psychologie.

Das Problem ist, dass einige Kritiker die Biographie der Denker als Grundlage für die Kritik des Werks nutzen.²³ Und hier liegt aus meiner Sicht die Gefahr: Wenn das philosophische

¹⁷ Vgl. Mona Al-shimi, ebd.

¹⁸ Vgl. Mohammed Issa: Psychologische Lektüre des arabischen Textes, <http://www.26sep.net/newsweekarticle.php?lng=arabic&sid=45031>

¹⁹ Vgl. Mohammed Issa, ebd.

²⁰ Vgl. Mohammed Issa, ebd. Vgl. auch eine mögliche Etymologie des Wortes »Person«: *per-sonare*, hindurchklingen, gemeint war: durch die Maske des Schauspielers (*persona*). Auch bei der Herleitung aus dem Griechischen oder Etruskischen kommt der Begriff von der Maske.

²¹ Vgl. Mohammed Issa, ebd. Vgl. auch Faisal Abdel Wahab Hidar: Die Verbindung zwischen dem Text und dem Autor, <http://www.mrafee.com/vb/archive/index.php/t-10857.html>

²² Vgl. Karl Jung: Analytische Psychologie, übersetzt von Nihad Khayata, Alhiwar Verlag, Syrien, Zweite Ausgabe, 1997, S. 161 f.

²³ Vgl. Mohammed Issa, ebd. Vgl. auch Faisal Abdel Wahab Hidar: Die Verbindung zwischen dem Text und dem Autor, ebd.

Werk zwischen den Polen der Ablehnung und Akzeptanz schwankt, ist letztlich oft die Biographie ausschlaggebend. Nach Ansicht mancher Kritiker stellen die Berührungspunkte der Biographie mit dem Denken mögliche Fehlerquellen dar – die Gedanken entfernen sich von der Wahrheit.²⁴ Allerdings ist der Grund dafür eher darin zu suchen, dass die Kritiker selbst nicht zwischen der Erfahrung des Denkers und der Erfahrung seiner Protagonisten unterscheiden können.²⁵ Man kann häufig auch gar nicht von außen ersehen, wie sehr sich der Autor selbst mit seinen Erfahrungen beschäftigt hat; ich glaube, das ist oft der Fall. Daher ist auch der Umgang mit jeder Interpretation des Textes schwierig, denn selbst durch die tiefgehendste Interpretation kann man das komplexe Netzwerk²⁶ der Beziehungen des Denkers nicht aufschlüsseln. Meines Erachtens wird vor diesem Hintergrund deutlich, dass diese Relationen nicht einfach sind, und dass diese Komplexität philosophische Konsequenzen nach sich ziehen muss.²⁷

All die schmerzhaften Erfahrungen und starken Konflikte, von denen die Psychoanalyse spricht²⁸, können sich vom Unbewussten durch unsere Schrift und unser Wort in Bewusstes übersetzen. Manchmal sagt²⁹ man beispielsweise das Gegenteil dessen, was man sagen wollte, weil man das nicht ausdrücken kann, was man hatte sagen wollen; oder man schweigt. Wenn also die Biographie eines Philosophen sein Denken beeinflusst und wenn die menschliche Erfahrung im Zentrum seines Schreibens steht, können und müssen wir von dieser seiner menschlichen Erfahrung profitieren. Des-

²⁴ Vgl. Mohammed Issa, ebd. Vgl. auch Faisal Abdel Wahab Hidar, ebd.

²⁵ Vgl. Faisal Abdel Wahab Hidar, ebd.

²⁶ Vgl. Faisal Abdel Wahab Hidar, ebd.

²⁷ Ich glaube, dass dies vielleicht auch ein Grund für viele Missverständnisse ist.

²⁸ Vgl. Karl Jung, a.a.O., S. 164.

²⁹ Vgl. Mohammed Issa: Psychologische Lektüre des arabischen Textes, ebd.

halb drängt sich die Frage auf: Gibt es einen Unterschied in den Biographien zwischen Denkern der östlichen und der westlichen Kultur?

Der Unterschied zwischen den Werten³⁰ im Westen und im Osten ist tatsächlich ein wichtiger Grund für die Unterschiede in den Biographien der Denker; arabische Biographien sind nicht so klar und deutlich wie diejenigen westlicher Denker, weil, so denke ich, viele Schriftsteller und Denker oft jene Dinge verstecken, die mit der Gemeinschaft unvereinbar sind.³¹ Das bedeutet aber auch, dass der Schriftsteller nicht zur Versöhnung mit sich selbst gelangt. Daher zeichnet er in seiner Biographie ein schönes Bild seiner selbst, um andere zufriedenstellen zu können und um der arabischen Haltung gerecht zu werden.

Aus diesen Gründen bin ich davon überzeugt, dass gerade die Texte Friedrich Nietzsches aus arabischer Perspektive nicht leicht zu interpretieren sind, und vielleicht ist dies ein Grund für die Missverständnisse, die seine Texte bis heute hervorrufen; denn sie sind schwierig und sehr komplex.³² Sie enthalten eine lange und tief verschränkte Reihe an Motivationen und Erfahrungen von Konflikten, die aus seinen Erlebnissen von Freundschaft, Liebe, Reisen und vor allem seiner Rebellion und seiner Einsamkeit stammen.³³

³⁰ Vgl. Mona Al-shimi: Die Autorbiographie zwischen Realität und Fantasie, <http://www.alitthad.com/paper.php?name=News&file=print&sid=65307>

³¹ Vgl. Mona Al-shimi: Die Autorbiographie zwischen Realität und Fantasie, ebd.

³² Vgl. Eugen Fink, ebd., S. 4.

³³ Man kann Nietzsches philosophische Texte auf unzählige Weisen interpretieren, das macht es schwer, sie überhaupt zu verstehen.

Freud³⁴ hat uns gelehrt, dass die Psychoanalyse nach jenen Gründen und Motiven sucht, die hinter den offenkundigen Erscheinungen und Verhaltensweisen stehen. Auch Nietzsche hat versucht, alles zu analysieren, um zur Realität zu gelangen³⁵, wenn auch mit anderen Methoden als Freud. Daher sollten wir versuchen, Nietzsche auch mit Hilfe der Psychoanalyse von seinem Leben her zu verstehen, anstatt immer wieder in die gleichen Missverständnisse zu geraten, die auf ungenauer Lektüre basieren, und die allein durch die Unterschiede in den kulturellen Werten entstehen.

2.2 Friedrich Nietzsche – in Kürze

Friedrich Nietzsche³⁶ war ein deutscher Philosoph, klassischer Philologe und Dichter. Seine Eltern waren der protestantische Pfarrer Carl Ludwig Nietzsche und seine Frau Franziska. In den Familien beider Elternteile gab es einen hohen Anteil protestantischer Geistlicher. Nach dem Tod seines Vaters, 1849, zog die Familie nach Naumburg, wo Nietzsche seine Schulausbildung beendete. Er zog nach Bonn, um dort Latein, Griechisch und andere Sprachen zu studieren. Nach seinem Abschluss wurde er 1869, auf Empfehlung seines Professors Friedrich Ritschel, dem er zuvor nach Leipzig gefolgt war, noch vor seiner Promotion Professor für klassische Philologie an der Universität Basel. Zehn Jahre später musste er seine Lehrtätigkeit wegen Krankheit³⁷ aufgeben und isolierte

³⁴ Sigmund Freud (* 6. Mai 1856 in Freiberg, Mähren, tschechisch Příbor; † 23. September 1939 in London), ursprünglich Sigismund Schlomo Freud.

³⁵ Vgl. Eugen Fink, ebd., S. 7.

³⁶ Friedrich Nietzsche: * 15 Oktober 1844 in Röcken bei Lützen und † 25. August 1900 in Weimar.

³⁷ Für Nietzsche war die Krankheit das Motiv für die philosophische und künstlerische Kreativität, denn die Krankheit und das Leiden wurden durch seinen starken freien Willen zur Kraft der Kreativität.

sich zunehmend von der Welt – auch um zu schreiben. Denn für Nietzsche war die Krankheit ein Lebenselixier: »Die Krankheit selbst kann ein Stimulans des Lebens sein: nur muß man gesund genug für dies Stimulans sein!«³⁸

Man kann Nietzsches Schaffen also in zwei intellektuelle Phasen unterteilen:

– Erste Phase: Eine Phase der Romantik, in der er am stärksten durch Schopenhauer beeinflusst war³⁹. Nietzsche teilte mit ihm die Ansicht, dass Kunst⁴⁰ alles erklären könne, und auch, dass Wagners Musik⁴¹ ein fruchtbarer Boden für die Formung einer solchen künstlerischen Kreativität sein könnte. In dieser Phase entstand unter anderem *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Dies ist die Phase, in der Nietzsche die Welt aus einer ästhetischen Perspektive interpretiert hat.

– Zweite Phase: In dieser Zeit hat sich Nietzsche von der Romantik und den Einflüssen durch Wagner und Schopenhauer befreit (*Menschliches, Allzumenschliches*), um seinem Zeitalter, dem der Wissenschaft und des Fortschritts, gerecht zu werden. Er betrachtete die Wissenschaft als Kritik⁴² der Philosophie, der Kunst, der Moral und der Religion.

³⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Wie man wird, was man ist. Ermutigungen zum kritischen Denken*, Herausgegeben von Ursula Michels- Wenz Insel Verlag, Erste Auflage, Frankfurt am Main, 1988, Nr. 613, S. 197.

³⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 36 f.

⁴⁰ Und besonders die Kunst von Dionysos. Dionysos war im antiken Griechenland als Gott des Weines höchst einflussreich. Apollo und Dionysos sind beiden Kunstgottheiten im antiken Griechenland. Dionysos wird, wie wir später sehen, zumindest in der ersten Phase des Denkens Nietzsches die philosophische Grundlage seiner Philosophie bilden, insbesondere für die Frage nach dem Leben. Vgl. auch Nak-Rim Chung: *Der tragisch-dionysische Gedanke*, Königshausen und Neumann Verlag, Band 373, Würzburg, 2004, S. 25 f.

⁴¹ Vgl. Eugen Fink, S. 14.

⁴² Vgl. ebd., S. 58.

Für die Untersuchung dieses besonderen Philosophen war es für mich notwendig zu fragen, welchen Einfluss Nietzsches jeweils auf den arabischen und den europäischen Intellekt hatte. Daher stelle ich beispielsweise folgende Fragen:

- Warum fiel meine Wahl gerade auf Nietzsche?
- Wie war das Verhältnis von Nietzsches Zeitgenossen zu ihm?
- Bildet Nietzsches Denken eine Art Fortsetzung des Denkens seiner Zeit aus, ist es zeitgemäß?
- Wenn nicht, welche Gründe gibt es dafür?

Nach diesen Fragen lassen sich sogar noch weitere stellen:

- Finden die Ideen Nietzsches ihre Wurzeln in der Philosophiegeschichte oder bilden sie einen radikalen Neuanfang?

Vielleicht können wir durch diese Fragen eine Art Anfang finden, um uns mit dieser Philosophie zu beschäftigen.

Nietzsche war in der Tat ein revolutionärer Philosoph.⁴³ Er revoltierte im Grunde gegen alles⁴⁴, was ihn umgab: Religion, Ethik, Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Und all das nur im Namen der Wahrheit, um unsere Wahrheiten ans Licht zu führen und allein die Tatsachen festzustellen, und nichts anderes mehr.

Daher wandte er alle Mittel an⁴⁵, die ihm zur Verfügung standen: Psychologie, Ironie, klassische Philologie, seine gesamte Methodik. All diese Techniken verhalfen ihm zu seinen zahl-

⁴³ Vgl. Jamal Moufarrej: Der Wille und die Interpretation. Das Vordringen des Nietzscheanismus in der arabischen Welt, Arabischer Wissenschaftsverlag, Erste Ausgabe, 2009, S. 9

⁴⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 4 f.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 4.

reichen Masken⁴⁶ – hinter denen er sich verstecken konnte. Mal war er Zarathustra⁴⁷, mal Dionysos, dann wiederum der Gelehrte, und so weiter. Bis heute wird die Rolle seiner Masken und daher die Konsistenz seiner Theorien in Frage gestellt⁴⁸, und sie haben wohl zu vielen Missverständnissen geführt. Diese hängen aber ganz sicher auch mit den Grundfragen von Politik und Religion⁴⁹ gerade auch zu seiner Zeit zusammen.

So war Nietzsche Professor für Philologie, Musiker, Psychologe, Dichter, studierte aber auch Philosophie, Theologie, betrieb eine bestimmte Form der Genealogie und noch einiges mehr. Man sollte auch nicht vergessen, dass seine Familie sehr fromm war. Auch verwendete er in seinen Schriften die Sprache der Symbole und der Masken, sein Denken war tief.⁵⁰ Die Schönheit seines Schreibstils⁵¹ beruhte auf der Nähe zur Poesie und seine philosophische Aphorismen wirken wie poetische Rätsel. Außerdem ist seine Philosophie offen für viele Interpretationen und Erklärungen. Und vielleicht ist das auch das Geheimnis der Philosophie von Nietzsche im Laufe der Jahre, diese Philosophie, die zum Mythos geworden ist.⁵²

⁴⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 8.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 7.

⁴⁸ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 7.

⁴⁹ Vgl. Jamal Moufarrej: Der Wille und die Interpretation. Das Vordringen des Nietzscheanismus in der arabischen Welt, a.a.O., S. 19.

⁵⁰ Vgl. Giorgio Penzo: Der Mythos vom Übermensch: Nietzsche und der Nationalsozialismus, übersetzt aus dem Italienischen von Barbara Häußler, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992, S. 306.

⁵¹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 8 f.

⁵² Vgl. Anacleto Verrecchia: Zarathustras Ende: Die Katastrophe Nietzsches in Turin, übersetzt aus Italienischen von Peter Pawlowsky, Böhlau Verlag, Wien, 1986, S. 11. Vgl. auch Monkizah Al Allan, a.a.O., S. 129 f.

Nietzsches Denken hat große Sprengkraft, er schrieb einmal über sich selbst: »Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.«⁵³ All dies macht es schwierig, Nietzsche zu verstehen, aber vielleicht wollte er sich einem leichten Verständnis gezielt widersetzen. Er wollte immer, dass Menschen zwischen den Zeilen lesen und die Zwischenräume erspähen. Nietzsche sagte einmal: »Alles, was tief ist, liebt die Masken.«⁵⁴ Und an anderer Stelle: »Jeder tiefe Geist braucht eine Maske.«⁵⁵

Nietzsche war ein Philosoph des Schicksals.⁵⁶ Er durchdrang alles furchtlos, was als gut, recht, heilig und richtig galt – und sagte, dass Gott tot sei. Und gleichzeitig war er voller Spott gegen althergebrachte Philosophien. Man kann wohl ohne Zweifel sagen, dass er das Denken der ganzen Menschheit veränderte⁵⁷, indem er die Rolle des Menschen außerhalb der Metaphysik untersuchte und seine Philosophie in den Dienst der Menschen und des Lebens stellte.

Nietzsche, der Philosoph und Künstler, der an die Freiheit des Menschen glaubte, unterzog also alles, was als heilig, gut und gerecht galt, einer tiefgehenden Kritik. Er sprach über das Werden des Lebens ebenso wie über Ordnung und Unordnung jenseits von allen herrschenden Werten. Der Mensch

⁵³ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Wie man wird, was man ist. Ermutigungen zum kritischen Denken*, Ausgegeben von Ursula Michels-Wenz, a.a.O., Nr. 5, S. 12.

⁵⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Zweites Hauptstück, *Der freie Geist*, Nr.40, in: *Werke*, Band 3: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist*, Frankfurt/Main u.a. 1972, S. 49.

⁵⁵ Ursula Michels-Wenz, *Vom Herdenmensch und der vornehmen Seele*, Nr. 329, S. 118.

⁵⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 4.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 4 f.

hat bei Nietzsche nur genau zwei Möglichkeiten: »[E]ntweder schafft eure Verehrungen ab oder – euch selbst!«.⁵⁸

All diese Gründe führten mich zu der Wahl dieses Philosophen, einem der umstrittensten Philosophen seiner Zeit.

Wie oben bereits angedeutet, werde ich mich besonders mit dem historischen und intellektuellen Umfeld Nietzsches beschäftigen, denn es besteht kein Zweifel daran, dass es immer eine vielschichtige Beziehung zwischen dem Denker und seiner Zeit gibt.⁵⁹ Für manche bedeutet diese Beziehung, ihre Philosophie aus der Gegenwart zu bestimmen, andere ergründen das Jetzt aus der Vorstellung der Zukunft heraus – oder sie entwickeln ihre Gedanken insbesondere im Bezug auf ältere Philosophien, wie zum Beispiel Nietzsche.

Das Wichtigste jedoch ist das Verhältnis des Philosophen zu seiner Wirklichkeit⁶⁰, ob er also mit seiner Realität aktiv umgeht oder sich gegen sie wendet. In beiden Fällen gibt es eine Form von Integration des Denkens in die jeweilige Zeit⁶¹ und die in ihr herrschenden intellektuellen Strukturen oder eine Integration des Zeitgeists⁶² in das Denken. Wir wissen: Es gibt keine reine Philosophie, jeder Gedanke ist zugleich geistig, wissenschaftlich, kulturell und politisch situiert. Und nur durch die Verbindung all dieser Elemente entsteht die jeweilige Philosophie. Nietzsche war ein wichtiger Philosoph, er setzte sich seinem Zeitalter entgegen, er hegte tiefe Zweifel

⁵⁸ Vgl. Nietzsches Werke: Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus Nr. 346, Unser Fragezeichen, in: Werke, Band VI, Erste Abtheilung, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1906, S. 306.

⁵⁹ Vgl. Ahmed Barkawi, 2004, Zurück zum Begriff der Pflicht., Kulturmagazin, Nov. Nr. 84, 2004. <http://www.al-jazirah.com.sa/culture/22112004/fadaat17.htm> Vgl. auch Rawaa Nahas: M. A Nietzsche's Philosophie und ihre Auswirkungen auf das zeitgenössische arabische Denken (Abdel Rahman Badawi), Damaskus Universität, 1997, S. 6.

⁶⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, Almatboat Verlag, Kuwait, Fünfte Ausgabe, 1975, S. 121.

⁶¹ Vgl. Rawaa Nahas, ebd., S. 6.

⁶² Vgl. Faisal Abdel Wahab Hidar, ebd.

und übte Kritik an allem bis ins letzte.⁶³ Sein Ziel war es, diese seine Aufgabe zu vollenden. Er bemerkte die Krise seiner Zeit (den intellektuellen Trug, die Frage nach dem, was heilig ist)⁶⁴ und entschloss sich, gegen diese Krise zu kämpfen.

Jede Philosophie ist immer auch mit den Problemen ihrer Zeit befasst, sodass ihre Fragen uns vor weitere Probleme stellen und uns zum Umdenken bringen. Welches gedankliche Umfeld bildete also das neunzehnte Jahrhundert? Es war von vielen starken Systemen geprägt⁶⁵: Hegel (1770–1830), Feuerbach (1804–1872), Marx (1818–1883), aber auch Darwin (1809–1882), mit dem die Theorie der Evolution und natürlichen Selektion verbunden ist, und Albert Einstein (1879–1955), der die Relativitätstheorie und den Energieerhaltungssatz (Energie entsteht und vergeht nicht einfach so, sondern wandelt zwischen unterschiedlichen Formen) aufgestellt hat. Diese gedanklichen Errungenschaften führten also dazu, dass sich neue Fragen stellten. Karl Marx zum Beispiel formulierte⁶⁶: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verän-

⁶³ In der Tat wurde Nietzsche schon von vielen Menschen kritisiert, vor allem von den Verantwortlichen für die Produktion religiöser Vorstellungen. Und der Grund dafür ist der Umstand, dass Nietzsche traditionellen Mustern und überlieferten Werten den Krieg erklärte, und althergebrachte ethische, religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen durch seine Frage nach dem Ursprung dieser Ideen in Zweifel zog. Seine Zweifel richteten sich gegen jene Überzeugungen und Vorstellungen, die wir für eine lange Zeit mit uns schleppten wie Kamele; es handelt sich um Überzeugungen, die für eine ganze Reihe an religiösen und moralischen Konzepten grundlegend waren. Dies wird später klar werden. All diese religiösen und moralischen Konzepte, die wir im Namen Gottes erfunden haben, werden durch Nietzsches Analyse zu Angelegenheiten des Menschen.

⁶⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 165 f.

⁶⁵ Vgl. Georg Lukas: die Zerstörung der Vernunft, übersetzt von Alias Markes, Deutschlandgeschichte, Schilling, die zweite Edition, das erste Kapitel, Alhakika Verlag, Bd 3, Libanon, 1983, S. 50. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 7.

⁶⁶ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 7.

dern.«⁶⁷ Und Nietzsche reagierte darauf mit den Worten: »Es gibt Gegner der Philosophie, und man thut wohl, auf sie zu hören.«⁶⁸ Von hier aus können wir als das wichtigste Merkmal dieser Zeit die Kritik⁶⁹ an der Wissenschaft herausarbeiten.

Die Frage, ob der Ausgangspunkt von Nietzsches Denken in der Vergangenheit zu suchen ist, in einer Art von Wiedergeburt, führt uns zunächst zur griechischen Philosophie.⁷⁰ In ihr fand Nietzsche, was er suchte. Dabei war er nicht der ganzen griechischen Zivilisation zugeneigt, sondern der Lehre des Dionysos⁷¹, also der vorsokratischen Philosophie, insbesondere auch Heraklit.⁷² Das wird besonders deutlich in der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Dort formuliert Nietzsche, dass die Philosophie dieser Zeit das ideale Modell für die Zivilisation gebildet habe. Doch dazu später mehr.

Wir können jetzt die Frage nach dem gedanklichen Umfeld Nietzsches beantworten. Das neunzehnte Jahrhundert wurde zum Symbol des wissenschaftlichen und industriellen Fortschritts.⁷³ In vielen Bereichen gab es starke Entwicklungen, in der Ökonomie genauso wie im sozialen und geistigen Bereich. Das wichtigste für uns heute ist der Aspekt des Intellektuellen in einer Phase der positiven und negativen Kritik⁷⁴, einer

⁶⁷ Vgl. Georges Labica: Karl Marx, Thesen über Feuerbach, Aus dem Französischen von Thomas Langstien und Susanne Staatsmann, Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe von Wolfgang Fritz Haug, Argument-Sonderband Neue Folge 243, Argument Verlag Berlin, Hamburg, Erste Auflage, 1998, Erstes Kapitel, Thesen über Feuerbach, Nr. 11, S. 15.

⁶⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Aphorismus Nr. 1, in: Werke, Band 7133, Reclam Verlag, Stuttgart, 1994, S. 8.

⁶⁹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 7.

⁷⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 16.

⁷¹ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 82 f.

⁷² Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 16.

⁷³ Vgl. Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft, übersetzt von Alias Markes, Deutschlandgeschichte, Schilling, die zweite Edition, das erste Kapitel, Alhakika Verlag, Bd. 3, Libanon, 1983, S. 82 f.

⁷⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 7.

Kritik also, die nicht nur zerstört, sondern eben auch hervorbringt. Insofern ist es ganz natürlich, wenn Nietzsche als kritischer Philosoph in Erscheinung tritt⁷⁵, in einer Zeit, in der die Philosophie an einer wirklichen Krise leidet, da die Wissenschaften, vor allem die Physik, in den Vordergrund treten.

Nietzsche erklärt das in »Die fröhliche Wissenschaft«: »Die Wissenschaft wächst, die Gelehrtesten von uns sind nahe daran zu entdecken, dass sie wenig wissen.«⁷⁶ Im Zeitalter der Technologie wurde der Mensch ein Opfer der Maschinen⁷⁷, und das Ergebnis was nicht nur die Tötung von Menschen, sondern die Tötung der Gefühle des Menschen, da dieser Mensch vergaß, dass er die Maschinen erfunden hatte. »Neben meinem Wissen lagert mein schwarzes Unwissen.«⁷⁸ Deshalb sah Nietzsche die Menschheit auf Verfall und Krankheit zuschreiten, weil sie nicht erkannte, dass die Wissenschaft nur *ein* Gesicht unter vielen der Menschlichkeit ist, dass sie also nur in dieser Zeit die Vorherrschaft errungen hat.

»Aber Sie sitzen kühl in kühlem Schatten: Sie wollen in Allem nur Zuschauer sein und hüten sich, dort zu sitzen, wo die Sonne auf die Stufen brennt. Gleich Solchen, die auf der Straße stehn und die Leute angaffen, welche vorübergehn: also warten Sie auch und gaffen Gedanken an, die Andre gedacht haben.«⁷⁹

Deshalb war für Nietzsche die Lösung die Revolution auf allen Ebenen, was auch eine Absage an alles Stabile und Traditionelle bedeutete, und er stellte neue Fragen⁸⁰, um das Den-

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 8.

⁷⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus Nr. 381, Zur Frage der Verständlichkeit, S. 368.

⁷⁷ Vgl. Abdel Wahab El-Messiri: Die materialistische Philosophie und der Verfall des Menschen, Alfeker Verlag, Damaskus, 2002, S. 13-65 f.

⁷⁸ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Vierter und letzter Teil, Der Blutegel, in: Werke, Band 7, Leipzig, 1918, S. 364.

⁷⁹ Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Von den Gelehrten, S. 184.

⁸⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 8.

ken dauerhaft zu verändern. Daher war es auch notwendig, eine realistische Philosophie zu finden, die den wissenschaftlichen Fortschritt zum Wohl des Menschen führen würde. »Unsere Aufgabe ist und bleibt zuerst, uns nicht selber zu verwechseln, wir brauchen mehr, wir brauchen auch weniger.«⁸¹

Mit all dem will ich sagen: Der Wert der Philosophie lag damals und liegt noch heute in einer ständigen Beziehung zum Menschen und seiner Zukunft. Man kann also sagen: Wenn Nietzsche die Philosophie kritisierte, dann nicht, um sich von ihr abzuwenden oder um sie abzuschaffen. Sein Ziel war die Kritik an jenen Formaten und Theorien⁸², die sie einschränkten. Er wollte also eine freie Philosophie begründen und freie Philosophen schaffen. Denn was ist der Wert des Denkers oder Philosophen, der nicht gegen seine Welt rebelliert⁸³, vor allem, wenn es in ihr viele Wege gibt, die beste Welt zu sein?

*"Der alte Gott erfindet den Krieg, er trennt die Völker,
er macht, dass die Menschen sich gegenseitig vernichten"*

Friedrich Nietzsche

3. Die wichtigsten philosophischen Konzepte Nietzsches

3.1 Die Idee des Todes Gottes

3.1.1. Problematische Fragen über das Dasein und Gott

Die Einführung des Konzepts des Todes Gottes durch Nietzsche bildet nicht nur einen Wendepunkt in der westlichen

⁸¹ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus Nr.381, S. 368.

⁸² Vgl. Ralf Witzler: Europa im Denken Nietzsches, Bd. 307, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2001, S. 147.

⁸³ Vgl. Ahmed Barkawi, ebd.

Kultur, sondern auch und noch mehr: Der *Tod Gottes* bedeutet eine neue Geburt. Nietzsche schreibt:

»Das größte neuere Ereignis – daß ›Gott tot ist‹, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.«⁸⁴ »Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!«⁸⁵

Aber wie und in welchem Sinne ist das möglich? Dies ist, in der Tat, die grundlegende Frage, die mich in diesem Kapitel leiten wird. Am Ende werde ich zum Ergebnis kommen, dass man Nietzsches Text nicht als atheistisch verstehen sollte. Gerade hierüber gibt es in der arabischen Welt viele *Missverständnisse*. Vor allem in Fragen zu Religion und Politik existieren viele solcher Fehlinterpretationen, die meiner Meinung nach das Ergebnis einer ungenauen Lektüre der Texte von Nietzsche sind.

Wir werden uns aber auch mit weiteren Fragen beschäftigen müssen, um die Grundfrage und die Missverständnisse, die von ihr ausgingen, ergründen zu können. Zum Beispiel: Was bedeutet *Gott* bei Nietzsche? Über welchen Gott spricht er? Ist Gott eine Religion? Eine Form der Vernunft? Eine Kunst? Eine Metaphysik? Ein moralischer Wert? Geschichte? Daran schließen sich folgende Fragen an: Wo ist das Reich dieses Gottes? Ist er im Himmel, auf der Erde? Ist Gott real oder ein Mythos? Ist Gott eine notwendige Erfindung? Dann können wir fragen: Welche Gründe führten Nietzsche dazu, den *Tod Gottes* zu formulieren – obwohl er im Voraus wissen musste, dass die These in dieser Formulierung sehr interpretationsoffen war?

⁸⁴ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Buch V, Nr. 343, ohne Seitenangabe.

⁸⁵ Vgl. Ebd, Buch III, Nr. 125, S. 189.

Schließlich stellt sich auch die Frage, ob Nietzsche auf diese Missverständnisse in gewisser Weise geantwortet hat, indem er von *Also sprach Zarathustra* sagte, es sei »ein Buch für alle und keinen«. Mit anderen Worten: Konnte Nietzsche nur durch dieses Spiel mit Masken und offenen Interpretationsmöglichkeiten bestehen, besonders, da er durch den *Zarathustra* die Menschen davor gewarnt⁸⁶ hatte? »Haben wir uns je darüber beklagt, missverstanden, verkannt, verwechselt, verleumdet, verhört und überhört zu werden?«⁸⁷

All diese Fragen hier zu beantworten, hieße, sich ganz auf das Werk Nietzsches zu konzentrieren, obwohl das in diesem Rahmen nicht erschöpfend zu leisten ist. Diese Fragen sollen uns also lediglich begleiten, während wir voranschreiten. – Es besteht allerdings kein Zweifel daran, dass Nietzsche in gewissem Sinne Opfer seiner eigenen Masken wurde, was auch heute noch gilt, wenn wir hören, dass Nietzsche ein atheisticer Philosoph gewesen sei. Bernhard Welte⁸⁸ schrieb über ihn: »[W]ir müssen auch in dieser speziellen Hinsicht nach den wahren und positiven Gründen dieses Atheismus suchen.«⁸⁹ In den muslimischen Ländern spricht man davon, dass nicht nur Nietzsche ein atheisticer Philosoph sei, sondern dass seine Werke atheisticer seien.⁹⁰ – Damit wir jedoch das Konzept des *Todes Gottes* richtig verstehen, ist es wichtig, sich mit den Grundlagen zu befassen, die Nietzsche zu dieser Idee geführt haben.

⁸⁶ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 16.

⁸⁷ Vgl. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Buch V, Nr. 371, S. 353.

⁸⁸ Bernhard Welte (* 31. März 1906 in Meßkirch; † 6. September 1983 in Freiburg im Breisgau) war Professor für Christliche Religionsphilosophie in Freiburg.

⁸⁹ Vgl. Bernhard Welte: *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Hermann Gentner Verlag, Darmstadt, 1958, S. 10.

⁹⁰ Vgl. Ibn Halabiya: *Das Reagieren auf den zeitgenössischen Atheismus*, <http://www.ebnmaryam.com/vb/t187679-3.html>

Wie wir wissen, war Nietzsche von der Lebenswelt der antiken Philosophie Europas tief geprägt. In seinen Augen war die antike Welt voller Götzen⁹¹, und vor allem die antiken Ideale etwa des Sokrates waren von diesen geprägt. Nietzsche schrieb:

»Es gibt mehr Götzen als Realitäten in der Welt. Auch diese Schrift – der Titel verrät es – ist vor allem eine Erholung, ein Sonnenfleck, vielleicht auch ein neuer Krieg? Und werden neue Götzen ausgehört? Diese kleine Schrift ist eine große Kriegserklärung. So sind es dies Mal keine Zeitgötzen, sondern ewige Götzen, an die hier mit Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird.«⁹²

Dies führte dazu, dass er nicht nur Krieg⁹³ gegen diese Götzen führte, sondern auch seinen Hammer zerstörte. Diese Götzen, denen er den Krieg erklärte, waren in Nietzsches Augen die ewigen, stabilen – und doch leeren Götzen; Götzen, die den Menschen lange Zeit als Fakten galten. Damit wir dies alles aber in den richtigen Kontext stellen können, müssen wir uns zunächst das Konzept des Lebens bei Nietzsche ansehen.

3.1.2 *Das Leben bei Nietzsche*

Was heißt es für Nietzsche, dass wir leben, dass es Dinge gibt? Gibt es eine metaphysische Grundlage für das alles? Ist dem Leben eine moralische Seite inhärent? Wo befindet sich Gott in diesem Leben? Und warum wollte Nietzsche Gott töten?

Was man wohl akzeptieren muss, ist, dass Nietzsche die ›Methode‹ der Metaphysik *über* das Dasein und dessen Prozesse abgelehnt hat.⁹⁴ Er betrachtet die Metaphysik nicht aus der

⁹¹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 42.

⁹² Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Vorwort, S. 387.

⁹³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 11. Vgl. auch Al Hariri, *Mardiah: M.A Nietzsche und die religiöse Werte*, Damaskus Universität, 2001-2002, S. 13.

⁹⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 12.

Sicht der Theologie, sondern sie bedeutet für ihn einen Standpunkt, an dem viele neue Werte Bestand haben, Werte, die aus einem Kampf resultieren.⁹⁵ Und so können wir sagen, dass die Lebenskraft selbst für Nietzsche aus diesem Kampf um Werte besteht.

Daran anknüpfend können wir uns fragen, ob dieser Grundgedanke des Wertens zu seiner Philosophie passt, zu seinen neuen Visionen. Gelingt es ihm, die alten Philosophien durch dieses Konzept zu überwinden? Diese Frage führt uns zur griechischen Philosophie, vor allem zu antiken Tragödie, zum ästhetischen Wert in Kunst und tragischer Poesie – wo diese Themen ein Schlüssel für das Leben sind⁹⁶.

3.2 *Das Verhältnis zwischen Kunst und Philosophie bei Nietzsche*

Wie also verbindet Nietzsche die Kunst mit der Philosophie?

3.2.1 *Tragisches Theater*

Es besteht kein Zweifel, dass das griechische Theater eine ›zivilisierte‹ Entwicklung ist; ich meine damit: Es entsteht und entwickelt sich in der modernen Stadt.⁹⁷ Wenn wir also von *Theater* sprechen, meinen wir gleichzeitig eine spezifische soziale, intellektuelle, philosophische und ästhetische Situation⁹⁸. Und obwohl das Theater zur damaligen Zeit stark mit religiösen Ritualen verbunden war, bildete es die intellektuelle und philosophische Grundlage der antiken Gesell-

⁹⁵ Vgl. Günter Haberkamp: *Triebgeschehen und Wille zur Macht*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000, S. 130.

⁹⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 15.

⁹⁷ Vgl. Mohammad Kafaga: *Studien zum griechischen Drama, Ägypten*, Anglo Verlag, ohne Jahr, S. 12 f.

⁹⁸ Vgl. Ayad Eblal: *Die kulturelle und soziale Aufgabe von Theater*, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=147138> Vgl. auch Montadayat Saqr Al-bahrain, <http://vb.svalu.com/37/bft46597/>

schaften. Gleichzeitig erzählte es von den sozialen Problemen der Menschen, von ihrem Alltag.

3.2.2 *Tragische Tragödie*

Vor der Entstehung der Philosophie wurde die Welt und das Leben durch Mythen erklärt.⁹⁹ Als Grundlage von Kulturen bildeten sie auch den Grundstein für die Philosophie selbst. So wurden alle Orte und vor allem die Städte mit religiösen und mythologischen Texten versehen¹⁰⁰, und diese Verbindung von ästhetischen, philosophischen und religiösen Begriffen drang in das alltägliche soziale Leben ein.¹⁰¹

Auch heute bilden diese Urtexte noch eine wichtige Rolle in unserer Kultur, vor allem in der Kunst. Besonders wichtig jedoch ist, dass in ihnen eine Verbindung zur religiösen Gestalt des Dionysos geschaffen wurde – zu dessen Schmerz und dessen Verschwinden wie auch zur Rückkehr des Willens durch die Überwindung der Schmerzen¹⁰². Ohne diese Verbindung können wir nicht verstehen, warum Nietzsche auf die Tragödie Bezug nimmt, die einen wichtigen Teil seiner Argumentation darstellt.

3.2.3 Die Tragödie: Die Entstehung der Feier

Das Gespräch über die Tragödie bei Nietzsche ist ein Gespräch über Dionysos.¹⁰³

⁹⁹ Vgl. Vgl. Mohammad Kafaga: Studien zum griechischen Drama, a.a.O., S. 35 f.

¹⁰⁰ Vgl.ebd., S. 36 f.

¹⁰¹ Vgl.ebd., S. 37.

¹⁰² Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 25.

¹⁰³ Vgl. Jabri Idriss: Der Begriff der Tragödie bei Nietzsche, http://www.aljabriabed.net/n15_10jabridriss.htm Vgl. Anton F. Harald Bierl: Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und "metatheatralische" Aspekte im Text, Gunter Narr Verlag, Tübingen, Band 1, 1991, S. 13 f.

Wer war Dionysos? Dionysos ist eine legendäre Figur: aus der Asche seiner Mutter und dem Schenkel Zeus' zweimal geboren¹⁰⁴, im Wald von den Geistern des Waldes aufgezogen, war er der jüngste große griechische Gott. Im antiken Griechenland glaubten die Menschen an viele Götter¹⁰⁵; Dionysos war Gott des Weines, der Pflanzenwelt, der Fruchtbarkeit, des Theaters und der Kräfte des Guten.¹⁰⁶ Er brachte Freude unter die Menschen und erlöste sie von ihrem Leid. Im Frühjahr wurde seine Rückkehr mit der Blüte der Blumen und der ersten Ernte verbunden, er wurde Symbol für Kunst, religiöse Lieder und Tanz – und im Winter begannen die Menschen, um die fallenden Blätter, Symbol seines Todes¹⁰⁷, zu trauern.

Er lehrte die Menschen den Weinbau und die Ekstase, und ließ sie an jedem Ort eine Feier in seinem Namen austragen¹⁰⁸ – die Dionysien oder Bacchanalien (Bacchus ist der lateinische Name für Dionysos), die zu Beginn vor allem in Gesang und Tanz bestanden.

Der Alltag der Griechen war von Arbeit und Pflichtbewusstsein geprägt¹⁰⁹, sie kannten kein Wochenende, und so waren die religiösen Festtage der einzige und notwendige Zeitpunkt für ihre Erholung. An diesen Tagen war es für sie auch an der Zeit, für das Theater zu wirken.¹¹⁰

Was sind die Elemente dieser theatralen Arbeit?

¹⁰⁴ Vgl. Mohammad Kafaga, a.a.O., S. 9.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 8.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 14.

¹⁰⁷ Vgl. Ahmed Al-Farhan: Der Schmerz im religiösen Theater, http://mohamedrabee.com/books/book1_7823.pdf

¹⁰⁸ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 22.

¹⁰⁹ Vgl. Jabri Idriss: Der Begriff der Tragödie bei Nietzsche, http://www.aljabriabed.net/n15_10jabridriss.htm

¹¹⁰ Vgl. ebd.

3.2.4 Die Tragödie: Der Chor und der griechische Held

Die ganzen Festlichkeiten waren eng mit der Rolle des Chores verbunden. Der Dirigent des kreisförmig angeordneten Chores gab das Signal für den Beginn der Feier¹¹¹. Zuerst gab es Tanz und Gesang, die von den Feiernden im Ergriffensein durch Gott in eine absolute Ekstase gesteigert wurden. Das zumindest bei den Dithyramben Dionysos symbolisierende Tier¹¹², das in ihrer Mitte stand, wurde am Punkt der höchsten Ekstase bis zur Unkenntlichkeit zerrissen.¹¹³ Der Chor bildete dabei jedoch vor allem eine Mittlerrolle zwischen Publikum und Bühne. Er bildete einen Kreis um den heiligen Ort des Opfers und sprach im Namen der Götter¹¹⁴ – er schuf Unterscheidungsmerkmale, indem seine Worte gut und schlecht voneinander trennten.

Sophokles (497/496 v. Chr. – 406/405 v. Chr.) wollte die Rolle des Chores zu Gunsten¹¹⁵ der Rolle des Helden mindern, doch es war Euripides (485/484 v. Chr. – 406 v. Chr.), der den Chor tötete – und den tragischen Helden zu einem menschlichen Helden machte.¹¹⁶ Dieser neue Held wurde gleichsam vom Publikum gewählt und sagte, was er wollte. Das war das Ende des furchtlosen Kampfes gegen die Götter und das Schicksal, den der Held selbsterwählt bis zu seinem Tode verfolgte.¹¹⁷ Dieser Held, der keine Grenzen kannte, war der Übermensch, dem Nietzsche nun innerhalb seiner Philosophie einen neuen Ort geben wollte.

¹¹¹ Vgl. ebd.

¹¹² Vgl. Mohammad Kafaga, a.a.O., S. 42.

¹¹³ Vgl. Mohammad Kafaga, a.a.O., S. 68 f.

¹¹⁴ Vgl. Jabri Idriss, a.a.O.

¹¹⁵ Vgl. Mohammad Kafaga, a.a.O., S. 10.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 10.

¹¹⁷ Vgl. Vito Bandolphie: Geschichte des Theaters, übersetzt von Elias Zahlawie, Verlag der Kultur, Syrien, 1981, Erster Teil, S. 10 f.

Das Chorlied von Dionysos spielte also eine wichtige Rolle bei der Entstehung des griechischen Theaters¹¹⁸. Diese Spiele waren von einer wilden Mischung intensiver Gefühle zwischen Freude, Trauer und Schmerz geprägt. Das ließ sie aber eng mit dem menschlichen Leben verknüpft erscheinen; sie lehrten das für diese Zeit wichtige Verständnis, dass Freiheit eine Verantwortung und eine Wahl bedeutet.¹¹⁹

Nietzsche sah das Leben des Dionysos als unendliche Offenheit für das ewige Leben.¹²⁰ Für ihn stand die Wiedergeburt des tragischen Menschen als Übermensch bevor; die Verbindung des Übermenschen mit Dionysos liegt in dessen Nähe zur Kunst. In der Kunst sah er eine große Leistung, die sich immer weiter entwickeln muss; die Tragödie bildete für ihn die Grundlegung der Erfahrung des Lebens¹²¹, und im tragischen Gefühl erblickte er eine Chance, das Leben als solches zu akzeptieren – und uns mit dem Tod abzufinden.¹²²

Ist dieses Abfinden mit dem Tod aber überhaupt mutig, gar eine Heldentat, oder eher notwendig? Dionysos bildete eine dynamische, fließende, ungeistige Kraft gegen Apoll, in dem sich die Kräfte in einer schönen Erscheinung organisieren. Diese Gegensätzlichkeit bedeutet aber auch, dass sie nicht ohne einander sein können¹²³. Daher sind sie zwei Seiten derselben Medaille. Die Tragödie ist demzufolge sowohl Essenz als auch Erscheinung¹²⁴.

¹¹⁸ Vgl. Jabri Idriss, a.a.O.

¹¹⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 56.

¹²⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 9 f.

¹²¹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 15.

¹²² Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 21.

¹²³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 25.

¹²⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 24.

»Wir haben bis jetzt das Apollinische und seinen Gegensatz, das Dionysische, als künstlerische Mächte betrachtet, die aus der Natur selbst, ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers, hervorbrechen ...«¹²⁵

An dieser Stelle komme ich zum wichtigsten Punkt: dass der Angriff Nietzsches auf die Metaphysik, besonders der Tod Gottes, nur eine Bewegung des Lebens ist¹²⁶ – zumindest in der Sichtweise Nietzsches. Ich denke, dass Nietzsche der Metaphysik auf diese Weise eine neue Bedeutung verliehen hat. Denn wenn wir seine Vorstellung vom Leben und der Tragödie erkennen, können wir verstehen, warum in seinen Augen die Kunst das Leben wertvoll, schön und lebenswert macht.

Ist es Nietzsche gelungen, das Leben durch seine Sicht auf die Kunst zu erklären? Ich glaube, es ist ihm gelungen, indem er die Frage gestellt hat, warum wir das Leben durch die Metaphysik erklären wollen – denn wer sagt, dass das Leben nur eine einzige Bedeutung, nämlich die metaphysische, hat?

Nietzsches Ziel war es also vor allem, die leeren, stabilen und althergebrachten Bilder des Lebens und also die Metaphysik seiner Zeit zu zerstören. Er zielte auf die Destruktion jener Götzenbilder, die die Menschen für absolute Wahrheiten genommen haben. Diese Kritik an der Geschichte der Werte¹²⁷, diese ›erste Archäologie‹, bildete eine Methode, die vor ihm nicht existiert hatte, und die für seinen spezifischen Weg notwendig war.

Wir müssen nun fragen, was die Beziehung zwischen Dionysos und der Musik war, warum Nietzsche Musik für unser Leben für wichtig befand.

¹²⁵ Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Frankfurt/Main u.a. 1987, Insel Verlag, Erste Auflage, Nr. 2, S. 33.

¹²⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 12.

¹²⁷ Vgl. Eugen Fink, ebd., S. 12.

3.2.5 *Die Tragödie zwischen Musik, Mythos und Leben*

Die Musik hatte in der griechischen Tragödie eine wichtige Rolle inne, denn durch die Musik kehrt Dionysos nach seinem Verschwinden wieder¹²⁸, um den menschlichen Willen zu erklären. – Die Musik lässt uns, fern von unseren Alltagsorgen, unsere Existenz spüren. »Meine Freunde, ihr die ihr an die dionysische Musik glaube, ihr wißt auch, was für uns die Tragödie bedeutet. In ihr haben wir wieder geboren, aus der Musik, den tragischen Mythos.«¹²⁹ In Musik und Mythos können wir unseren Körper befreien, wenn wir unseren Schmerz vergessen und zur ewigen Wiederkehr gelangen. Die Tragödie war bei Nietzsche mit einer doppelten Freude¹³⁰ verbunden; und so, wie die Tragödie nicht immer tragisch ist, so gibt es bei Dionysos keinen reinen Schmerz, sondern nur gemischte Gefühle zwischen Freude, Trauer und Schmerz.

Was aber steht zwischen uns und diesem Leben, das Nietzsche suchte?

3.3 *Die Vernunft*

3.3.1 *Die Grenzen der Vernunft*

Bei all dem, was wir oben schon genannt haben, ist es wichtig, mit dem ersten Götzen zu beginnen, und das ist die Vernunft. – Was ist die Vernunft, was ist ihre Beziehung zu Gott und dem Leben? Die Vernunft ist ein Werkzeug¹³¹, um Gott zu erkennen. Aber was ist ihre Aufgabe? Gott hat uns die Vernunft verliehen – doch der Geist ist begrenzt, vor allem, wenn er die Ebene des Metaphysischen, Zweideutigen betritt. Was

¹²⁸ Vgl. Jabri Idriss, a.a.O.

¹²⁹ Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Nr. 24, S. 182.

¹³⁰ Vgl. Vito Bandolphie, a.a.O., S. 12 f.

¹³¹ Vgl. Abdel Mageed Alnagaar: Der Mensch zwischen der Offenbarung und der Vernunft, Internationales Institut für Islamisches Denken Verlag, zweite Auflage, 1993, S. 71.

aber machen wir, wenn der Geist aufgrund seiner Grenzen nicht diese Unklarheit selbst erreichen kann?

In der Tat erschließen wir uns durch diese Fragen ein anderes Thema: die Offenbarung¹³². In der Offenbarung vollendet sich die Fähigkeit unseres Geistes, indem wir die Lehren Gottes verstehen. Das ist die Aufgabe für unseren Geist¹³³, und die Offenbarung braucht unseren Geist, um erschlossen zu werden. So ist der Geist wie ein Maßstab, den Gott uns gegeben hat.¹³⁴ Der Geist aber kann nur nach seinen jeweiligen Bedingungen¹³⁵ und Möglichkeiten funktionieren.

Wenden wir uns nun der Kritik der Religion bei Nietzsche zu.

3.3.2 Der Geist und religiöse Texte: Die Entstehung des Problems

Menschen glauben an Christus in ihrem Herzen und durch den Geist, auch glauben wir an die Bibel und den Koran durch den Geist; diese Bücher sind Worte Gottes. Auch glauben wir an alles, was in diesen Büchern festgelegt ist mit Hilfe unseres Geistes. Und wir glauben, dass das Universum¹³⁶ einen Anfang und ein Ende hat, und dass Gott es von seinem Beginn bis zu seinem Untergang geschaffen hat¹³⁷, von den Atomen bis zu den Galaxien, von der Zelle zum Menschen. – Wo aber beginnt das Problem?

Das Problem beginnt bei der Trennung von Religion und Geist, welche die Kirche im Mittelalter geschaffen hat, indem sie als Religion den Wissenschaften den Krieg erklärt hat. Sie

¹³² Vgl. Ebd., S. 68 f.

¹³³ Vgl. Ebd., S. 73.

¹³⁴ Vgl. Ebd., S. 74.

¹³⁵ Vgl. Ebd., S. 74 f.

¹³⁶ Vgl. Ebd., S. 12 f.

¹³⁷ Vgl. Mohammad Al Scheikh : die Kritik der Modernität im Nietzsches Denken, Arab Network für Research und Publishing , Erste Ausgabe, Baurfurt, 2008, S. 615.

monopolisierte alle Bereiche des Wissens und bewerkstelligte den Abbau der Verbindung zwischen Geist und Offenbarung¹³⁸; die Religion wurde gleichgesetzt mit der Feindschaft gegenüber einem jeden Gedanken. Vielleicht hatte die Kirche vergessen, dass es im Grunde keine Feindschaft des Geistes gegenüber der Religion gab, denn beide sind von Gott entstanden¹³⁹, und die Religion ist die Gesamtheit der Regeln, die den Dienst an Gott und die Handlungen zwischen den Menschen definieren.

Wohin aber führt uns das?

3.3.3 *Moderne Theorien über das Problem der Offenbarung*

Im arabischen Raum sind zwei Theorien zu diesem Problem entstanden:

– Die erste Theorie (Säkularität) besagt, dass der Geist nicht nur die Grundlage für alles ist, sondern die einzige Kraft¹⁴⁰, die dem Menschen dient und durch die er die Zivilisation überhaupt hat entwickeln können. Das bedeutet auch, dass, wenn es keine Harmonie zwischen Geist und Religion geben kann, der Geist die Religion ablehnt.¹⁴¹ Diese Reaktion galt vor allem der künstlichen Souveränität der Kirche¹⁴² und ihrer Kontrolle aller Lebensbereiche, ihre Methoden galten als veraltet und den modernen Zeiten nicht angemessen.

– Die zweite Theorie besagt, dass Gesellschaft und Zivilisation auf der Religion und der Lehre der Kirche aufbauen¹⁴³, da un-

¹³⁸ Vgl. Vgl. Mohammad Al Schekh, Ebd., S. 615. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi: Philosophie des Mittelalters, Alkalam Verlag, Libanon, dritte Auflage, 1979, S. 135.

¹³⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 136.

¹⁴⁰ Vgl. Abdel Mageed Alnagaar: Der Mensch zwischen der Offenbarung und der Vernunft, a.a.O., S. 15.

¹⁴¹ Vgl. Abdel Mageed Alnagaar, a.a.O., S. 78.

¹⁴² Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 92.

¹⁴³ Vgl. Abdel Mageed Alnagaar, a.a.O., S. 30.

ser Geist und unser Wissen begrenzt¹⁴⁴ sind und sich daher ändern, die Religion hingegen stabil bleibt.

3.3.4 *Der Geist und religiöse Texte*

Die Frage stellt sich nun: Wie wurden diese Theorien in das Verhältnis der religiösen Texte und Gott integriert?

Die Religion ist bis heute eines der wichtigsten Phänomene, die in den Entwicklungsstufen der Menschheitsgeschichte eine Rolle gespielt haben. Angesichts ihrer Bedeutung im menschlichen Denken und Alltag ist es notwendig, dieses Verhältnis zu untersuchen, besonders da zwar die Richtung dieser Beziehung immer Gott ist, es aber große Unterschiede im Verständnis religiöser Texte gibt¹⁴⁵.

Der religiöse Text wird für das Wort Gottes *gehalten*¹⁴⁶. Der Mensch muss dieses Wort verstehen, damit er sein Leben, seine Welt und seine Gesellschaft verstehen kann. Und das Verständnis des religiösen Textes hat hier zwei Bedeutungen: eine sichtbare und eine unsichtbare.¹⁴⁷

Wir nähern uns dem religiösen Text durch Interpretation¹⁴⁸ – und es gibt sozusagen immer eine menschliche und eine göttliche Interpretation. Das bedeutet, es gibt den Himmel dort und die Erde hier. Das Hauptproblem beginnt also immer mit der menschlichen Interpretation des heiligen Textes. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Interpretation des Menschen immer relativ ist, also bringt jede Beschäftigung mit religiö-

¹⁴⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 154.

¹⁴⁵ Vgl. Abdel Mageed Alnagaar, a.a.O., S. 89 f.

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 89.

¹⁴⁷ Vgl. Abdel Mageed Alnagaar, a.a.O., S. 97.

¹⁴⁸ Vgl. Abdel Mageed Alnagaar, a.a.O., S. 89.

sen Texten durch Menschen¹⁴⁹ weitere große Probleme mit sich.

Die Frage ist: Können die Interpretationen des Klerus das Relative und Humane übertreffen? Dürfen wir also dessen Interpretationen kritisieren oder gar ablehnen? – Dieses ›harte‹ Denken des Klerus steht uns im Namen Gottes oder im Namen der Heiligen Schrift reaktionslos gegenüber. Wir scheinen manchmal zu vergessen, dass es nur menschliche, relative Auslegungen gibt, dass sie auch falsch sein können. Es gibt Faktoren wie Zeit, Ort, Kultur, die einen Effekt auf die Betrachtungen ausüben.

Das Problem ist aber auch, dass der Klerus, also die religiösen Männer im Islam, im Namen Gottes den religiösen Text mit der menschlichen Lesart des Textes verbunden haben, ähnlich wie die Kirche im Mittelalter der Wissenschaft den Krieg erklärt hat¹⁵⁰. Daher gibt es nun eine Vereinigung von religiösem Denken und religiösem Text, zwischen die nichts eindringen kann, so dass diese Interpretation wie ein Absolutes vor dem Namen Gottes steht. Es ist notwendig, dass wir uns aus dieser Situation befreien, und zwar durch die Auflösung einer Vielzahl von Interpretationen; zum Beispiel: der Idee Gottes. Diese Idee, die lange Zeit als heilige Interpretation galt, wird auch Ziel dieser kritischen Analyse sein. Das Ziel wird es sein, den Menschen von als absolut gesetzten menschlichen Auslegungen religiöser Texte zu befreien, um eine humane Tendenz in der Auslegung zu erkennen.

Und genau das ist es, was Nietzsche eigentlich mit seiner Kritik an der Idee und dem Begriff Gottes erreichen wollte. Er zielte auf eine Reform unseres religiösen Denkens. Denn

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 97.

¹⁵⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi, Philosophie des Mittelalters, a.a.O., das Vorwort.

wenn wir im Rahmen von starren Ideologien leben, ohne auf das Leben zu reagieren, wird dieses wertlos und ohne Vorteile sein. Was ist der Wert einer Philosophie ohne Kritik und ohne Debatte?

Nach all diesen einleitenden Worten kann ich nun beginnen, Nietzsches Vorstellung von der Idee Gottes selbst darzulegen¹⁵¹ und in deren Kontext erklären, warum Nietzsche Gott töten wollte.

3.4 *Die Wissenschaft und die Tragödie*

Nietzsche sah, wie sehr die Menschheit unter ihrem Götzen *Geist* gelitten hat und griff diesen Götzen daher zunächst über Sokrates in seinen Überlegungen zur Geburt der Tragödie an.

3.4.1 *Nietzsche, Sokrates und die Tragödie*

»[I]ch erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch.«¹⁵² Aus der Sicht Nietzsches ist Sokrates der Begründer des Rationalismus und der erste Grund für den Tod der Tragödie¹⁵³. Dies wird schon im eben zitierten Werk deutlich:

»Ich suche zu begreifen, aus welcher Idiosynkrasie jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück stammt: jene bizarrste

¹⁵¹ Hier meine ich: Der Beginn mit dem Problem der Wissenschaft und dem Sokratischen und Apollinischen Gedanke diente mir dazu, das ganze Bild der Ablehnung der Idee des Todes Gottes bei Nietzsche besser zu erläutern. All diese Elemente stehen im Zusammenhang mit der Idee des Todes Gottes. Deshalb ist es wichtig, diese Elemente im Kontext meiner Arbeit zu erklären. Und mein Ziel ist, das Missverständnis in Bezug auf diese Idee bei Nietzsche zu erklären.

¹⁵² Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Das Problem des Sokrates, Nr. 2, S. 397.

¹⁵³ Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 16.

Gleichsetzung: die es gibt und die in Sonderheit alle Instinkte des ältern Hellenen gegen sich hat.«¹⁵⁴

Von diesem Satz lässt sich für Sokrates die Trias ableiten: Wissen = Wahrheit = Tugend. In der Philosophiegeschichte tritt der Grieche deutlich in seinem Streben nach Wahrheit und Erkenntnis hervor – und suchte diese vermittels des Geistes¹⁵⁵: der Dialektik und der Logik. Der Hintergrund der griechischen Philosophie war also, dass man die Geheimnisse des Universums nur durch den Geist durchdringen kann¹⁵⁶. Zuerst war das Chaos, bis der Geist ein System errichtete und die Dinge unterschied, um auf diese Weise das Schöne unter der Kontrolle des Geistes zu schaffen. Das Schöne richtete sich also an geistigen Prinzipien aus, genauso wie sich Sokrates am Apollinischen ausrichtete, dem Prinzip von Geist und Ordnung.¹⁵⁷

So sah Nietzsche in Sokrates den wichtigsten Begründer des wissenschaftlichen Geistes¹⁵⁸, denn Sokrates zweifelte am Wert von Kunst und Tragödie, da diese nicht auf Logik und Dialog¹⁵⁹ basierten – sondern eben auf Bewusstsein und Geist, was sich wiederum in der Tragödie bei Euripides¹⁶⁰ zeigt.

Euripides¹⁶¹ verschob die Tragödie vom Himmel auf die Erde, er interessierte sich für den Menschen selbst und schrieb über dessen Sorgen und Probleme im Sozialen und im Politi-

¹⁵⁴ Vgl. ebd. Nr. 4, S. 399.

¹⁵⁵ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 99.

¹⁵⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 30.

¹⁵⁷ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 22. Vgl. auch Jabri Idriss: der Begriff der Tragödie bei Nietzsche, a.a.O.,

¹⁵⁸ Vgl. Jabri Idriss: der Begriff der Tragödie bei Nietzsche, a.a.O.,

¹⁵⁹ Vgl. Eugen Fink, ebd, S. 30.

¹⁶⁰ Ralf Witzler: Europa im Denken Nietzsches, Bd. 307, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2001, S. 59.

¹⁶¹ Euripides (* 480 v. Chr. oder 485/484 v. Chr. in Salamis; † 406 v. Chr. in Pella; begraben in Makedonien) ist einer der großen klassischen griechischen Dramatiker.

schen.¹⁶² Durch Euripides erhielt der Zuschauer eine Entscheidungsmacht über das Kunstwerk; es wurde wichtig, sich nach den Wünschen der Zuschauer zu richten, sie zufriedenzustellen.

Nietzsche bemerkte:

»[K]önnte nicht gerade dieser Sokratismus ein Zeichen des Niedergangs, der Ermüdung, Erkrankung, der anarchisch sich lösenden Instinkte sein? [...] Und die Wissenschaft selbst, unsere Wissenschaft – ja, was bedeutet überhaupt, als Symptom des Lebens angesehen, alle Wissenschaft? Wozu, schlimmer noch, woher – alle Wissenschaft? Wie? Ist Wissenschaftlichkeit vielleicht nur eine Furcht und Ausflucht vor dem Pessimismus? Eine feine Notwehr gegen – die Wahrheit?«¹⁶³

In Nietzsches Augen ist dies also die Geburt des wissenschaftlichen Geistes; wie wurde dieser Geist zu einem tödlichen Schlag für den Körper der Tragödie?

Lange basierte die Autorität des wissenschaftlichen Geistes auf auf Logik und Dialektik, auf einem Optimismus gegenüber den Ergebnissen der positiven Wissenschaften, der wissenschaftliche Geist glaubte, zur vollen Wahrheit gelangen zu können, ja, dort angekommen zu sein – was schließlich zu Tugend und Glückseligkeit führen sollte¹⁶⁴. Das Streben des Entdeckermenschen nach Wissen und Allmacht führten aber zum Niedergang der griechischen Tragödie¹⁶⁵, zum Tod des Lebens im Allgemeinen; der Mensch hörte sein dionysisches Leben auf und wurde zu einer Maschine ohne Gefühl.

Das Zwiegespräch zwischen Wissenschaft, Kunst und Poesie, und auch den Instinkten, also jenen Elemente, die stark mit

¹⁶² Vgl. Eugen Fink, S. 31. Vgl. auch Jabri Idriss: der Begriff der Tragödie bei Nietzsche, a.a.O.,

¹⁶³ Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Nr.1, Versuch einer Selbstkritik, S. 10-11.

¹⁶⁴ Vgl. Jabri Idriss: der Begriff der Tragödie bei Nietzsche, a.a.O.,

¹⁶⁵ Vgl. Euge Fink, S. 41.

dem Körper verbunden sind, findet in Nietzsches Werk tatsächlich statt. Diese Elemente stehen für den Quell der Freude, der Ekstase, sie bilden das Leben. Und sie befinden sich gleichsam in einer Lücke, aus der unser Geist keine wissenschaftliche Lösung gewinnen kann.

Wir sehen also, wie sehr Sokrates und der wissenschaftliche Geist das Leben als solches ablehnen¹⁶⁶, wie durch sie die Instinkte des Lebens und die Freude aufhören. Doch das Leben ist größer als Logik¹⁶⁷ und der Wissenschaftsdiskurs – man muss um die Begrenztheit des Wissens wissen. Hier also setzt Nietzsche an, um eine Tür zu öffnen für die Instinkte, die Kunst, das Theater, die Musik – das Leben. Sokrates hat uns unfähig werden lassen, das hinter den vorliegenden Tatsachen Liegende zu entdecken, das dionysische Werden, die Bewegung, die erst alles komponiert und dann zerstört¹⁶⁸ – ohne Anfang, ohne Ende.

Das Problem, das Nietzsche hier also sah und anvisierte, ist das Gewicht, das Sokrates dem Geist einräumte¹⁶⁹ – wodurch Sokrates sich den Weg zur Wahrheit selbst verstellte. Der absolute Herrscher Geist¹⁷⁰ ließ uns nicht an ihm selbst zweifeln¹⁷¹ und schuf sich so seine eigene metaphysische Stellung. Also bekämpfte Nietzsche die Diktatur des Geistes, um die Philosophie von ihm zu befreien, denn er meinte, dass dessen

¹⁶⁶ Vgl. Eugen Fink, S. 31.

¹⁶⁷ Vgl. Jabri Idriss, ebd.

¹⁶⁸ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 31.

¹⁶⁹ Nietzsche war also gegen den Geist, aber nur insoweit der Geist die Möglichkeiten des Lebens einschränkte.

¹⁷⁰ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 40 f.

¹⁷¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 128. Vgl. auch Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 13.

Lebensfeindlichkeit¹⁷² die Ursache des menschlichen Leids sei¹⁷³

3.4.2 *Die Wissenschaft zwischen Sokrates und Nietzsche*

Nietzsche legte also in seinem Versuch einer neuen Philosophie sein Augenmerk zuerst auf die griechische Tragödie, weil diese für ihn das menschliche Leben mit Werten verbindet und wir so Leben und Leiden verstehen können.¹⁷⁴ Das Leben kann für ihn nicht ohne Erlöser sein – wer aber ist der Erlöser? Die Kunst, das Dionysische¹⁷⁵. »Das Leben ist Glück gleich Instinkt.«¹⁷⁶ Die Kunst lässt uns nicht nur die Strenge der Existenz verstehen, sondern auch deren Notwendigkeit.¹⁷⁷ Doch statt des tragischen Helden trat nun der sokratische Volksheld auf¹⁷⁸, der sich mit dem Menschen, dem geistigen Helden des Tragischen, beschäftigte und so das wichtigste, spannende Moment abschaffte: den Mythos.

Die Bedeutung des Instinkts war für Nietzsche grundlegend, das Dionysische trieb das Dasein und die Kunst voran¹⁷⁹: »Der tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse, um sich im Himmel zu fühlen, um sich ewig zu fühlen«¹⁸⁰. Diese schöpferische, positive Kraft, die dem Menschen eine nicht versiegende Lebensenergie verschafft, sie wurde also von einer Mythenkontrolle¹⁸¹ beherrscht, und diese Beherrschung führte

¹⁷² Dieses Konzept werde ich im Rahmen der Idee der Wissenschaft zwischen Nietzsche und Sokrates später noch weiter erläutern. Und mein Ziel ist es, alle Elemente des Daseins bei Nietzsche zu erklären.

¹⁷³ Vgl. Arthur C. Danto: Nietzsche als Philosoph, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, S. 159 f.

¹⁷⁴ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 60.

¹⁷⁵ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 26.

¹⁷⁶ Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Das Problem des Sokrates, Nr. 11, S. 402.

¹⁷⁷ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 14.

¹⁷⁸ Vgl. Jabri Idriss: Der Begriff der Tragödie bei Nietzsche, ebd.

¹⁷⁹ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 23.

¹⁸⁰ Nietzsche, Der Antichrist, Nr. 33, S. 642.

¹⁸¹ Vgl. Walter Kaufman: Die Tragödie und die Philosophie, übersetzt von Yosef Hussien, arabischer Verein, Libanon, 1993, S. 188 f.

weit weg vom Ziel. Das Ergebnis war, dass der Geist selbst auf den Thron des gestürzten Gottes stieg¹⁸², auf den philosophischen Thron, wo er für so lange Zeit geblieben ist. Für Nietzsche allerdings ist auch der Geist ein Instinkt, der die Aufgabe hat, die anderen Instinkte zu ordnen.¹⁸³ Doch der Geist ordnete nicht, sondern gab sich dem wissenschaftlichen Diskurs hin, da wir andere Methoden, Kunst, Schöpfung, Erfindung, aufgegeben hatten. »Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, er ist sie.«¹⁸⁴

Dieser Diskurs hat uns zu dieser Welt geführt, wo jene andere so fern ist; so stehen sich nun eine Unzahl von Dualitäten gegenüber: das Heilige und das Profane¹⁸⁵, die Wirklichkeit und das Gesetz, die Welt der Instinkte und die Welt der Ideale ... Und jeder dieser Dualismen bringt wiederum neue hervor. – Die Aufgabe des Geistes hatte sich verändert: Er war verantwortlich für die Produktion von Wahrheit¹⁸⁶ – und wurde gleichzeitig das ethische Maß für alles. »Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreichbar, und als unerreichbar auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?...«¹⁸⁷

Die Menschen werteten auf diese Weise allerdings ab, was für sie selbst essentiell war, denn der Mensch ist nicht nur entweder Geist oder Gefühl, sondern beides.

¹⁸² Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 18.

¹⁸³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 123.

¹⁸⁴ Vgl. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde, Nr. 1, S. 409.

¹⁸⁵ Vgl. Mohammad Al Schekh, a.a.O., S. 655.

¹⁸⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 205.

¹⁸⁷ «Vgl. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde, Nr. 4, S. 409«

3.4.3 Nietzsche und die Ethik der Religion als Problem

Für Nietzsche war das wichtigste Problem die vom Christentum inspirierte Ethik, die in seinen Augen durch ihre absoluten moralischen und religiösen Urteile jedes Fließen¹⁸⁸ im Leben verhindert hat.¹⁸⁹ Er kritisierte ihre abgeschlossenen Bilder von *Gott, Geist, Sünde, Wahrheit* und etwa *Tugend* und das damit verbundene metaphysische Hinterland. All dies waren für ihn Anthropozentrismen und Aspekte der verschiedenen Sichtweisen und Masken der Menschen. »Gut und böse sind die Vorurteile Gottes.«¹⁹⁰

Alles ist in den historischen Prozess des Werdens¹⁹¹ eingebunden, demnach ist auch Wissen »Dasein«, aber, so Nietzsche, »nicht als ein ›Sein‹, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*«. ¹⁹² Nietzsche lehnte alle metaphysischen Konzepte ab, die uns als absolute Wahrheiten gelten; er lehnte sie ab als bloße Sehnsüchte nach Sicherheit¹⁹³ und als aus der Unfähigkeit entstanden, das sich hinter der Wahrheit Verbergende zu verstehen.¹⁹⁴

»Man hat sich unter der Herrschaft religiöser Gedanken an die Vorstellung einer ›anderen (hinteren, unteren, oberen) Welt‹ gewöhnt und fühlt bei der Vernichtung des religiösen Wahns eine unbehagliche Leere und Entbehrung, – und nun wächst aus diesem Gefühle wieder eine ›andere Welt‹ heraus, aber jetzt nur eine metaphysische und nicht mehr religiöse.«¹⁹⁵

¹⁸⁸ Vgl. Ralf Witzler, a.a.O., S. 147.

¹⁸⁹ Vgl. Zakaria Ibrahim: Das moralische Problem, Ägypt Verlag, Ägypten, S. 14 f.

¹⁹⁰ Vgl. Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 259, S. 229.

¹⁹¹ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 82 f.

¹⁹² Vgl. Friedrich Nietzsche: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. Briefe (1861 - 1889), Herausgegeben von Karl Schechta, Nietzsche Werke 4, Ullstein Verlag, Frankfurt/M; Berlin [u.a.], 1972, S. 79.

¹⁹³ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 92.

¹⁹⁴ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 52.

¹⁹⁵ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 151, S. 205.

Die *absoluten Wahrheiten des Geistes* haben uns also dazu verleitet, falsche Konzepte in die Welt hineinzulegen. Diese sind jedoch nicht ewig haltbar: Die Entdeckung der Grundlage all unserer religiösen und moralischen Illusionen¹⁹⁶ wird wie ein Gegenargument gegen alles sein.

Zweifellos suchte Nietzsche nach dem Menschen und wollte ihm helfen, sich zu verorten. Der Mensch hatte sich in den absoluten moralischen und religiösen Urteilen verloren, die er sich jedoch in seiner Unwissenheit als unumstößliche Fakten geschaffen hatte¹⁹⁷ – und so würde es notwendig sein, die alten Regeln zu zerstören. Dies ist für Nietzsche die Aufgabe des Freidenkers, der gegen die herrschende Ordnung der Dinge denken muss. Das Ergebnis, das er uns angeboten hat, ist, dass der Geist und die religiösen Überzeugungen nur Gewohnheiten sind.¹⁹⁸ Und tatsächlich, wir sind wirklich daran gewöhnt, in ihnen zu denken – sie sind uns nah wie ein Fertigericht.

»Ich erkenne die Geister, welche Ruhe suchen, an den vielen dunklen Gegenständen, welche sie um sich aufstellen: wer schlafen will, macht sein Zimmer dunkel oder kriecht in eine Höhle. — Ein Wink für Die, welche nicht wissen, was sie eigentlich am meisten suchen, und es wissen möchten!«¹⁹⁹

Daher lud Nietzsche uns ein, einen neuen Weg außerhalb der Anbetung dieser alten Götzen zu gehen: Der Weg steht den großen Menschen offen, das freie Leben öffnet seine Türen für die, die Lust dazu haben. »Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist.«²⁰⁰

¹⁹⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 50 - 51.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 52.

¹⁹⁸ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 52 f.

¹⁹⁹ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Buch III, Nr. 164, S. 209.

²⁰⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Die Reden Zarathustras, Erster Teil, Vom neuen Götzen, S. 72.

Man kann also sagen: Nietzsche strebte danach, den Menschen von seinen utopischen Ideen zu befreien, von den Gedanken, die ihn dazu geführt hatten, seine eigene Welt zu verlassen. Vor allem bekämpfte er daher das Christentum als Modell der europäischen Moral und als Modell des vorherrschenden Denkens.²⁰¹ »Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe.«²⁰²

Die christliche Ethik wertete unsere Instinkte ab und erfand daher die Idee der Trennung von Seele und Körper, um den Körper entweihen zu können. Dies war für Nietzsche wie ein Verbrechen gegen das Leben²⁰³. Die christlichen Ideale des Asketischen waren für Nietzsche unvereinbar mit einem neuen menschlichen Leben. Zu diesem wären wir allerdings ebenso in der Lage, wenn wir nur die herrschende Moral übertreffen würden. Es waren aber wir selbst, die diese Illusionen geschaffen haben, und nun scheinen wir nicht mehr zu wissen, wie und warum. Woher kam die Idee Gottes²⁰⁴?

»Leiden war's und Unvermögen — das schuf alle Hinterwelten; und jener kurze Wahnsinn des Glücks, den nur der Leidendste erfährt.«²⁰⁵ Wir entfernten uns also von der wirklichen Welt, weil wir von der Wahrheit der Religion nichts mehr wussten. »Religion [...] ist eine Form der Dankbarkeit. Man ist für sich selber dankbar: dazu braucht man einen Gott.«²⁰⁶

²⁰¹ Vgl. Ralf Witzler, a.a.O., S. 147.

²⁰² Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 132, S. 194.

²⁰³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 198 f. Vgl. auch Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 37.

²⁰⁴ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 62.

²⁰⁵ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Die Reden Zarathustras, Erster Teil, Von den Hinterweltlern, S. 42.

²⁰⁶ Nietzsche, Der Antichrist, Nr. 16, S. 622.

Also ist der größte Wert der des Lebens selbst, und dieser Wert könnte das christliche Konzept der Hinterwelt zerstören²⁰⁷ und damit diese Zuflucht vor dem Leiden in der Welt.

»Traum schien mir da die Welt und Dichtung eines Gottes; farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriednen. Gut und böse und Lust und Leid und Ich und Du — farbiger Rauch dünkte mich's vor schöpferischen Augen. Wegsehn wollte der Schöpfer von sich, — da schuf er die Welt.«²⁰⁸

Von hier aus wird leichter einsichtig, wie Nietzsche nicht nur die Illusion der Idee Gottes beseitigen konnte, sondern auch die religiösen Überzeugungen generell. Er interessierte sich für den wichtigsten Punkt: die religiöse Perspektive, die Gott als Zentrum des Daseins und der Welt sah – und die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Beziehung war für ihn eine der Sklaverei, und deshalb halte ich es für sehr verständlich, warum er diese Beziehung ablehnen konnte. Für ihn war der Mensch das Zentrum des Lebens, und er wollte, dass er das letzte Maß dieser Erde²⁰⁹ ist und sein Schicksal antritt (*amor fati*). Die Notwendigkeit Gottes war nicht Ergebnis des Willens des Menschen²¹⁰, sondern seiner Schwächen, Gewohnheiten²¹¹ und Unfähigkeiten, um den Ungerechtigkeiten und dem Bösen²¹² der irdischen Welt entfliehen zu können. »Müdigkeit, die mit Einem Sprunge zum Letzten will, mit einem Todessprunge, eine arme unwissende Müdigkeit, die nicht einmal mehr wollen will: die schuf alle Götter und Hinterwelten.«²¹³

Von hier aus wird auch deutlich, warum er die Idee Gottes als lebensfeindlich und als das Sinnliche selbst ablehnend be-

²⁰⁷ Vgl. Ralf Witzler, a.a.O., S. 138.

²⁰⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Von den Hinterweltern, S. 41.

²⁰⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 82.

²¹⁰ Vgl. Günter Friedrich Wilhelm Haberkamp: Triebgeschehen und Wille zur Macht, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000, S.78.

²¹¹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 63.

²¹² Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 82.

²¹³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Von den Hinterweltern, S. 42.

trachtete.²¹⁴ Auch sah er Gott als Quelle der Stabilität und Sicherheit für den Menschen, als das, was ihm Freiheit und Erlösung von Strafen brachte.²¹⁵ Also wollte Nietzsche die Reform unseres religiösen Denkens – auf Grundlage der Analyse, was aus diesem Denken durch Wissenschaft und Religion geworden war.

Die Frage, die ich jetzt stellen kann, ist: Wie können wir uns von diesem blinden Willen befreien, um unser Dasein zu befreien? Müssen wir dafür alles, was existiert, übertreffen?

Aus Nietzsches Sicht können wir durch den Übermenschen den Höhepunkt des Daseins erreichen, und dieser Übermensch wird alles Herrschende und Traditionelle überwinden und übertreffen²¹⁶, er wird an der Stelle des historischen Gottes stehen. Deshalb verkündet Nietzsche Gottes Tod. »Ich suche Gott! Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet!«²¹⁷

Es können nicht Gott und der Mensch gleichzeitig sein. Die erste Aufgabe ist also die Ankündigung des Todes Gottes, damit der Mensch frei von Beschränkungen wird und bereit für seine eigene Aufgabe. Der Tod des historischen Gottes oder die Zerstörung des Traumes von einer Hinterwelt²¹⁸ ist also die erste und größte Veranstaltung bei Nietzsche.

3.4.4 Bedeutungen der Idee des Todes Gottes

Ich glaube, der Tod Gottes kann essentiell als ›Tod‹ der Zweifelt begriffen werden, als ›Tod‹ des Glaubens an die Hinterwelt, an diese Welt, die von der gelebten so weit entfernt

²¹⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 86.

²¹⁵ Vgl. Ralf Witzler, a.a.O., S.138.

²¹⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 75.

²¹⁷ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 125, S. 189.

²¹⁸ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 75.

ist²¹⁹. Der Tod Gottes ist aber auch der ›Tod‹ des Musters des negativen Denkens. Ich glaube, Nietzsche strebte ein neues Denkmuster an, in dem der Mensch aktiver wird und selbst Schöpfer²²⁰ wird. Er schrieb: »Wegsehn wollte der Schöpfer von sich, — da schuf er die Welt.«²²¹

Durch die Abschaffung Gottes wird der Mensch ins Zentrum gerückt, wodurch er zu sich selbst zurückkehrt. Dies bedeutet gleichzeitig eine absolute, uneingeschränkte Freiheit. Und das bedeutet: eine Freiheit der Kritik, eine Freiheit²²², zu denken und zu schreiben, unabhängig von Form und Inhalt.

Der historische Gott ist die repressive Macht in unserer Gesellschaft. Gott ändert sich selbst und färbt alles andere beständig²²³. Es ist die menschliche religiöse Interpretation, die ihn als feste Heiligkeit behauptet hat. Daher muss dieser historische Gott sterben, um so die heiligen Texte freizugeben. Als natürliche Folge daraus können wir den Menschen befreien. Die Tötung Gottes wird den Menschen wieder mit der Natur, dem Gefühl, kämpfen lassen²²⁴. Der historische Gott nahm uns durch seine absoluten, utopischen Ideen unsere Werte²²⁵. An seine Stelle können wir wirkliche Werte setzen. Daher war es notwendig, seinen Tod zu verkünden – um eine Offenheit für das Leben zu schaffen.

Der Tod Gottes bildet einen Wendepunkt in der Philosophie und im philosophischem Denken, er führt aus der Welt der Metaphysik zur Welt der Menschen²²⁶ und des menschlichen Lebens: zu jenem Ort also, an dem alle Masken verbannt

²¹⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 66.

²²⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 66.

²²¹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Von den Hinterweltlern, S. 41.

²²² Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 85.

²²³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 77.

²²⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 77.

²²⁵ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 81.

²²⁶ Vgl. ebd., S. 49.

wurden, und an dem wir merken, dass alle moralischen, religiösen und metaphysischen Interpretationen nur einem System von falschen Werten entstammen. Dieser traditionellen und herrschenden Werte entledigen wir uns, wenn wir uns der Maske der Idee Gottes entledigen.

»Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat. — Das grösste neuere Ereignis, — dass ›Gott todt ist‹, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist — beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.«²²⁷

3.4.5 *Das Ergebnis des Todes Gottes*

Was aber wird das Resultat des Todes unseres Gottes sein? Insbesondere wenn wir auf einen Schlag all unsere Werte loslassen, die Überzeugungen, die wir für harte Fakten gehalten haben? Ich glaube, das Ergebnis wird der Sturz der Menschheit in den Abgrund des Nichts oder Nihilismus²²⁸ sein.

»Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?«²²⁹

Also fühlen wir uns nichtig²³⁰, entfremdet, und der Grund dafür ist: die Abschaffung unserer Werte. So ist der Nihilismus das Ergebnis des Todes Gottes, und mit diesem Nihilismus wird das Ziel erreicht – und das Vakuum wird der neue Herr der Lage²³¹ sein.

»Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszu-

²²⁷ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 343, ohne Seitenangabe.

²²⁸ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 45.

²²⁹ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 125, S. 189.

²³⁰ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 39.

²³¹ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 68.

trinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun?«²³²

So erkannte Nietzsche das Leiden seiner Zeit, und er erlebte den Niedergang dieser Werte.²³³ Um eine neue Vorstellung von Welt umsetzen zu können, das stellte er desweiteren fest, müssten erst neue Voraussetzungen geschaffen werden.

»[...] Es gab nie eine größere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!« — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. »Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. [...]«²³⁴

Nach Nietzsche ist Gott nun also tot, und als Ergebnis wurde festgestellt, dass wir unseren Glauben an alles Absolute verloren haben. Und wir sind leer geblieben.²³⁵ Wir leiden jetzt unter dem Verlust und der Angst; denn wir leben in diesem Leben ohne Schmerz und Zweck, ohne Kontrolle und Strafen.²³⁶ Und die Löcher im Boden können wir nicht mehr stopfen.

Die Frage ist nun: Können wir lange in dieser Situation des Verlusts verbleiben? Aus Nietzsches Sicht, so glaube ich, lautet die Antwort »Nein«. Denn Nietzsche wollte dies nicht; ihm ging es auch um einen Weg aus dem Nihilismus. Doch der Nihilismus selbst bedeutet: eine geistige Revolution, ein kultureller Putsch für neue Werte, und dieser Putsch ist das Zei-

²³² Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 125, S. 189.

²³³ Vgl. Günter Friedrich Wilhelm Haberkamp, a.a.O., S. 112.

²³⁴ Vgl. Nietzsche, ebd, S. 190.

²³⁵ Vgl. Walter Arnold Kaufmann: Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist, Übersetzt von Jörg Salaqurda, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, Dritter Teil, S. 113.

²³⁶ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 39 f.

chen für den Beginn einer neuen Phase.²³⁷ Dieser Nihilismus ist eine historische Notwendigkeit²³⁸ für jeden menschlichen Fortschritt²³⁹. Und dieser Fortschritt wird in den Übermenschlichen münden. »[D]er Nihilismus? – Dies ist unser Fragezeichen.«²⁴⁰

Dieser Übermensch wird alles füllen; damit meine ich: alle Lücken, die der tote Gott hinterlassen hat²⁴¹. Und er wird als Missionar diese neue Phase beginnen. Zuvor aber ist die Phase des Nihilismus als Übergang²⁴² notwendig²⁴³, um die von der historischen Vorstellung Gottes unterdrückten Kräfte der Menschheit wieder zu aktivieren. Der Mensch muss aus der Sklaverei der Hinterwelt befreit werden, um die Verachtung der irdischen Welt aufzuheben. Für Nietzsche bedeutet diese Verachtung, dass das Christentum insofern nihilistisch war, als es eine schlechte Grundlage für das irdische Leben bildete und so die körperlichen Instinkte verkümmern ließ.²⁴⁴

»Das grösste neuere Ereigniss, – dass ›Gott todt ist‹ [...] – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.«²⁴⁵ Und wenn der Glaube an diesen Gott zusammenbricht, wird alle europäische Ethik kollabieren. Mit den Werten sterben alle Geister, die wir aus der Realität und unserem

²³⁷ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 180.

²³⁸ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 69.

²³⁹ Vgl. Mohammed Andalusi: Der Nihilismus als Dekadenz und Horizont, www.alimbaratur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=465&Itemid=14

²⁴⁰ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Buch V, Nr. 346, S. 306.

²⁴¹ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 69.

²⁴² Vgl. Gianni Vattimo: Das Ende der Moderne, Übersetzt von Fatima Al-Geuschy, Ministerium für Kultur, Damaskus, 1998, S. 178. Gianni Vattimo: (* 4 Januar 1936 in Turin) ist ein italienischer Philosoph, Autor und Politiker.

²⁴³ Vgl. Mohammad Al Schekh, a.a.O., S. 577.

²⁴⁴ Vgl. Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, übersetzt von Osama Alhag aus dem Französischen ins Arabische, Beirut Verlag, Libanon, 1993, S. 24 f. Vgl. auch Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 70.

²⁴⁵ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Buch V, Nr. 343, ohne Seitenangabe.

Leben entfernt haben²⁴⁶. Es stirbt der Ruf nach der Askese, der Unterdrückung des Lebens. Es sterben die Verbote, Beschränkungen und Tabus²⁴⁷, die uns Orientierung gegeben haben. – An die Stelle all dessen wollte Nietzsche eine neue Ethik setzen, die am irdischen Leben und an weltlichen Instinkten ansetzt.

Gott gab es schon immer, er ist die erste Ursache der Existenz²⁴⁸, und wir kehren ihm all unsere Werte zu – und nicht umgekehrt. Ich meine damit: Der historische Gott folgt nicht auf unsere menschlichen Werte, sondern wir versuchten, unserer Existenz einen göttlichen Wert zu geben, Werte, die wir für Nietzsche aber längst selbst hatten und die uns zurückgegeben werden müssten²⁴⁹:

»Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern! / Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und Ich: aus der eigenen Asche und Gluth kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir vom Jenseits!«²⁵⁰

Und nicht nur das: Wir werden zur Ehrlichkeit²⁵¹ unserer Welt gegenüber aufgefordert: »Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!«²⁵²

Vielleicht fragt man sich: Hatte Nietzsche neue Ideale, etwa den Instinkt der irdischen Welt? – Die Antwort auf diese Frage wird klar werden, wenn wir fähig sind, die Rede Nietz-

²⁴⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 189.

²⁴⁷ Vgl. ebd., S. 189.

²⁴⁸ Vgl. Muchakat: Über die Idee des Atheismus, <http://nadyelfikr.com/showthread.php?tid=2858> Vgl. auch Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 79.

²⁴⁹ Vgl. Mohammad Al Schekh, a.a.O., S.702.

²⁵⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Von den Hinterweltlern, S. 42.

²⁵¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi, Nietzsche, S. 237.

²⁵² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede, Nr. 3, S. 13.

sches über den Tod Gottes und andere Ideen außerhalb richtig zu verstehen.

In allen oben genannten Punkten findet sich, so meine These, aber immer noch eine Form des Glaubens. Nietzsche lehnte nicht die Existenz Gottes ab; er hätte alles für das Ende der Gleichgültigkeit²⁵³ getan, und Gott war dabei eine Form der Beschreibung der aktuellen Realität, einer Realität, die Nietzsche hasste. Daher müssen wir diese Realität kritisieren, Gott als religiöses Thema ist aber nicht gestorben, da man an der Existenz Gottes nicht zweifeln kann, weil man die Beweise für die Existenz Gottes nicht ablehnen kann. Aber was ist dann tot? – Ich glaube, dass der *Glaube* an den *historischen* Gott getötet worden ist.

3.4.6 Zusammenfassung und Verbindung

Der von Nietzsche im neunzehnten Jahrhundert verkündete Tod Gottes geht mit einer Kritik an absoluten moralischen, theologischen, menschlichen Werten und Idealen einher. Nietzsche erklärte sie zur Illusion, während die Menschen die meiste Zeit an ihre Echtheit glaubten. Daher wandte Nietzsche seine Methode der Genealogie an, um zu den historischen Umständen und den Motiven hinter diesen Ideen zu gelangen, und um zu erfahren, warum der Mensch sich an ihnen festklammerte²⁵⁴.

Die Verkündigung des Todes Gottes ist eigentlich eine Erklärung über die Ideen, die im Namen Gottes vom Klerus in Europa und den islamischen Ländern eingefordert wurden. Durch diese Ideen konnte der Klerus nicht nur das Volk im Namen Gottes beherrschen, sondern es regelrecht ausbeuten.

²⁵³ Vgl. Mohammed Chebba: Die Idee des Todes Gottes bei Nietzsche, <http://chebba.hijaj.net/?p=165>

²⁵⁴ Vgl. Mohammed Chebba: Die Idee des Todes Gottes bei Nietzsche, ebd.

Der Tod Gottes bedeutete also auch den Tod einer Ungerechtigkeit, einer Tyrannei, und eine Lust, sich von der Kontrolle durch absolute Urteile zu befreien²⁵⁵, von Urteilen, die der islamische Klerus dem Volk im Namen Gottes auferlegt hatte. Der Tod Gottes bedeutet also nicht das Ende der Religion oder der Gesetze des Himmels, wie es oft ausgelegt wurde, sondern das Ende einer historischen Vorstellung Gottes, die allein durch die Dauer ihres Vorherrschens und die Umsetzung durch den Klerus in der Welt allgemeingültig scheinen musste²⁵⁶.

Im neunzehnten Jahrhundert aber, zu Nietzsches Lebzeiten, wurde den absoluten Idealen die Revolution erklärt. Natürlich verstehen wir Philosophen und freien Geister all dies im historischen und kritischen Rahmen: »Der christliche Gottesbegriff — Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist«²⁵⁷

Die Frage, die sich hier stellen ließe, ist: Gibt es einen Unterschied zwischen der Idee des Todes Gottes bei Nietzsche – »Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen versteht«²⁵⁸ – und den anderen Religionen? Mit anderen Worten: Kann man die Idee des Todes Gottes auf andere Religionen beziehen?

Und tatsächlich, wenn ich diese Idee auf die arabisch-islamische Gesellschaft beziehe, und wenn ich über Gott aus theologischer Sicht spreche, wäre meine Forschung naiv bis zum Äußersten. Es gibt einen großen Unterschied zwischen dem historischen Gott des Klerus, dem Kontroll-Gott, und

²⁵⁵ Vgl. ebd.

²⁵⁶ Vgl. ebd.

²⁵⁷ Nietzsche, Der Antichrist, Nr. 18, S. 624.

²⁵⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom Lesen und Schreiben, S. 58.

Gott als Zentrum des Lichts, des Rechts, der Schönheit. Gott kämpfte als Licht, Recht und Schönheit gegen die Ungerechtigkeit und Sklaverei, mit Körper, Geist und Seele. Gott fordert uns auf, das Wissen zu erkennen. Daher glaube ich, dass Nietzsche recht hatte, den Tod des historischen Gottes zu verkünden – als Symbol von Ungerechtigkeit, Sklaverei und Unwissenheit²⁵⁹.

Es ist unmöglich, den Tod Gottes im Islam zu erklären, besonders Gott als Symbol der Gerechtigkeit, des Rechts und der Schönheit; aber wir können die menschlichen Lesarten der religiösen Texte kritisieren, wie Nietzsche es getan hat. Das ist unser natürliches Recht, denn wir sprechen hier über menschliche Interpretationen²⁶⁰, die von politischen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen Interessen kontrolliert wurden.

Die genealogische Lösung Nietzsches stellt nicht mehr dar als eine bestimmte Form der Untersuchung, um den Ursprung unserer verabsolutierten Ideen über gewisse ›Fakten‹ aufzudecken. Ich glaube, wenn wir zum Ursprung dieser Tatsachen, die wir für heilig gehalten haben, zurückkehren, werden wir erkennen, dass sie erfunden sind, von Menschen erfunden, um andere Menschen kontrollieren zu können. Daher war es so wichtig, dass Nietzsche nicht nur gegen die Ideen, sondern auch gegen die Philosophen gekämpft hat, seine Sicht bedeutet einen wirklichen Wendepunkt²⁶¹.

Nietzsche versuchte, mit dem Hammer alle Ungerechtigkeit, Willkür und Kontrolle über andere zu zerstören. All das akzeptieren wir von ihm. Wir akzeptieren aber nicht, dass er im Namen seines Hammers eine Revolution gegen all unsere

²⁵⁹ Vgl. Mohammed Chebba: Die Idee des Todes Gottes bei Nietzsche, ebd.

²⁶⁰ Vgl. ebd.

²⁶¹ Vgl. ebd.

Werte verkündet oder die Fakten zersetzt. Auch im philosophischen Denken gibt es meiner Ansicht nach Tatsachen, die keine Illusionen sind. Zum Beispiel: Nietzsche kritisierte Platon und Marx überwand Hegel. Das bedeutet jedoch nicht, dass Platon unwichtig sein wird, sondern dass es notwendig ist, wieder auf diesen großen Philosophen zurück zu kommen, denn seine Philosophie hat einen großen Wert für unsere aktuelle Realität²⁶².

In meinen Augen hat die Wahrheit viele Gesichter, und jeder Philosoph erhellt einen Aspekt; das führt zu der Aussage, dass alle Wahrheit relativ ist. Von daher erklärt sich also Nietzsches Krieg gegen die Idee Gottes und alle absoluten Urteile, gegen jene Werte, auf denen Kontrolle und Ungerechtigkeit beruhen, die jedoch, wie Nietzsches Methode der Genealogie zeigt, letztlich kontingent sind²⁶³. Nietzsche wollte jedoch nicht Gott als Zentrum des Lichts, der Güte und der Schönheit bekämpfen.

Gott ist nicht ein Symbol des Niedergangs – das ist er nur, wenn wir ihn als Begründung für die mittelalterlichen absolutistischen Interpretationen von Religion verstehen. Denn der Niedergang selbst ist nur eine Vorstellung der Menschen und kann nicht in Gott selbst gründen²⁶⁴. Also bedeutet der Tod Gottes für Nietzsche eine Befreiung²⁶⁵; er ist nicht negativ, sondern positiv und aktiv.²⁶⁶ – Nur stellt sich dann die Frage: Ist dieser Kampf gegen diesen Gott ein Kampf gegen Metaphysik?

Auf der Basis des oben Genannten ließe sich formulieren:
Nietzsche wehrte sich nicht gegen Metaphysik als theologi-

²⁶² Vgl. Mohammed Chebba: Die Idee des Todes Gottes bei Nietzsche, ebd.

²⁶³ Vgl. ebd.

²⁶⁴ Vgl. ebd.

²⁶⁵ Vgl. Bernhard Welte, a.a.O., S. 23.

²⁶⁶ Vgl. ebd. S. 23.

ches Thema, er bestimmte sie lediglich als eine ganz bestimmte Methode²⁶⁷ der Interpretation. Ich meine: Nietzsche sah den metaphysischen Diskurs mit einer Reihe von Aspekten wie Seele, Körper, Wahrheit verbunden ... – Er verstand die Metaphysik also als eine Bewegung des Lebens²⁶⁸, und dies natürlich im Kontext von Genealogie und Kritik. Meines Erachtens kritisierte Nietzsche also die Verwendung der Metaphysik als Interpretationsmethode, nicht das Metaphysische selbst. Nietzsche dagegen wollte das Menschliche außerhalb des Metaphysischen suchen.

3.5 *Der Übermensch*

Nach dem Tod Gottes sprach der Mensch nicht mehr von Gott, es gab keine Vermittlung mehr durch den Klerus. Es wurde wieder von Mensch zu Mensch²⁶⁹ gesprochen. Alles Utopische starb²⁷⁰; die Welt war von metaphysischen Vorstellungen des Heiligen befreit worden, diesem Opium, das die Menschen in Unwissen hielt. Es war eine Befreiung von der Bevormundung durch und in Religion, Geschichte, Staat, Moral und Kultur; all diese Institutionen hielten so lange von wirklicher Selbsterkenntnis ab.

»Wir sind abgesotten in der Einsicht und in ihr kalt und hart geworden, daß es in der Welt durchaus nicht göttlich zugeht, ja noch nicht einmal nach menschlichem Maße vernünftig, barmherzig oder gerecht: wir wissen es, die Welt, in der wir leben, ist ungöttlich, unmoralisch, ›unmenschlich‹ [...] – ›entweder [ihr] schafft eure Verehrungen ab oder – *euch selbst!*‹ Das letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das erstere – der Nihilismus? – Dies ist *unser* Fragezeichen.«²⁷¹

²⁶⁷ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 12.

²⁶⁸ Vgl. Eugen Fink: Nietzsche's Philosophie, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Zweite, unveränderte Auflage, 1968, S. 14.

²⁶⁹ Vgl. Eugen Fink, die arabische Übersetzung, ebd. S. 75.

²⁷⁰ Vgl. Leo Berg: Der Übermensch in der modernen Literatur, Verlag von Albert Langen, Paris, 1897, S. 70.

²⁷¹ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 346, S. 305-306.

3.5.1 *Das Konzept des Übermenschen*

3.5.1.1 *Die Entstehung der Idee des Übermenschen*

Es besteht kein Zweifel daran, dass der Gedanke des Übermenschen bei Nietzsche das Ergebnis einer Reihe von Entwicklungen in Philosophie und Politik-, Natur- und Sozialwissenschaft sowie auch der Industrialisierung ist. Es wären zumindest Descartes, Kant, Darwin²⁷² und Marx zu nennen, die alle eine wichtige Rolle auf dem Weg zum Konzept des Übermenschen gespielt haben.

Wie bereits gesagt, gibt es immer eine Beziehung zwischen dem Denker und der Zeit, in der er lebt. Dass der Mensch ein offenes Projekt ist und ungezählte Entwicklungsmöglichkeiten hat, war sicherlich eine (etwa zeitgleich auch durch Freud zum Ausdruck gebrachte) Ansicht, die zu Nietzsches Zeit sehr virulent war und die ihn dazu brachte, die Kontrolle des historischen Gottes abschaffen zu wollen.²⁷³ Als Hauptaugenmerk galt ihm dabei der *Wille*, der von der Autorität der absoluten Konzepte des europäischen Rationalismus' befreit werden sollte.²⁷⁴

Das Konzept des Übermenschen verbindet sich bei Nietzsche mit den nicht davon zu trennenden Aspekten des Todes Gottes, des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr; jede dieser Ideen führt zur anderen²⁷⁵. Um die Selbstbestimmtheit des Menschen zu entfesseln, müssen wir den Tod Gottes verkünden und den metaphysischen Urteilen den Kampf erklären. Um zum starken Willen des Menschen zu gelangen, müs-

²⁷² Vgl. Eugen Fink, die arabische Übersetzung, ebd. S. 78. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 16 f.

²⁷³ Vgl. Robert Reininger: Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, Wilhelm Braumüller-Universität Verlagsbuchhandlung, Wien, 1922, S. 62.

²⁷⁴ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 56.

²⁷⁵ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 84.

sen wir die ›roten Linien‹ des Klerus' stürmen. Und damit wir schließlich den Gedanken der ewigen Wiederkehr erreichen, müssen wir alle Hindernisse und alle Zeichen der Schwäche überwinden.

Nietzsche konzentrierte sich auf die Neuschaffung des Menschen durch seine Philosophie, durch Lebenskampf und Selbst-Entwicklung auf Grundlage²⁷⁶ der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Errungenschaften seiner Zeit. Wie dies genau aussieht, soll im Folgenden erläutert werden.

»Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.«²⁷⁷

Dieser Aphorismus zeigt uns, dass alle Lebewesen aus Zellen bestehen und in ihrer Entwicklung von diesen Zellen ausgehen, bis hin zur Entwicklung zum Menschen.²⁷⁸ Das Problem allerdings ist, dass der Mensch irgendwann still stand und den Fortschritt gebremst hat. Alle Lebewesen haben also die ihnen eigene Aufgabe erfüllt – mit Ausnahme des Menschen. Der Grund dafür sind jedoch die als absolut gesetzten, einge-

²⁷⁶ Meine Vorstellung ist, dass die Wissenschaft eine wichtige Rolle bei Nietzsche spielen wird. Die Aufgabe der Wissenschaft bei Nietzsche ist es nicht nur, die Illusionen und die absoluten Ideen in allen Bereichen zu beenden, vielmehr wird diese Wissenschaft auch, so Nietzsches Vision, eine frohe neue Prophezeiung sein. Und dies wird bereits deutlich mit dem Titel des Buches von Nietzsche: die fröhliche Wissenschaft.

²⁷⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede, Nr.3, S. 13.

²⁷⁸ Das ist natürlich eine biologische Vision. Nietzsche benutzte diese Vision, um seine Aufgabe später zu erklären. Er profitiert von der Wissenschaft, oder anders gesagt: Nietzsche trifft sich mit seiner Zeit, mit der Wissenschaft, um die Illusionen seiner Zeit in allen Bereichen zu erläutern. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 16.

fahrenen Werte und Illusionen, Selbstentwürfe und dergleichen Hindernisse, die vom Leben abhalten²⁷⁹.

Dieses ›Ziel des Lebens‹ entspringt selbstverständlich der (durchaus auch kritisch zu betrachtenden) darwinistischen Theorie; für das Konzept des Übermenschen wird diese Theorie von Nietzsche jedoch auf eine soziale bzw.²⁸⁰ die Lebensführung betreffende Ebene übertragen.²⁸¹ Für die Ausführung dieser über allem stehenden Aufgabe müssten wir allerdings nicht einfach nur irgendwie loslassen, sondern programmatisch und kompromisslos seinen Ansatz verfolgen: etwa durch erhöhte Vermittlung von Bildung²⁸².

Zudem erkannte Nietzsche bereits, dass der moderne Mensch sich immer mehr mit der modernen Technologie beschäftigt²⁸³ – und dass sie eine dauerhafte Bedrohung für ihn darstellen würde, dass er Maschinen bauen und ihnen derart großen Wert beimessen würde, dass er an ihnen zu Grunde ginge. Daher müssten die Menschen in seinen Augen eine starke soziale Gesundheit haben²⁸⁴, um die schwerwiegenden Folgen dieser Technologie zu übertreffen.

»[D]ie Wissenschaft wächst, die Gelehrtesten von uns sind nahe daran zu entdecken, dass sie zu wenig wissen. Aber schlimmer wäre es immer noch, wenn es anders stünde, – wenn wir zu viel wüssten; unsre Aufgabe ist und bleibt zuerst, uns nicht selber zu verwechseln. Wir sind etwas Anderes als Gelehrte: obwohl es nicht zu umgehn ist, dass wir auch, unter Anderem, gelehrt sind. Wie haben andre Bedürfnisse, ein andres

²⁷⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 78.

²⁸⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 14.

²⁸¹ Vgl. Anette Horn: Nietzsches Begriff der *décadence*, Bd. 5, Peter Lang-Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt, 2000, S.107, 189, 199.

²⁸² Vgl. Soliman Kharashi: Der westliche Denker Nietzsche, www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=3101

²⁸³ Vgl. Abdel Rahman Badawi, Nietzsche, S. 140-154.

²⁸⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 14.

Wachstum, eine andre Verdauung: wir brauchen mehr, wir brauchen auch weniger.«²⁸⁵

Mit anderen Worten: Der menschliche Fortschritt muss gleichzeitig und gleichförmig mit der wissenschaftlichen Entwicklung stattfinden²⁸⁶, sonst wird das Ergebnis unhaltbar, wie wir in den beiden Weltkriegen gesehen haben²⁸⁷.

»Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft – wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren, gewitzteren, zäheren, verwegneren, lustigeren, als alle Gesundheitens bisher waren.«²⁸⁸

Ich denke, Nietzsche verspürte die Notwendigkeit, sich auch der Vergangenheit zuzuwenden – nicht jedoch der Verherrlichung wegen, sondern um die Kinder von der Sünde zu befreien. »An meinen Kindern will ich es gut machen, daß ich meiner Väter Kind bin: und an aller Zukunft – *diese* Gegenwart!«²⁸⁹ »An euren Kindern sollt ihr *gut machen*, daß ihr eurer Väter Kinder seid: Alles Vergangene sollt ihr *so* erlösen! Diese neue Tafel stelle ich über euch!«²⁹⁰

Nietzsche geht also zurück auf vergangene Zeiten, um zu sagen, dass die Menschen heute eine Ansammlung von alten Überzeugungen²⁹¹ und überholten Traditionen und Gewohnheiten geworden sind – und dass wir diese als Masken entfernen müssen.²⁹²

²⁸⁵ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 381, S. 368.

²⁸⁶ Vgl. Mahmoud Ibrahim: Die professionelle Philosophie, http://philosophiemaroc.org/madarat_13/madarat13_04.htm

²⁸⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi, Nietzsche, S. 143.

²⁸⁸ Vgl. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 382, S. 368.

²⁸⁹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Vom Lande der Bildung, S. 177.

²⁹⁰ Vgl. ebd, Dritter Teil, Von alten und neuen Tafeln, Nr. 12, S. 297.

²⁹¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 15.

²⁹² Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 222 f.

»Alle Zeiten und Völker blicken bunt aus euren Schleiern; alle Sitten und Glauben reden bunt aus euren Gebärden. Wer von euch Schleier und Überwürfe und Farben und Gebärden abzöge: gerade genug würde er übrig behalten, um die Vögel damit zu erschrecken.«²⁹³

Ich bin also der Überzeugung, dass Nietzsche nach dem Menschen suchte, nicht in einem allgemeinen Sinn oder in der Reihe der Vorfahren; vielmehr suchte er den Menschen im schaffenden Menschen selbst.²⁹⁴ Denn der aktuelle Mensch²⁹⁵ ist nicht der Übermensch, aber er ist zumindest ein Weg dorthin. Daher müssen wir die alten Tafeln zerbrechen, um Neues schaffen zu können. Der Übermensch ist also Nietzsches Vision eines neuen Zeitalters.

»[U]nd dass die Welt *nicht* das wert ist, was wir geglaubt haben, das ist ungefähr das Sicherste, dessen unser Misstrauen endlich habhaft geworden ist. [...] Wir hüten uns wohl zu sagen, dass sie *weniger* wert ist.«²⁹⁶

Nietzsches Vision ist also die eines Zeitalters, in dem der Mensch ohne Werte und ohne Maschinen sein kann²⁹⁷, in der er alles übertroffen hat, um den besten, kreativsten Übermenschen zu finden, um sich seiner Aufgabe zu stellen. »Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!«²⁹⁸

Nun müssen wir nach der genauen Beziehung zwischen dem Tod Gottes und dem Konzept des Übermenschen sowie zwi-

²⁹³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Vom Lande der Bildung, S. 175.

²⁹⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 83.

²⁹⁵ Ich meine hier: dieser historische, psychologische und soziale Mensch, der eine Sammlung von absoluten, historischen und utopischen Werten wurde, ein Mensch also, der nur eine Kopie von Anderen ist.

²⁹⁶ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 346, S. 305.

²⁹⁷ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 238.

²⁹⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede, Nr.5, S. 19.

schen dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr fragen.

3.5.1.2 *Die Vorstellung des Übermenschen als Begriff und Bedeutung*

Der Mensch als das Zentrum von Nietzsches Philosophie muss das Gewohnte ablegen, um kreativ werden zu können. Wer oder was ist dann aber der Übermensch – und wo ist sein Reich? Ist er real, kann man ihn sehen? Ist seine Existenz sozial relevant oder ist er bloß Ausdruck einer Hoffnung? Ist er Begriff, Ideal, Gedanke oder Traum, Wunsch, Sehnsucht?

Sehr wichtig ist, zu sehen, dass das Konzept des Übermenschen von vielen Menschen falsch verstanden und missbraucht wurde. Einige von ihnen meinten, der Übermensch sei ein Erlöser²⁹⁹, andere dachten, dieser selbst sei ein neuer Gott, manche waren der Meinung, der Übermensch sei das antizipierte natürliche Ergebnis der darwinschen Evolution.

Doch um die Theorie des Übermenschen angemessen erklären zu können, muss man die grundlegenden Umrisse kennen, die Nietzsche zum Entwurf dieses Konzepts verhalfen – also die zu seiner Zeit vorherrschenden wissenschaftlichen und philosophischen Theorien. Sie alle waren notwendig, damit Nietzsche seine Gedanken zum Übermenschen formulieren konnte³⁰⁰.

»Nehmen wir drittens den erstaunlichen Griff *Hegel's*, der damit durch alle logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen durchgriff, als er zu lehren wagte, dass die Artbegriffe sich *aus einander* entwickeln: mit welchem Satze die Geister in Europa zur letzten großen wissenschaftlichen Bewe-

²⁹⁹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 16.

³⁰⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi, Nietzsche, S. 121. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 16.

gung präformiert wurden, zum Darwinismus — denn ohne Hegel kein Darwin.«³⁰¹

Fakt ist also, dass der Übermensch bei Nietzsche eine neue Vision des Menschen ist, und Nietzsche verwendete dafür alle Mittel, die ihm zu seiner Zeit gegeben waren, um seine Aufgabe außerhalb religiöser Interpretationen³⁰² erreichen zu können. Von hier aus muss dann zunächst erklärt werden, was Nietzsche unter dem *Geist* verstand. Wie alle anderen Begriffe, ist auch dieser Begriff untrennbar mit dem Rest seiner Philosophie verwoben, so auch mit dem Übermenschen. »Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.«³⁰³

3.5.1.3 *Der Geist bei Nietzsche*

Hielten die sokratisch und christlich verwurzelten Vorstellungen des Geistes diesen noch für heilig und in strikter Nähe zur Seele und klarer Abgrenzung zum sündigen Körper³⁰⁴, wollte Nietzsche den Geist in einem allgemeinen Kontext des Menschlichen verstehen³⁰⁵.

»Den Verächtern des Leibes will ich mein Wort sagen. Nicht umlernen und umlehren sollen sie mir, sondern nur ihrem eigenen Leibe Lebewohl sagen — und also stumm werden. / ›Leib bin ich und Seele‹ — so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden?«³⁰⁶

Von diesem Aphorismus aus kann man verstehen, dass der Mensch für Nietzsche nicht nur Bewusstsein ist, sondern dieses in starker Beziehung zum Körper steht³⁰⁷. Der Geist

³⁰¹ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Buch V, Nr. 357, S. 326.

³⁰² Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 17.

³⁰³ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes, S. 46.

³⁰⁴ Vgl. Horn Anette, a.a.O., S. 196 f. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 17.

³⁰⁵ Vgl. Rawaa Nahas, ebd., S. 16 f.

³⁰⁶ Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes, ebd., S. 46.

³⁰⁷ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 78.

macht sogar Fehler und verbirgt die Wahrheit, während unsere Instinkte immer ehrlich zu uns sind.

»Hört mir lieber, meine Brüder, auf die Stimme des gesunden Leibes: eine redlichere und reinere Stimme ist diess. / Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.«³⁰⁸

Also war für Nietzsche der Geist nicht mehr alles, sondern wurde zu einem Instrument – mit der Aufgabe, unsere Instinkte zu ordnen. »Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.«³⁰⁹

Das einst prominenteste Unterscheidungsmerkmal des *animal rationale*³¹⁰ gegenüber anderen Tieren wird also zu lediglich einem Aspekt unter vielen. Was aber unterscheidet den Menschen dann von (den anderen) Tieren? – Es ist der Mut³¹¹. »Furcht nämlich – ist unsre Ausnahme. Mut aber und Abenteuer und Lust am Ungewissen, am Ungewagten – *Mut* dünkt mich des Menschen ganze Vorgeschichte.«³¹²

Und so werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse bei Nietzsche auch zu »sensorischen«. Zum Geist gesellt sich das Gefühl, und beide, nicht nur die Ratio³¹³, spielen bei ihm eine große Rolle. »Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit *einem* Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt.«³¹⁴

³⁰⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Hinterweltlern, S. 45.

³⁰⁹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes, S. 48.

³¹⁰ Vgl. Rawaa Nahas, ebd., S. 16 f.

³¹¹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 59.

³¹² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter Teil, Von der Wissenschaft, S. 440.

³¹³ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 159.

³¹⁴ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes, S. 46.

Dies also sind Bilder und Formen des Übermenschen; er tritt als der schöpferische³¹⁵, freie Geist auf – nicht als Chaos, wie oft gedacht wurde, sondern als fähig, mit dem Alten, Traditionellen zu brechen. Und um diese alten Tafeln tatsächlich zu zerbrechen, braucht er den Mut, der ihn von Tieren und Menschen scheidet.

3.5.1.4 *Der Körper bei Nietzsche*

Jedes menschliche Leben braucht einen Körper. Aber hat der Körper für Nietzsche überhaupt eine anatomische Bedeutung? Und in welcher Beziehung steht der Übermensch zum Körper?

In der Tat glaube ich nicht daran, dass Nietzsche den physischen, anatomischen Körper meint, denn dieser ist nur Leiche und nicht Leib. Der Körper ist ihm eine Reihe unbewusster Kräfte³¹⁶, die gegen einander kämpfen³¹⁷, die den Kampf des Lebens auf sich nehmen – und durch den und in dem sich ein Bild des Lebens formt. Somit ist der Körper aber auch ›größer‹, wichtiger als der Geist, reicht weiter als der begrenzte Geist – und wird somit zum Werkzeug des Denkens. Das bedeutet auch, dass »Denken« bei Nietzsche immer mit dem Körper verbunden ist, wie das Leben immer Körper und Geist gleichzeitig berührt.

Also sind Körper und Geist gleichzeitig zwei verschiedene Seiten derselben Medaille. Wir haben sie nur künstlich getrennt und Nietzsche zeigte ihr Zusammengehören im unendlichen Werden. Denn er sprach dieser Zweiheit und dieser

³¹⁵ Vgl. Leo Berg, a.a.O., S. 69.

³¹⁶ Vgl. Salih Alfreadi: Das Konzept des Körpers bei Friedrich Nietzsche, <http://ageddim.jeeran.com/archive/2010/1/999603.html>

³¹⁷ Vgl. Günter Friedrich Wilhelm Haberkamp, a.a.O., S. 130.

trennenden Maske³¹⁸ ihre Existenz ab, durch die wir den Körper als sündhaft³¹⁹ ausgrenzten, ihn aushungern ließen.

»Einst hattest du Leidenschaften und nanntest sie böse. Aber jetzt hast du nur noch deine Tugenden: die wuchsen aus deinen Leidenschaften. [...] Einst hattest Du wilde Hunde in deinem Keller: aber am Ende verwandelten sie sich zu Vögeln und lieblichen Sängerinnen.«³²⁰

Aus Nietzsches Sicht ist der Körper die Summe der Kräfte, und diese schaffen eine Harmonie mit den anderen Kräften³²¹. Der Körper ist fähig, zum Übermenschen zu gelangen. »Ich gehe nicht euren Weg, ihr Verächter des Leibes! Ihr seid mir keine Brücken zum Übermenschen!«³²²

Dieser Übermensch, der den Willen zur Macht hat, tritt in den Kreis der Zeit durch die ewige Wiederkehr ein; diese bedeutet eine unendliche Bewegung und ein unendliches Werden. Von hier aus verstehen wir den Begriff des Übermenschen in der Anfangsphase Nietzsches als ein Ziel der Menschheit. Das ist das zweite Bild des Übermenschen. Was aber ist der Sinn des Übermenschen bei ihm?

»Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde.«³²³

»Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.«³²⁴ So ist der Übermensch der Mensch der Wirklichkeit³²⁵, und er ist mächtig genug, um sein Ziel zu erreichen.

³¹⁸ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 222 f.

³¹⁹ Vgl. Anette Horn, a.a.O., S. 197.

³²⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Freuden- und Leidenschaften, S. 50.

³²¹ Vgl. Rawaa Nahas, ebd., S. 16.

³²² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes, S. 48.

³²³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede, Nr.3, S. 13.

³²⁴ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr. 7, S. 24.

³²⁵ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 238 f.

Seine Aufgabe wird die Gründung künftiger Generationen sein. Der Tod Gottes ist für ihn nur eine Brücke³²⁶, kein Zweck selbst. »Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist.«³²⁷

Und das wichtigste Merkmal des Übermenschen ist die Gefahr³²⁸, in deren Nähe er sich ständig befindet. »Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.«³²⁹

Die Frage ist nun: Ist der Mensch angesichts seiner Furcht vor dem Risiko noch fähig zu schaffen? Aus Nietzsches Sicht ist es diese Angst, die Menschen voneinander unterscheidet. Deshalb hielt er sie für eine Ausnahme³³⁰, denn der Übermensch ist mutig, und er wird sein Ziel erreichen.

3.5.2 Die Beziehung zwischen dem Letzten Mensch, dem Übermensch und dem Höheren Mensch

3.5.2.1 Der Letzte Mensch

Nach Ablehnung alles Gewohnten³³¹, nach Ablehnung aller Tradition und aller Rituale kam der Mensch zum Nihilismus, zum vollständigen Verlust aller religiösen und moralischen Werte.

Nun wende ich mich dem Letzten Menschen³³² zu, um zu klären: Wer ist der Letzte Mensch? Gibt es einen Unterschied zwischen dem Letzten Menschen und dem Übermenschen?

³²⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 78.

³²⁷ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr. 4, S. 16.

³²⁸ Vgl. Rawaa Nahas, ebd., S. 17.

³²⁹ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr. 4, S. 16.

³³⁰ Vgl. Rawaa Nahas, ebd., S. 17.

³³¹ Vgl. Leo Berg, a.a.O., S. 70.

³³² Vgl. Monkizah Al Allan, a.a.O., S. 106 f.

Um dieses Konzept erklären zu können, muss ich auf den *Zarathustra* zurückkommen. Aber warum? Um darüber Klarheit zu gewinnen, dass wir nicht so lange in diesem Vakuum des Nihilismus bleiben müssen. Denn es ist zuerst notwendig, die Erde für den Übermenschen vorzubereiten³³³. »Ich liebe den, welcher arbeitet und erfindet, dass er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Thier und Pflanze vorbereite: denn so will er seinen Untergang.«³³⁴

Aber was geschieht an dieser Stelle genau? Die Menschen lachen über Zarathustra. Sie verstehen seine Worte nicht. Zarathustra spricht vom Übermenschen und die Leute reagieren mit Lachen auf seine Reden; was aber tut er daraufhin? Er beschließt, vom Letzten Menschen zu sprechen.

»[D]a lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren. [...] So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der letzte Mensch.« [...] Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze. Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können. Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren.«³³⁵

Und er sagte:

»Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch. [...] Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selbst nicht mehr verachten kann. Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen!«³³⁶

³³³ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 68.

³³⁴ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr.4, S. 16.

³³⁵ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr.5, S. 18-19.

³³⁶ Vgl. Nietzsche, ebd., S. 19.

Jetzt kann ich zu einer Darstellung des Letzten Menschen kommen, Nietzsche nannte ihn *die menschliche Herde*.³³⁷ Aber warum? »Kein Hirt und Eine Herde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus!«³³⁸ Der Letzte Mensch ist also der Mensch, der aus dieser Situation nicht entfliehen kann³³⁹, der Tod Gottes ist für ihn nur das Ende der Perspektive auf das Jüngste Gericht.³⁴⁰ Dieser Mensch wird wie ein Parasit Teil am Leben haben. Der Letzte Mensch ist eine Totgeburt, da er kein Gefühl des Lebens hatte, um das andere Leben zu leben.

Meines Erachtens ist der Letzte Mensch ein Mensch ohne Ziele, da er nichts mehr versucht. Er ist also unfähig, zu denken, und er hat keinen kritischen Geist. Ich will hinzufügen: Nach dem Tod Gottes wusste dieser Mensch, dass es keine Belohnung und keine Bestrafung gibt. Und er wusste auch, dass es keine Werte mehr gibt³⁴¹. Deswegen fand dieser Mensch sein Glück und seine Zufriedenheit im Nihilismus³⁴², anstatt neue Werte zu schaffen. Der Letzte Mensch bleibt die menschliche Herde und strebt nicht nach dem Übermenschen.

Wie aber reagierten die Zuhörer der Reden Zarathustras? Sie sagten: »[M]ache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!«³⁴³

Diese Menschen verstehen nicht den Zweck und die Bedeutung von Zarathustras Reden, daher wurde Zarathustra trau-

³³⁷ Vgl. Anette Horn, a.a.O., S. 106 f. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 16.

³³⁸ Vgl. Nietzsche, ebd., S. 20.

³³⁹ Monkizah Al Allan, a.a.O., S. 107 f.

³⁴⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 84.

³⁴¹ Monkizah Al Allan, a.a.O., S. 108.

³⁴² Vgl. Steven E. Aschheim: Nietzsche und die Deutschen, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 1996, S. 221.

³⁴³ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr.5, S. 21.

rig³⁴⁴. Der Letzte Mensch hatte alles niedergerissen, gleichzeitig aber schuf er keine neuen Werte. Er blieb im Nichts, wo es keine Ethik, keine Pflicht, keine Bestrafung, keine Belohnung gibt³⁴⁵. Das wichtigste aber war, dass Zarathustra trotz dieser Reaktion nicht kapitulierte.

Es gibt also ein großes Risiko für den Letzten Menschen, wenn er zum Übermenschen streben will. Daher seine Angst und sein Rückzug; er würde gern an seinem Platz ohne Fortschritt bleiben³⁴⁶. Er überlässt das Risiko und die Aufgabe der Schaffung neuer Werte dem Übermenschen – der das andere Gesicht der Menschheit ist.

3.5.2.2 *Der Übermensch*

Der Übermensch ist der Mensch, der mit Zarathustra vereinbarte, dass es notwendig ist, alle vorherrschenden traditionellen Werte zu zerstören, um neue Werte zu schaffen³⁴⁷. Auch er schuf aber keine neuen Werte. Doch der Unterschied zwischen ihm und dem Letzten Mensch war ja, dass er versuchte, neue Werte zu schaffen. Diese Werte allerdings waren Werte des Nihilismus³⁴⁸; vielleicht erklärt diese Passage etwas genauer, was ich meine:

»Inzwischen nämlich hatte der Seiltänzer sein Werk begonnen: er war aus einer kleinen Tür hinausgetreten und ging über das Seil, welches zwischen zwei Türmen gespannt war, also, daß es über dem Markte und dem Volke hing. Als er eben in der Mitte seines Weges war, öffnete sich die kleine Tür noch einmal, und ein bunter Gesell, einem Possenreißer gleich, sprang heraus und ging mit schnellen Schritten dem ersten nach. »Vorwärts, Lahmfuß«, rief seine fürchterliche Stimme, »vorwärts Faultier, Schleichhändler, Bleichgesicht! Daß ich dich nicht mit meiner Ferse kitzle!

³⁴⁴ Vgl. Monkizah Al Allan: M.A Moralische Werte in der Philosophie von Nietzsche, a.a.O., S. 108.

³⁴⁵ Vgl. ebd., S. 108.

³⁴⁶ Vgl. ebd., S. 108.

³⁴⁷ Vgl. ebd., S. 109.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 109.

Was treibst du hier zwischen Türmen? In den Turm gehörst du, einsperren sollte man dich, einem Bessern, als du bist, sperrst du die freie Bahn!« – Und mit jedem Worte kam er ihm näher und näher: 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. 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.«³⁴⁹

Das Seil ist also die Brücke, die uns zur Schaffung neuer Werte führen wird. Der Seiltänzer ist der Übermensch, der neue Werte zu schaffen versucht³⁵⁰. Aber es gelang ihm nicht: »Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn: ein Possenreißer kann ihm zum Verhängnis werden.«³⁵¹

Diese Gefahr ist es, die den Übermenschen daran hindert, sein Ziel der Schaffung neuer Werte zu erreichen³⁵². Er ist nur fähig, nihilistische Werte³⁵³ zu schaffen. Der Grund dafür ist, dass er noch immer Gottes Pfad folgt. Indem er auf dem Seil stand und sich umdrehte, konnte er sein Ziel nicht mehr erfüllen.

Ich will damit sagen: Dieser Seiltänzer übertraf den Letzten Menschen. Er glaubte nicht mehr an den historischen Gott und die traditionellen, absoluten Werte.³⁵⁴ Dieser Mensch ist also ein nihilistischer Mensch. Die göttlichen Werte wohnten aber noch immer in ihm. Das erklärt uns, warum er sich umgedreht hat. Die Abwesenheit des historischen Gottes ist

³⁴⁹ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr.6, S. 21-22.

³⁵⁰ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd. S. 109.

³⁵¹ Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr. 7, S. 24.

³⁵² Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 109.

³⁵³ Vgl. Herbert Theierl: Nietzsche – Mystik als Selbstversuch, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000, S. 85 f.

³⁵⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 84 f.

nicht genug, sie ist eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung³⁵⁵.

Aus meiner Sicht können wir mit dem *Tod Gottes* alles gewinnen und doch noch alles verlieren. Die Gemeinsamkeit von Letztem Menschen und Übermenschen ist also der negative Wille³⁵⁶, für Nietzsche das Merkmal des ›modernen Menschen‹. Dieser war in seinen Augen jedoch schwach. »Und mancher von ihnen geht vorwärts und blickt dabei zurück, mit versteiftem Nacken: Dem renne ich gern wider den Leib.«³⁵⁷

Denn diesen Menschen verließ sein Mut, er verlor den Konflikt mit der Natur³⁵⁸ und lief seinem bequemen Leben hinterher.³⁵⁹ Und das ließ ihn schnell in die Richtung des Letzten Menschen stürzen. Dieser moderne Mensch reagierte auf den Tod Gottes mit Freude und empfand Glück. Er lebte frei von Strafe ein sorgenfreies Leben. Deshalb lebte er aber auch ohne Sinn.³⁶⁰

Von hier aus wird klar, warum Nietzsche sagte, das Ziel der modernen Menschheit sei nur das Glück der Herde: Denn in dieser menschlichen Herde sind alle Menschen gleich und daher ohne Hirten, und wenn es einen Hirten gäbe, so wäre er nur ein Diener der Herde³⁶¹. »Der soll mir immer der beste

³⁵⁵ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 110.

³⁵⁶ Vgl. ebd., S. 110 f.

³⁵⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Von der verkleinerten Tugend, Nr. 2, S. 248.

³⁵⁸ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani: Individualismus im zeitgenössischen philosophischen Denken, Madboulis Bibliothek, Erste Auflage, Kairo, 2004, S. 120. Vgl. auch Monkizah Al Allan, ebd., S. 111.

³⁵⁹ Vgl. Arthur C. Danto, a.a.O., S. 39 f.

³⁶⁰ Vgl. ebd., S. 39 f.

³⁶¹ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 112.

Hirt heißen, der sein Schaf auf die grünste Aue führt: so ver-
trägt es sich mit gutem Schläfe.«³⁶²

So wurde also das menschliche Leben zu einem modernen,
absoluten Leben ohne Ziel. Wir erleben in unserer Gegenwart
diese Krise des modernen Menschen, und die Frage, die ich
hier stellen kann, lautet: Wie können wir aus dieser Krise he-
rauskommen?

3.5.2.3 *Der höhere Mensch*

Der Übermensch konnte sich also nicht aus dem Schatten³⁶³
des mächtigen historischen Gottes befreien.

»Ja, das Leben ist schwer zu tragen!« Aber der Mensch nur ist sich schwer
zu tragen! Das macht, er schleppt zu vieles Fremdes auf seinen Schultern.
Dem Kameele gleich kniet er nieder und lässt sich gut aufladen.«³⁶⁴

So verlor Nietzsche seine Hoffnung, diesen modernen Men-
schen (den Herdenmensch) als Ziel zu betrachten³⁶⁵; er hielt
ihn lediglich für einen Übergang oder eine vorübergehende
Phase, um das wirkliche Ziel – den Höheren Menschen – zu
erreichen³⁶⁶. »Ihr seid nur Brücken: mögen Höhere auf euch
hinüberschreiten! Ihr bedeutet Stufen: so zürnt dem nicht,
der über euch hinweg in *seine* Höhe steigt!«³⁶⁷

Der Mensch war Gefangener der Religion, der moralischen
Urteile und traditionellen Werte, deshalb ist es notwendig,
dass er sich von sich selbst befreit³⁶⁸. Es war eben dieser hi-

³⁶² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Lehrstühlen
der Tugend, S. 38.

³⁶³ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 115.

³⁶⁴ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vom Geist der Schwe-
re, Nr. 2, S. 283.

³⁶⁵ Vgl. Leo Berg, a.a.O., S. 30.

³⁶⁶ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S.115.

³⁶⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter Teil, Die Begrüßung, S.
411.

³⁶⁸ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd, S. 116.

storische Gott, der das größte Hindernis für die Verwirklichung des Übermenschen darstellte. Nietzsche verkündet den Tod Gottes, um uns die Möglichkeit zu geben, uns selbst zu entdecken, neue Werte zu schaffen. Leider aber vermochte auch der Übermensch dies nicht.

Wir aber haben nun einen starken Willen: und es kommt die Zeit, um den Höheren Menschen zu gebären. »Vor Gott! — Nun aber starb dieser Gott! Ihr Höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden.«³⁶⁹

Diese Menschheit also, die in einen großen Nihilismus fiel, ist dennoch fähig, aus sich selbst eine Höhere Menschheit zu machen, nur aber über die Brücke des Übermenschen und mit schöpferischem Willen. Dieser neue Höhere Mensch war und wird immer das Ziel von Nietzsche sein – dieser Mensch, der durch seinen starken Willen schaffen kann.³⁷⁰ »Aber zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffens-Wille; so treibt's den Hammer hin zum Steine.«³⁷¹

Vielleicht erklärt der folgende Aphorismus die wichtigste seiner Ideen. »Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.«³⁷² Das Kamel steht für den Letzten Menschen, der sich durch das ›Sie müssen‹ leiten lässt. Der Löwe war der Übermensch, der freie Lust zu allem hatte, aber der nur auf das ›Ich will‹ hörte. Das Kind

³⁶⁹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter Teil, Vom höheren Menschen, Nr. 2, S. 418.

³⁷⁰ Vgl. Leo Berg, a.a.O., S. 31 f.

³⁷¹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Auf den glückseligen Inseln, S. 126.

³⁷² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den drei Verwandlungen, S. 33.

aber bedeutet uns den Höheren Menschen, der endlich in der Lage ist, die neuen Werte und Vorstellungen zu schaffen³⁷³.

Wir sollten also den Höheren Menschen in uns selbst suchen, weit weg von den religiösen und moralischen Urteilen im Namen Gottes, Jesu oder des Islam. – Von hier aus wird desweiteren verständlich, warum für Nietzsche die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft von so großer Bedeutung war.

3.5.2.4 *Die Beziehung zwischen dem Höheren Menschen und der Gesellschaft*

Was also sind die Merkmale der Gesellschaft? Warum bedeutet sie eine Gefahr für den Höheren Menschen? Und wie konnte die Idee des Höheren Menschen politisch so sehr missinterpretiert und ideologisch instrumentalisiert werden?

Der Höhere Mensch ist ein Mensch, der alles, was vorherrscht, übertreffen kann. Die größte Bedrohung³⁷⁴ für ihn stellt wahrscheinlich die Öffentlichkeit³⁷⁵ dar, die seit je nach Erhaltung des Bestehenden strebt.

Aus der Sicht Nietzsches ist die *Gruppe* in einer Epoche der Schwäche gebildet worden.³⁷⁶ Schwächere Personen wenden sich immer an Gruppen, um sich durch sie schützen zu lassen. Der Starke³⁷⁷ bedarf keiner Gruppe – die Gruppe selbst hingegen sucht ebenfalls nach einem Starken, um sich zu schützen.

³⁷³ Vgl. Monkizah Al Allan., ebd, S. 117.

³⁷⁴ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, a.a.O., S. 93.

³⁷⁵ Das öffentliche Publikum ist hier so schwach aufgrund der vorherrschenden traditionellen, absoluten Werte, mit denen es sich beschäftigt. Es folgt oft der einfachsten Überzeugung. Es ist absolutes Leben ohne Ziel.

³⁷⁶ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, a.a.O., S. 91. Vgl. auch Monkizah Al Allan, ebd., S. 113.

³⁷⁷ Vgl. Anette Horn, a.a.O., S. 215. Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 113.

»Mit dem neuen Morgen aber kam mir eine neue Wahrheit: da lernte ich sprechen ›Was geht mich Markt und Pöbel und Pöbel-Lärm und lange Pöbel-Ohren an!‹ Ihr höheren Menschen, dies lernt von mir: auf dem Markt glaubt niemand an höhere Menschen. Und wollt ihr dort reden, wohlan! Der Pöbel aber blinzelt ›wir sind alle gleich.«³⁷⁸

Die Kluft zwischen der Öffentlichkeit und dem Höheren Menschen ist größer geworden³⁷⁹, weil deren Ziele sich so sehr voneinander unterscheiden. Nietzsche nun appellierte an den Menschen, sich von diesem öffentlichen Publikum zu trennen und es zu meiden, weil es sämtliche Kreativität raubt.³⁸⁰ »Heute nämlich wurden die kleinen Leute Herr: die predigen alle Ergebung und Bescheidung und Klugheit und Fleiß und Rücksicht und das lange Und-so-weiter der kleinen Tugenden.«³⁸¹

Die Öffentlichkeit hat veränderliche Meinungen³⁸², deshalb finden wir in ihr nicht die Wahrheit. »Ist dies Heute nicht des Pöbels? Pöbel aber weiß nicht, was groß, was klein, was gerade und redlich ist: der ist unschuldig krumm, der lügt immer.«³⁸³ Außerdem ließ die Öffentlichkeit sich auf Mythen und Gerüchte, und sie folgt oft der einfachsten Überzeugung.³⁸⁴ Wer dieser allgemeinen Form folgt, wird seine Individualität verlieren.

So will Nietzsche also den Höheren Menschen³⁸⁵ vom alltäglichen Leben in der Öffentlichkeit trennen; doch nur, damit er in der Isolation seine Kräfte sammelt³⁸⁶, um zu sich zurück zu kehren und seinen Willen zu finden. Nur so kann er wissen,

³⁷⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter Teil, Vom höheren Menschen, Nr. 1, S. 417.

³⁷⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 108 f.

³⁸⁰ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, a.a.O., S. 94-97.

³⁸¹ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 3, S. 419.

³⁸² Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, S. 92.

³⁸³ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr.8, S. 422.

³⁸⁴ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, S. 93.

³⁸⁵ Vgl. Anette Horn, a.a.O., S. 106.

³⁸⁶ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S.114.

wo er steht. Das Öffentliche entfernt den Menschen von sich selbst und seinem eigenen Willen.

Gruppen zerstreuen die Kräfte der Menschen. Ich glaube, dass Nietzsche recht hatte, als er das sagte, denn die wichtigen Entscheidungen finden immer an einem Ort fern vom Lärm des Publikums statt.³⁸⁷ »Abseits vom Markte und Ruhme begibt sich alles Große: abseits vom Markte und Ruhme wohnten von je die Erfinder neuer Werte.«³⁸⁸ Das bedeutet nun aber nicht, dass Nietzsche das Publikum schlichtweg hasste³⁸⁹; er verachtete nur die Situation der vollständigen Verschmelzung des Individuums mit der Masse. »Ungerechtigkeit und Schmutz werfen sie nach dem Einsamen: aber mein Bruder, wenn du ein Stern sein willst, so mußt du ihnen deshalb nicht weniger leuchten!«³⁹⁰

Hierin wurzelt auch ein häufiges Missverständnis in Bezug auf Nietzsche: Sein Aufruf an das Individuum zu dieser vorübergehenden Trennung, wie ich sie nenne, wurde oft falsch interpretiert. Jene, die Nietzsche falsch verstanden, sahen in ihm eine Einladung zu einer bestimmten Ideologie, so als wollte er die Individuen missionieren, wie es etwa in Hitlers Nationalsozialismus³⁹¹ geschehen ist. Ich glaube, der Grund für dieses Missverständnis liegt darin, dass Nietzsche sich in seinen Schriften auch gegen Gerechtigkeit, Gleichheit, Sozialismus, Demokratie³⁹², die bestehenden Regierungen usw. wandte. Die Position Nietzsches als Kritiker dieser Ideen

³⁸⁷ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, S. 96.

³⁸⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Fliegen des Marktes, S.74.

³⁸⁹ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S.114.

³⁹⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom Wege des Schaffenden, S.93.

³⁹¹ Vgl. Nadia Saad-Elddia: Zionismus und Nazismus – Über das Problem der friedlichen Koexistenz mit den anderen, Alschorok Verlag, Amman, Jordanien, Erste Auflage, 2004, S. 52 f. Vgl. auch Stevan Aschheim, a.a.O., S. 333. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 20.

³⁹² Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, S. 120.

oder dieses Logos‘ bildete ein starkes Argument für Ideologien wie die nationalsozialistische heraus; Nietzsches Position konnte leicht für deren Interessen verwendet werden. Nietzsche lehnte diesen ›hellen Logos‹ jedoch ab, genauso wie die Leute, die sich hinter diesem Logos verstecken.

»Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht ›deutsch‹ genug, wie heute das Wort ›deutsch‹ gang und gäbe ist, um dem Nationalismus und dem Rassenhass das Wort zu reden, um an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung Freude haben zu können, derenthalben sich jetzt in Europa Volk gegen Volk wie mit Quarantänen abgrenzt, absperrt. Dazu sind wir zu unbefangen, zu boshaft, zu verwöhnt, auch zu gut unterrichtet, zu ›gereist‹.«³⁹³

Nietzsche wusste, dass all diese ›hellen Parolen‹ nur eine neue Religion schufen, nur einen neuen Götzen ihrer Zeit hervorriefen – und in der Tat waren ihre ›hellen Parolen‹³⁹⁴ die grellsten aller historischen Epochen. »Ja, auch euch errät er, ihr Besieger des alten Gottes! Müde wurdet ihr im Kampfe, und nun dient eure Müdigkeit noch dem neuen Götzen!«³⁹⁵

Ich glaube, alle menschlichen Forderungen sind doppelbödig, selbst dann, wenn sie im Namen der höchsten Ideale ausgesprochen werden; der Ruf nach Freiheit spricht ihre gewaltsame Durchsetzung mit aus.³⁹⁶ Die Frage ist hier: Wie konnten diese Regierungen von Gleichheit und Demokratie zwischen Völkern und Individuen sprechen, während jede der Beteiligten glaubte, dass die jeweils anderen ihr Recht geraubt hätten³⁹⁷, während ihr selbst diese Rechte zustünden? Ja, diese Parolen waren nicht ehrlich, denn wie kann man gleichzeitig Gleichheit und Demokratie fordern, während sich

³⁹³ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 377, S. 362.

³⁹⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 21.

³⁹⁵ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom neuen Götzen, S. 70.

³⁹⁶ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, S. 111.

³⁹⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 21.

jeder der Beteiligten selbst mehr Recht zuspricht als den anderen? »Aber wie wollte ich gerecht sein von Grund aus! Wie kann ich jedem das Seine geben!«³⁹⁸

Wie fordert man zu einer freien Gesellschaft ohne Herren und Sklaven auf? »[W]ir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen – das, was sie singen, ›gleiche Rechte‹, ›freie Gesellschaft‹, ›keine Herren mehr und keine Knechte‹, das lockt uns nicht!«³⁹⁹ Ich kann keinen Befreiungskampf treiben, solange die anderen erkennen nicht, dass die Rechte eines jeden bei ihm selbst liegen.

Nietzsche fand in seiner Erforschung der Geschichte der Gesellschaften, dass alle menschlichen Gesellschaften durch Kontrolle und Konflikt entstanden sind. – Ich denke, dass die heutige politische Situation diese Wahrheit deutlich widerspiegelt. »Staat? Was ist das? [...] Ja, ein Sterben für viele ward da erfunden, das sich selber als Leben preist: wahrlich, ein Herzensdienst allen Predigern des Todes!«⁴⁰⁰

Daher müssen wir die Ebene dieser Parolen nach Freiheit und Gleichheit verlassen. Ich denke, es gibt etwas Wichtigeres als diese. Und wir sollten danach streben, das zu erreichen. Dafür müssen wir zunächst uns selbst befreien oder als ersten Schritt zumindest unser Denken. Wie aber kann ich mich selbst befreien? Wie ich bereits gesagt habe, ist das nur möglich, wenn ich erkenne, dass ich fähig bin, selbst zu schaffen und kreativ zu sein; ich meine: wenn ich bemerke, dass ich auch in dieser Herde selbst tätig bin. Nur dann werde ich

³⁹⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom Biß der Natter, S.101. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 21.

³⁹⁹ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 377, S. 361.

⁴⁰⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom neuen Götzen, S. 69-71.

frei sein können, denn: »Die Menschen sind nicht gleich: so spricht die Gerechtigkeit.«⁴⁰¹

Ich will damit sagen: Nietzsche wollte uns von den religiösen und ethischen Vorstellungen befreien, und jetzt haben wir diese Parolen entwickelt⁴⁰² – ein neues Kleid für die neue Zeit. Doch sie bleiben Illusionen, und Illusionen passen nicht zu unserem starken Willen.

»Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht.«⁴⁰³ Dies ist, was wir wissen müssen. Wir müssen in unserer Realität denken; Nietzsche fordert uns dazu auf, unser Denken zu erweitern, um zu einer Sphäre jenseits dieser hellen, lügnerischen Parolen vorzustoßen. Wir müssen zurück zu unserer Erde⁴⁰⁴, zu unserer Wahrheit gehen. Da es aber keine absolute Wahrheit gibt⁴⁰⁵, müssen wir uns an das Relative, das Menschliche gewöhnen.⁴⁰⁶ Und wie wir wissen, ist unsere Welt voller Möglichkeiten, Interpretationen und Erklärungen.

»Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schließt. Noch einmal fasst uns der große Schauer — aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa das Unbekannte fürderhin als, "den Unbekannten" anzubeten? Ach, es sind zu viele ungöttliche Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation, — unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen ...«⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Vgl. Ursula Michles, Von Recht und Gerechtigkeit, Schuld und Strafe, Nr. 586, S. 187.

⁴⁰² Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 22.

⁴⁰³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S.167.

⁴⁰⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 23.

⁴⁰⁵ Vgl. Haberkamp Günter, a.a.O., S. 112.

⁴⁰⁶ Vgl. Hassan Mohamed Kahlani, S. 88.

⁴⁰⁷ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 374, S. 358-359.

3.6. *Der Übermensch und die Ethik als ein Problem für das Leben*

3.6.1 *Die christliche Ethik*

Nietzsche spielte eine große Rolle in der Ethik; es genügt die Herren- und Sklavenmoral⁴⁰⁸ zu erwähnen, die kaum vom Namen Nietzsches zu trennen ist. Viele Denker hatten die Religionen und die Ethik kritisiert, niemand aber kritisierte die vorherrschende Moral – oder die Sklavenmoral, wie er sie nannte –, denn wir hatten unsere Moral als eine theologische popularisiert.

»Hundertfältig versuchte und verirrte sich bisher so Geist wie Tugend. Ja, ein Versuch war der Mensch. Ach, viel Unwissen und Irrtum ist an uns Leib geworden!«⁴⁰⁹ – Aber was sollte Nietzsche zufolge geschehen?

Mit Nietzsche würde wir uns durch die Ablehnung⁴¹⁰ einer absoluten Moral wiederum eine neue Moral schaffen, wenn deren Werte nicht zu Gott oder zur Vernunft zurückführen⁴¹¹, sondern ausschließlich auf dem Menschen gründen. Es gibt mit Nietzsche keine theologische, absolute Ethik⁴¹²; wir werden vielmehr erkennen, dass der Mensch jedochfähig ist, Werte selbst zu herauszubilden. Denn Ethik ist vor allem ein Merkmal des Menschen. So werden wir mit Nietzsche auch zum ersten Mal Werte finden, die außerhalb des Rahmens von Gut und Böse liegen. »Gleichnisse sind alle Namen von Gut und Böse: sie sprechen nicht aus, sie winken nur. Ein Tor, welcher von ihnen Wissen will.«⁴¹³ Und so wenden wir uns

⁴⁰⁸ Vgl. Anette Horn, a.a.O., S. 212.

⁴⁰⁹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von der schenkenden Tugend, Nr. 2, S. 113.

⁴¹⁰ Vgl. Herbert Theierl, a.a.O., S. 17 f.

⁴¹¹ Vgl. Mardiah Al Hariri: M.A Nietzsche und die religiöse Werte, Damas-kus Universität, 2001-2002, S. 35.

⁴¹² Vgl. Ralf Witzler, a.a.O., S. 138.

⁴¹³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von der schenkenden Tugend, Nr. 1, S. 111.

von der traditionellen Ethik ab, die für Tausende von Jahren galt. »Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ›Mensch‹, das ist: der Schätzende.«⁴¹⁴

Der Weg führt zunächst weg von den Überzeugungen, die andere uns auferlegt haben und die auf der Sehnsucht nach Sicherheit⁴¹⁵ basieren und nicht zum Schöpferischen⁴¹⁶ passen. »Mit euren Werten und Worten von Gut und Böse übt ihr Gewalt.«⁴¹⁷ Der historische Gott – den die anderen verherrlicht hatten – war der erste Grund, uns abwertend gegen unseren eigenen Körper zu wenden, und somit ein Verbrechen gegen das Leben begehen⁴¹⁸, das zur Entfremdung von unserem Selbst führte. Die religiösen Menschen bekriegten unsere Instinkte unter dem Vorwand, dass sie zur Korruption und zum Verfall unserer Werte führten⁴¹⁹. Damit aber besiegten sie unsere Kräfte und unseren Körper, sie besiegten all unsere Energien; und so vergaßen die Menschen, dass Mensch zu sein heißt, Geist *und* Körper zu haben. »Und wer ihnen [den Priestern] nahe lebt, der lebt schwarzen Teichen nahe, aus denen heraus die Unke ihr Lied mit süßem Tiefsinne singt.«⁴²⁰

Nietzsches Untersuchungen führen zur Frage: Was ist der Nutzen der Moral? Und die Antwort auf diese Frage ließ Nietzsche zwei Stufen der Moral unterscheiden, die Herren-

⁴¹⁴ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von tausend und einem Ziele, S. 86.

⁴¹⁵ Vgl. Nak-Rim Chung, a.a.O., S. 92.

⁴¹⁶ Vgl. Robert Reininger, a.a.O., S. 130.

⁴¹⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S. 169.

⁴¹⁸ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 37.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 37.

⁴²⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von den Priestern, S. 133.

Moral auf der einen und Sklaven-Moral⁴²¹ auf der anderen Seite. Jene kennen wir bereits vom Übermenschen, da sie vom Gefühl der Stärke und den Fähigkeiten her kommt: wir geben, ohne zu nehmen. »Ihr liebt eure Tugend, wie die Mutter ihr Kind; aber wann hörte man, daß eine Mutter bezahlt sein wollte für ihre Liebe?«⁴²² Mit anderen Worten: Die Herren-Moral ist effektiv; mit der Sklaven-Moral werden wir auf Belohnung und Strafe warten, also ist diese schwach und frei von jeder Essenz.

»Ihr wollt noch bezahlt sein, ihr Tugendhaften! Wollt Lohn für Tugend und Himmel für Erden und Ewiges für euer Heute haben? [...] Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen – und nun auch noch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften!«⁴²³

Die Aufgabe für den Übermensch wäre also, alle traditionellen Werte durch andere, neue zu ersetzen; diese Werte fasste Nietzsche unter dem Begriff »schenkende Tugend« zusammen. Was aber ist diese Tugend? »Macht ist sie, diese neue Tugend; ein herrschender Gedanke ist sie, und um ihn eine kluge Seele: eine goldene Sonne, und um sie die Schlange der Erkenntnis.«⁴²⁴ Dies hielt Nietzsche all den christlichen Werten⁴²⁵ wie Mitgefühl, Barmherzigkeit, Toleranz, Aufopferung entgegen; Werte, die zu Askese und Selbstaufgabe führen. Nietzsche ging gegen die Moral an, weil sie »einen Widerspruch in das Dasein hineininterpretiert«⁴²⁶ hat.

⁴²¹ Vgl. Robert Reininger, a.a.O., S. 125. Vgl. auch Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 41 f.

⁴²² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von den Tugendhaften, S. 136.

⁴²³ Nietzsche, ebd., S. 135.

⁴²⁴ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von der schenkenden Tugend, Nr. 1, S. 112.

⁴²⁵ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 27.

⁴²⁶ Nietzsche: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, S. 77.

»Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel. Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ›Mensch‹, das ist: der Schätzende. «⁴²⁷

Und diese irdische Dimension unserer Werte anzunehmen, also selbst und menschlich für die Moral einzustehen, anstatt die Moral in Ferne bei Gott oder im Paradies zu verorten – dies war das Ziel, das Nietzsche für den Menschen im Sinn hatte. Er wollte die absolutistische Kette⁴²⁸, die von Sokrates und Platon über die christliche Werte bis in seine Zeit hinein reichte, zerbrechen und sie mit ihrer Unwissenheit über das Wahre und das Sein konfrontieren.

»Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht. Löblich ist, was ihm schwer gilt; was unerlässlich und schwer, heißt gut; und was aus der höchsten Not noch befreit, das Seltene, Schwerste – das preist es heilig. «⁴²⁹

Wir erfanden also Ideen, die so weit weg von der Realität waren wie nur möglich – und verbanden mit ihnen große Werte, wie etwa Ehrlichkeit und Gerechtigkeit, und dies im Namen Gottes, im Namen der Religion, mit dem Ziel, das Leben zu verstehen. So sind also alle verschiedenen und bunten Masken der Unwissenheit⁴³⁰ um die Wahrheit unseres Daseins geschuldet.

⁴²⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von tausend und einem Ziele, S. 85-86.

⁴²⁸ Vgl. Taufik Altawil: Philosophie der Ethik, Kultur Verlag, Kairo, Ägypten, 1985, S. 154 f. Vgl. auch Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 44.

⁴²⁹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von tausend und einem Ziele, S. 84.

⁴³⁰ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 43.

3.6.2 *Ein Bild von Gut und Böse*

Oft kämpften Philosophen und Denker um Gut und Böse, und meist war das Zentrum der Debatte die Frage, ob uns die Trennung zwischen beiden gelingt – oder sie sich von selbst voneinander unterscheiden. Manche argumentierten, dass die Werte, die uns tragen, durch die menschliche Erfahrung gebildet werden, weshalb sie von Mensch zu Mensch unterschiedlich seien⁴³¹. Andere wiederum meinten, dass es beim Guten keine großen Unterschiede gäbe, dass nur die Werte des Bösen sich unterschieden. Meine These ist: Gut und Böse sind relativ⁴³², denn es gibt keine wahre Überzeugung, die für alle gilt.

Was ist also das Neue bei Nietzsche? Gut und Böse gelten Nietzsche als Grundlage für die Machtverteilung auf der Welt, sie hängen mit althergebrachten Ansichten über die Beziehung von Mensch und Gott zusammen und erzeugen Schwäche und Angst⁴³³. Durch das Konzept des Übermenschen aber wird der Mensch in der Mitte des Daseins ankommen und die Beziehung zu Gott wird eher eine Freundschaft sein⁴³⁴ – und alles Zweideutige, an das wir uns gewöhnt haben, wird nicht mehr existieren.

Es gibt also keine absoluten Tatsachen, nur das hiesige, irdische Leben. Und alles, was in seiner jeweiligen Form geschieht, ist nicht göttlich oder metaphysisch begründet⁴³⁵,

⁴³¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 26.

⁴³² Vgl. Taufik Altawil, a.a.O., S. 154.

⁴³³ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 26.

⁴³⁴ Vgl. ebd., S. 26.

⁴³⁵ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 43.

vielmehr ist alles, was geschieht, genau so, wie es ist – aus bloßer Notwendigkeit.⁴³⁶

Ich möchte hier nicht die Geschichte der Theorie der Ethik erklären, aber ich will sagen, dass der Mensch zu Nietzsches Zeit als das Maß aller Dinge galt. Nietzsches Genealogie führte ihn zu dem Punkt, an dem er feststellen konnte, dass unsere ethischen Konzepte nur unser Leben schützen sollten und nicht etwa die Wahrheit über Gut und Böse widerspiegelten. Wer aber kennt diese Wahrheit?

»Als ich zu den Menschen kam, da fand ich sie sitzen auf einem alten Dünkel: alle dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei. [...] Diese Schläferei störte ich auf, als ich lehrte: was gut und böse ist, *das weiß noch niemand* – es sei denn der Schaffende! – Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: dieser erst *schafft es, daß* etwas gut und böse ist.«⁴³⁷

Und an anderer Stelle heißt es: »Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.«⁴³⁸

Der Höhere Mensch sagt: dies ist für mich gut und dies böse⁴³⁹. Beide gehören also zusammen; das Gute kann nicht ohne das Böse existieren. Nicht nur sind Gut und Böse zu Beginn noch ungeschieden, sie bedingen sich sogar selbst dann noch gegenseitig, wenn sie geschaffen sind.

»[D]as allein lernte ich bisher [...] – daß alles Böseste seine beste *Kraft* ist und der härteste Stein dem höchsten Schaffenden; und daß der Mensch besser *und* böser werden muß: – Nicht an *dies* Marterholz war ich geheftet, daß ich weiß: der Mensch ist böse – sondern ich schrie, wie noch nie-

⁴³⁶ Vgl. Mohammed Khaqani: Die Ethik – Theorien und Praxis, Alhelal Verlag, Erste Auflage, 1987, S. 187.

⁴³⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Von alten und neuen Tafeln, Nr. 2, S. 287-288.

⁴³⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S. 169.

⁴³⁹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 26.

mand geschrien hat: ›Ach, daß sein Bösestes so gar klein ist! Ach, daß sein Bestes so gar klein ist!‹⁴⁴⁰

So ist nur der Höhere Mensch fähig, Werte zu schaffen⁴⁴¹ – außerhalb von utopischen Konzepten. »Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten und feuchte Trübsale und Zieh-Wolken.«⁴⁴²

3.6.3 *Der Übermensch und das religiöse Denken als ein Problem für das Leben*

Im Verhältnis der Menschen zu ihrer Welt war Gott der wichtigste Bezugspunkt und hat das Verhältnis im Laufe der Zeit stark geprägt. Nietzsche charakterisiert diese Beziehung als eine Knechtschaft.⁴⁴³

Nietzsches Genealogie erklärte den historischen Ursprung und die Motive, die den Menschen sich an diese Gedanken klammern ließen. All dies tat Nietzsche, wie bereits gezeigt, um den absoluten Ideen der Metaphysik und den Idealen des Platonismus, dieser utopischen Welt, die den Menschen von seiner eigenen entfremdete, den Krieg zu erklären. Denn es hat sich erwiesen, dass diese Ideen aus unserer eigenen Unfähigkeit resultierten⁴⁴⁴. Sie dienen als fertige Lösung für alles Schwierige, Risikoreiche und alles, was wir nicht verstehen können; sie stellen eine Flucht vor unserer eigenen Schwäche dar.

»Ihrem Elende wollten sie entlaufen, und die Sterne waren ihnen zu weit. Da seufzten sie: ›O daß es doch himmlische Wege gäbe, sich in ein andres

⁴⁴⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Der Genesende Nr.2, S. 319.

⁴⁴¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 27.

⁴⁴² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vor Sonnen-Aufgang, S. 243.

⁴⁴³ Vgl. Taufik Altawil, a.a.O., S. 115 f.

⁴⁴⁴ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 43.

Sein und Glück zu schleichen! < – da erfanden sie sich ihre Schliche und blutigen Tränklein! Ihrem Leibe und dieser Erde nun entrückt wähten sie sich, diese Undankbaren. Doch wem dankten sie ihrer Entrückung Krampf und Wonne? Ihrem Leibe und dieser Erde.«⁴⁴⁵

Vielleicht finden wir uns hier von Angesicht zu Angesicht mit dem Nietzsche, der sich einmal der Metaphysik der Kunst Wagners und der Metaphysik Schopenhauers hingeeben hatte. Von beiden hat sich Nietzsche später distanziert, um zu einem neuen Wendepunkt zu gelangen.⁴⁴⁶ Er empfand sie als bloße Illusionen und musste sich daher von ihnen abwenden: Denn er hatte nicht nur die Wahrheit des Menschen erkannt, sondern auch den menschlichen Willen.

Nietzsche zufolge kann man nichts außerhalb unserer irdischen Welt erkennen, weder im Namen Gottes, noch im Namen religiöser oder moralischer Urteile⁴⁴⁷. Und wie wir wissen, brauchen unsere starken Emotionen und Gefühle keine Beweise, um ihre Kraft zu entfachen. Nietzsche versuchte in seinen Forschungen, die Wurzeln dieser menschlichen Illusionen zu entdecken – die er als Götzen ansah, weshalb er es für notwendig hielt, sie möglichst bald zu zerstören.

»Geht doch dem schlechten Geruche aus dem Wege! Geht fort von der Götzendienerei der Überflüssigen! [...] Frei steht großen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame und Zweisame, um die der Geruch stiller Meere weht.«⁴⁴⁸

Wenn das Pferd in der Lage wäre, zu zeichnen, so würde es sicherlich einen Gott in Form eines Pferdes zeichnen⁴⁴⁹. So haben wir uns auch Gott stets in einer menschlichen Form

⁴⁴⁵ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Hinterweltlern, S. 44.

⁴⁴⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 57.

⁴⁴⁷ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 59.

⁴⁴⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom neuen Götzen, S. 72.

⁴⁴⁹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 18.

vorgestellt, und diese alten Formen und Tafeln prägten uns, schrieben sich ein, weil wir uns durch sie sicher wähten.

»Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht. Löblich ist, was ihm schwer gilt; was unerlässlich und schwer, heißt gut; und was aus der höchsten Not noch befreit, das Seltene, Schwerste – das preist es heilig. Was da macht, daß es herrscht und siegt und glänzt, seinem Nachbarn zu Grauen und Neide: das gilt ihm das Hohe, das Erste, das Messende, der Sinn aller Dinge.«⁴⁵⁰

Und diese Dinge verherrlichten wir dann als heilige, obwohl sie nur menschlich waren⁴⁵¹. »Böse heiße ich's und menschenfeindlich: all dies Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen!«⁴⁵² Wenn wir diese Dinge als reine Mutmaßungen verstehen und sie als solche akzeptieren, sind wir fähig, die Ankündigung des Todes Gottes und die anderen Ideen Nietzsches jederzeit und überall nachzuvollziehen und zu verwirklichen⁴⁵³. »Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könntet ihr einen Gott *schaffen*? – So schweigt mir doch von allen Göttern! «⁴⁵⁴

Ich glaube eigentlich, dass Nietzsche aus diesem Grund den Tod Gottes durch den tollen Menschen verkündete⁴⁵⁵; und vielleicht ist dies auch der Grund dafür, dass Zarathustra vor den gewöhnlichen Menschen erst den Heiligen traf.⁴⁵⁶ Denn auch heute ist diese utopische göttliche Kraft nicht weit von

⁴⁵⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von tausend und einem Ziele, S. 84-85.

⁴⁵¹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 60.

⁴⁵² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Auf den glückseligen Inseln, S. 125.

⁴⁵³ Vgl. Mardiah Al Hariri, a.a.O., S. 59.

⁴⁵⁴ Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Auf den glückseligen Inseln, S. 123.

⁴⁵⁵ Vgl. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch III, Nr. 125, S. 189.

⁴⁵⁶ Nietzsche, Zarathustras Vorrede., Nr. 2, S. 10. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 19.

uns; nur ist der Mensch eben nicht mehr ein Geschöpf, sondern schafft Werte, die zur irdischen Welt passen.

3.6.4 *Der Übermensch und der Tod*

Nun können wir anhand der wichtigsten menschlichen Prozesse erkunden, warum Nietzsche unseren menschlichen Vorstellungen von Gott und von der Hinterwelt den Krieg erklärt hat: Ich meine damit die Frage nach Leben und Tod.

Wie wir wissen, ist der Tod eine existentielle Wirklichkeit, da das Dasein zwei Gesichter hat, das Leben und den Tod. Es ist wahr, dass es viele Unterschiede gibt, wie und als was genau die Menschen den Tod betrachten, dass er aber wahr ist, darin sind sich alle einig. Der Tod ist das wichtigste Thema, vor dem die Menschen immer schon Angst hatten. »Wichtig nehmen alle das Sterben: aber noch ist der Tod kein Fest. Noch erlernten die Menschen nicht, wie man die schönsten Feste weiht.«⁴⁵⁷

Die Menschen versuchten also, eine Erklärung für dieses Ereignis zu finden, und das natürlich im Rahmen ihrer menschlichen Vorstellungskraft. Die Religionen bieten einen guten Einblick in die Auseinandersetzung des Menschen mit Tod, insofern sie von Unsterblichkeit und Ewigkeit sprechen⁴⁵⁸.

Die Quelle aller philosophischen Gedanken scheint also das Problem des Todes zu sein, oder vielmehr: der Wunsch, am Leben zu bleiben; die Menschen konnten den Tod nicht als Naturereignis⁴⁵⁹, das bei allen Lebewesen auftritt, akzeptieren. Und so schufen sie diese Ideen und Theorien zur Beruhigung.

⁴⁵⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom freien Tode, S. 105.

⁴⁵⁸ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 50.

⁴⁵⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 243.

Es ist jedoch wichtig, dass wir die Wahrheit des Todes nur durch das Leben verstehen können⁴⁶⁰; da das Leben einen Widerstand gegen den Tod ausbildet, ebenso wie der Tod einen Widerstand gegen das Leben enthält. Das können wir durch das Werden bei Dionysos verstehen, wo der Tod das Leben ist und das Leben der Tod.

Meine These ist: Es gibt eine komplementäre Beziehung zwischen dem Tod und dem Leben bei Nietzsche⁴⁶¹, denn der Tod begründet bei ihm Wert und Sinn des Lebens. Aber auf welche Weise?

Der Tod ist ein Naturereignis, das alle lebenden Wesen ereilt. Deshalb aber muss der Tod des Übermenschen vom Tod eines anderen Lebewesens unterschieden sein⁴⁶². Andernfalls wäre der Übermensch von der Ebene der Tiere nicht unterscheidbar. Von diesem Gedanken her verstehen wir die Stufen des Todes bei Nietzsche. Wenn der Mensch den Tod als Schicksal hinnimmt, wird dieser Tod ein schwacher Tod sein. Wir werden dagegen erkennen, dass der Tod auch das Leben ist. Daher heißt der Tod bei Nietzsche Wahl und Freiheit⁴⁶³. »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.«⁴⁶⁴

Wenn wir also erkennen, dass der Tod das Leben ist und das Leben der Tod, verstehen wir, dass wir in einem ewigen Werden leben und der Tod eine vorübergehende Phase vor der Rückkehr ins Leben ist.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 242.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., S. 242.

⁴⁶² Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 19.

⁴⁶³ Vgl. ebd., S. 19.

⁴⁶⁴ Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom freien Tode, ebd., S. 105.

»Lieben und Untergehn: das reimt sich seit Ewigkeiten. Wille zur Liebe: das ist, willig auch sein zum Tode. Also rede ich zu euch Feiglingen!«⁴⁶⁵

Nietzsche zufolge wird uns der Tod also nicht vom Leben trennen; meine These ist: Wer am Leben bleiben will, muss den Tod mit Mut wählen⁴⁶⁶; und das war es vielleicht auch, was Nietzsche meinte, als er vom tragischen Gefühl sprach, von der Annahme des Todes und gleichzeitig des Lebens. »Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil *ich* will.«⁴⁶⁷

So erklärte Nietzsche den Prozess des Todes durch ein neues Bild im Rahmen neuer philosophischer Perspektiven. Und das lag natürlich außerhalb unserer illusorischen Vorstellungen. Zudem erkennen wir jetzt mit Nietzsche, dass der Tod nicht und niemals eine Quelle der Angst⁴⁶⁸ für uns sein wird, sondern in enger Beziehung mit dem Leben selbst steht.

Die Frage ist nun: Was ist die Alternative, die Nietzsche uns bietet? In der Tat erkannte Nietzsche die Bedeutung unserer Annahmen im Hinblick auf Fragen des Schicksals⁴⁶⁹ und dessen Verhältnis zum schwachen Tod. Zu diesen herkömmlichen Annahmen musste Nietzsche daher eine Alternative anbieten, die den gleichen theoretischen Anforderungen gerecht wird, ohne aber die Menschen zu versklaven oder in Angst leben zu lassen.

⁴⁶⁵ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der unbefleckten Erkenntnis, S. 180.

⁴⁶⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 244.

⁴⁶⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Vom freien Tode, S. 106.

⁴⁶⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 243.

⁴⁶⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 242.

Nietzsche wird deshalb zunächst den Begriff des Schicksals ablehnen und an dessen Stelle den des Zufalls setzen⁴⁷⁰. »Sie erbarmen sich noch meiner Unfälle und Zufälle – aber *mein* Wort heißt: ›Laßt den Zufall zu mir kommen: unschuldig ist er, wie ein Kindlein! ‹«⁴⁷¹ In diesem Sinne verwendete Nietzsche das Konzept des Zufalls, damit wir die Phänomene des Universums verstehen können. »Über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermut.«⁴⁷² So kommen wir zu dem Ergebnis, dass der Übermensch fähig und bereit ist, nach neuen Möglichkeiten zu suchen und eine neue Form des Lebens zu finden.

»Man verwechselt uns – das macht, wir selbst wachsen, wir wechseln fortwährend, wir stoßen alte Rinden ab, wir häuten uns mit jedem Frühjahr noch, wir werden immer jünger, zukünftiger, höher, stärker [...]. Wir wachsen wie Bäume – das ist schwer zu verstehen, wie alles Leben! ‹«⁴⁷³

3.7 *Der Wille zur Macht*

3.7.1 *Der Wille zur Macht und der Mensch*

Beginnen wir mit zwei Zitaten von Nietzsche über den Willen zur Macht: »Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.«⁴⁷⁴ Und: »Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille

⁴⁷⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 18.

⁴⁷¹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Auf dem Ölberge, S. 256.

⁴⁷² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vor Sonnen-Aufgang, S. 243.

⁴⁷³ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 371, S. 354.

⁴⁷⁴ Nietzsche, Der Antichrist, Nr. 2, S. 611. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 215.

zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht!

«⁴⁷⁵

So können wir sagen: Wenn die Macht das Merkmal des neuen Zeitalters ist, wird Nietzsches Wille zur Macht dessen Bewertungskriterium sein⁴⁷⁶. Das sind die neuen Werte, die wir dank Zarathustras Reden gefunden haben. Warum aber brauchen wir einen Willen zur Macht?

Aus dem oben Gesagten lässt sich folgern, dass die Macht das Wesen der Existenz ist⁴⁷⁷. Das bedeutet, dass wir durch diese Macht alle Aspekte des Daseins interpretieren können, denn das werdende Leben ist der Wille, und der Wille ist immer auch Wille zur Macht⁴⁷⁸. Damit der Mensch im Leben sein kann, müssen neue Werte geschaffen werden, die mit dem Konzept des Übermenschen in Einklang sind. Sobald wir unseren alten, negativen, schwachen Willen abgelegt haben werden, werden wir einen starken, positiven, schaffenden Willen haben, denn das Leben bei Nietzsche ist eine Bewertung⁴⁷⁹ und ein Wille.

Was aber ist das Wesen dieses Willens? »Aber zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffenswille; so treibt's den Hammer hin zum Steine.«⁴⁸⁰ Man kann an diesem Zitat sehen, dass das Leben für Nietzsche immer eine Lust bedeutet, es ist Wachstum und beinhaltet den Wunsch, alles einzunehmen.⁴⁸¹

⁴⁷⁵ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S. 168.

⁴⁷⁶ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 82.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., S. 83.

⁴⁷⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 216.

⁴⁷⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 5.

⁴⁸⁰ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Auf den glückseligen Inseln, S. 126.

⁴⁸¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 222.

Solange das Leben auf diese Weise verfasst ist, bedeutet das, dass es immer noch etwas anderes braucht, das außerhalb von ihm liegt⁴⁸², damit es seine Ziele erreichen kann. Es stellt sich die Frage: Gibt es einen Widerstand gegen diese Lebenslust? Oder kann man fragen: Gibt es eine Reaktion von anderen Arten dieses Lebens gegen diese Lust? In der Tat können wir uns nicht vorstellen, dass es ein Eindringen und Aneignen ohne Widerstand gibt, denn jedes Lebende gerät an die Grenzen des je anderen. Dieser Punkt macht den Kampf des Lebens aus.⁴⁸³

Wie aber sieht dieser Kampf genau aus? »Weiter trägt nun der Fluß euren Nachen: er *muß* ihn tragen. Wenig tut's, ob die gebrochene Welle schäumt und zornig dem Kiele widerspricht!«⁴⁸⁴ Da zu leben bedeutet, den Willen zur Macht zu haben und der Wille zur Macht nur durch Kampf bestehen kann, sucht das Lebende immer nach dem Widerstand, der sich gegen es richtet. Je mehr Widerstand und Feindschaft vorhanden sind, desto höher werden Wert und Fruchtbarkeit des Lebens⁴⁸⁵. Das Leben braucht Widerstand und Widerstreit.

Damit das Lebende aber seine Ziele erreichen kann, muss es sich Widerstand, Feindschaft und Kampf selbst auserwählen. Die Frage ist aber: Leidet der Wille zur Macht an dem Schmerz, den das Anstoßen gegen einen Widerstand verursacht? Es gibt eine Beziehung zwischen Willen und Schmerz⁴⁸⁶, doch ist sie eher anders herum, als man zuerst zu denken geneigt ist:

⁴⁸² Vgl. ebd., S. 217.

⁴⁸³ Vgl. ebd., S. 218.

⁴⁸⁴ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S. 166.

⁴⁸⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 218.

⁴⁸⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 218-219.

»Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer.« – »Daß der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muß er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin.«⁴⁸⁷

Wir sehen also, dass der Schmerz nicht negativ und schwach ist, sondern ein positiver Schmerz, da er Fortschritt und Sieg bedeutet. Wir erkennen auch, dass der Wille zur Macht und die Gefahr⁴⁸⁸ nicht voneinander zu trennen sind, da das Leben stets zum Risiko strebt, denn der Wille kann sich ohne das Risiko nicht ausformen. »Nicht der Fluß ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht.«⁴⁸⁹ Und an anderer Stelle: »Leben überhaupt heist in Gefahr sein.«⁴⁹⁰

Die Frage ist jetzt: Kann der Wille zur Macht sich selbst überwinden? Wir sehen aus dem oben Genannten, dass er in ständiger Spannung zwischen sich selbst und den Dingen steht; wie verhält es sich mit dieser Spannung?

Da es sich um einen Sieg handelt, muss es zwei Kräfte geben; die eine siegt über die andere. Die erste ist die Macht des Geistes, die zweite die Macht der Emotionen und Motive⁴⁹¹. Die Motive lassen uns schaffen; was aber, wenn sie schwach sind? Nietzsche hat uns gelehrt, dass wir nicht die Hoffnung verlieren dürfen, selbst wenn unsere Gefühle und Instinkte schwach sind⁴⁹², da wir starke Motive brauchen, um neue Werte schaffen zu können. »Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen! ach, daß diese gro-

⁴⁸⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Auf den glückseligen Inseln, S. 125.

⁴⁸⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 219.

⁴⁸⁹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S. 166.

⁴⁹⁰ Vgl. Ursula Michels, Von der Natur, dem Leben und dem Sinn, Nr. 48, S. 26.

⁴⁹¹ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 89 f.

⁴⁹² Vgl. ebd., S. 89.

ße Müdigkeit mir stets fern bleibe! «⁴⁹³ Aber wir wissen: Unsere Gefühle und Instinkte sind im Chaos: »Ja, dies Ich und des Ichs Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches das Maß und der Wert der Dinge ist.«⁴⁹⁴

In dieser Hinsicht leben wir auf die eine Weise und denken auf eine ganz andere oder machen etwas und kurz danach etwas völlig anderes⁴⁹⁵ – sodass die Frage ist: Können wir mit dem Chaos unserer Instinkte leben, oder wie können wir es ordnen?

Es scheint tatsächlich zwei Lösungen zu geben. Die erste Lösung besteht darin, die Motive klein werden zu lassen, wie es die Religionen machten. Die zweite Lösung besteht darin, die Instinkte und Motive siegen zu lassen. Aber wie könnte das geschehen?

Zunächst müssen wir feststellen, dass Geist und Emotionen zwei Aspekte einer gleichen Macht sind; und diese Kraft ist der Wille zur Macht⁴⁹⁶. Wenn der Geist über unsere Instinkte siegt, wird der Wille zur Macht sich selbst überwinden; dann siegt jedoch von Neuem der Wille zur Macht, und so fort, in einem dauerhaften Werden.⁴⁹⁷ Wir müssen erkennen, dass der Wille zur Macht eine Entwicklung von Apoll und Dionysos ist⁴⁹⁸, in der dieser nicht ohne jenen sein kann und jener nicht

⁴⁹³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Auf den glückseligen Inseln, S. 125-126.

⁴⁹⁴ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Hinterweltlern, S. 43.

⁴⁹⁵ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 89.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., S. 90.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd., S. 90.

⁴⁹⁸ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 28.

ohne diesen. »Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit *einem* Sinne.«⁴⁹⁹

So kommt es dazu, dass das Leben im Wesentlichen eine Menge von Möglichkeiten und Kräften ist, und der Zweck des Lebens ist es, sich selbst zu überwinden⁵⁰⁰ – das ist die einzige Wahrheit, derer wir gewiss sein müssen. Von hier aus lässt sich verstehen, wie Nietzsche die Fehler von Schopenhauer⁵⁰¹ und Darwin⁵⁰² erkannte. Denn indem Schopenhauer den Willen als Lebenswillen definierte, suchte er nach dem Zweck des Lebens außerhalb des Lebens, und da er dort nichts fand, verfluchte er das Leben selbst⁵⁰³. Er hatte jedoch recht darin, dass er im Leben den Willen zum Fortschritt sah.

»Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoß vom ›Willen zum Dasein‹: diesen Willen – gibt es nicht! [...] Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht!.«⁵⁰⁴

Auch Darwin irrte in seiner Theorie vom Kampf ums Überleben, jedenfalls von Nietzsches Blickwinkel her betrachtet; denn das Leben ist nicht ein Kampf ums Überleben, sondern um Macht⁵⁰⁵.

»Der Kampf ums Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.«⁵⁰⁶

⁴⁹⁹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes, S.46.

⁵⁰⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 218.

⁵⁰¹ Vgl. Robert Reininger, a.a.O., S. 77 f.

⁵⁰² Vgl. Anette Horn, a.a.O., S. 202 f.

⁵⁰³ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 222.

⁵⁰⁴ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S.168.

⁵⁰⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 225.

⁵⁰⁶ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 349, S. 311.

Es bleibt aber die Frage bestehen, über welche Art von Willen Nietzsche sprach. – Es ist der Wille zur Macht, der Wille zur Kreativität, »jener Wille selber, der Wille zur Macht – der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille«. ⁵⁰⁷ Wir können diesen schöpferischen Willen aber nur erlangen, wenn wir alle religiösen und moralischen Masken wegwerfen, wenn wir die Verwandlung vom Kamel zum Löwen schaffen. Dann erkennen wir, dass der Wille zur Macht das Mysterium der Existenz ist ⁵⁰⁸.

3.7.2. *Der Wille zur Macht als Begriff und Bedeutung*

Nietzsche verlieh dem Menschen eine große Rolle; er lehnte aber jede Schwäche des Menschen ab und verherrlichte seine Macht, da er der Ansicht war, dass die Macht für den Menschen besser ist. Ich glaube, dass es wichtig ist, zu erkennen, dass dies der Grund für viele Missverständnisse in Bezug auf Nietzsches Überlegungen ⁵⁰⁹ ist.

Viele Interpreten verstanden den Willen zur Macht als Suche nach faktischer Macht und Kontrolle ⁵¹⁰, nicht nach einem Ziel oder Zweck: »Man genießt Macht als mehr Macht«. ⁵¹¹ Sie verstanden diese Macht als Wunsch, schwächere Menschen zu kontrollieren oder über deren Leben zu bestimmen, so dass auch die Schwächeren die noch schwächeren beherrschen wollen würden ⁵¹², und so weiter. So wurde der Willen zur Macht als Herrschaft und Kontrolle eines Volkes, einer Nation über eine oder mehrere andere verstanden.

⁵⁰⁷ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbst-Überwindung, S.166.

⁵⁰⁸ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 94.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., S. 119.

⁵¹⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 34.

⁵¹¹ Vgl. Walter Arnold Kaufmann: Nietzsche: Philosoph-Psychologe-Antichrist, Übersetzt von Jörg Salaqurda, a.a.O., Zweiter Teil, S. 216.

⁵¹² Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 215. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 20.

Wenn wir aber diese falschen Auslegungen hinter uns lassen und Nietzsches Begriff erneut betrachten, so finden wir andere Aspekte und Interpretationen.⁵¹³ Der Wille zur Macht ist eine Forderung an sich selbst, und der Inhaber dieses Willens wird in dieser Forderung leben; und zwar so, dass nicht ein Mensch vom anderen etwas fordert, sondern indem der Mensch mit sich selbst redet.⁵¹⁴

Mit anderen Worten: Der Wille zur Macht ist ein innerer Dialog⁵¹⁵ mit uns selbst zwischen unserem alten und unserem neuen Willen, um zu einem wirklichen Erschaffen zu gelangen.

»Zehnmal mußt du des Tages dich selber überwinden: das macht eine gute Müdigkeit und ist Mohn der Seele. Zehnmal mußt du dich wieder mit dir selber versöhnen; denn Überwindung ist Bitternis, und schlecht schläft der Unversöhnte.«⁵¹⁶

So erwächst aus dem Willen zur Macht eine neue Bedeutung und eine neue Bewertung, die andersartige Perspektiven auf das Leben schaffen werden. Von dort aus wird nur der Höhere Mensch Sinn und Werte erschaffen können, und zwar weder aus Schwäche und Mangel, noch, um andere zu kontrollieren – sondern allein aus seiner eigenen Lebenskraft heraus, um das Leben selbst zu festigen.⁵¹⁷

In diesem Sinne dürfen die geschaffenen Werte und Bedeutungen auch nicht gegen das Leben gewandt sein, sondern sie müssen Glück und Tanz in die Welt bringen. Auch ist die Pro-

⁵¹³ Vgl. Gilles Deleuze: Was ist Philosophie? Übersetzt von Mutaa Al-Safadi, Nationales Zentrum, 1997, Beirut, S. 28.

⁵¹⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 95-101.

⁵¹⁵ Vgl. ebd., S. 95.

⁵¹⁶ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Lehrstühlen der Tugend, S. 37.

⁵¹⁷ Vgl. Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, Übersetzt von Osama Al-Haj, Universität – Institution für die Veröffentlichung, Erste Ausgabe, Beirut, Libanon, 1993, S. 24 f. Vgl. auch Eugen Fink, a.a.O., S. 92 f.

duktion von Werten und Bedeutungen freilich nicht auf die Philosophie begrenzt, auch Ethik, Politik, Künste und Wissenschaften zählen zu deren Produzenten. Die Philosophie⁵¹⁸ aber ist in dieser Hinsicht von besonderer Kreativität.

3.7.3 *Der Wille zur Macht und die Kunst*

Die Kunst ist der wichtigste Schlüssel⁵¹⁹ für Nietzsche, um sich gegen Sokrates, den Platonismus und das Christentum sowie später die Moderne durchzusetzen. »[N]ur als ästhetisches Phänomen [scheinen] das Dasein und die Welt gerechtfertigt.«⁵²⁰ So bekräftigte Nietzsche noch einmal den Wert des Lebens durch die Betonung von Euphorie, Lachen, Freude und den Tanz.

Die Kunst macht das Leben wertvoll und erst möglich. Sie ist ›die Rettung⁵²¹‹, aber nicht ›das Heil‹ des Christentums; denn Kunst ist bei Nietzsche nie eine Flucht vor dem Schmerz des Daseins, auch keine Flucht hin zu den Hinterwelten. Die Kunst ist bei Nietzsche eine Verwandlung vom Schmerz des Daseins zum Glück des Daseins.⁵²²

Der Künstler schafft nicht Kunst, sondern das Leben selbst schafft sich als Kunst: »Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden.«⁵²³ – Dies gilt selbstverständlich nur für das starke Leben, das wesentlich Wille zur Macht ist. Der Künstler, der im Leben aufgeht und sich mit ihm verbindet, der mit der Zunge des Willens zur Macht spricht, ist in

⁵¹⁸ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 6.

⁵¹⁹ Vgl. ebd., S. 15.

⁵²⁰ Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Nr. 5, Vorwort an Richard Wagner, S. 53-54.

⁵²¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 11.

⁵²² Vgl. Amara Matar: Ästhetik und Philosophie der Kunst, Almaaref Verlag, Erste Ausgabe, Ägypten, 1989, S. 46-57. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 12. Vgl. auch Mazuz Abdelali: Philosophie der Kunst bei Nietzsche und Heidegger, http://philosophiemaroc.org/madarat_02/madarat02_11.htm

⁵²³ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr.1, S. 33.

der Nähe des wahren Begriffs von Kunst. Die Kunst, die den Willen zur Macht zum Ausdruck bringt, ist die Tragödie; sie ist fähig, ihn wiederherzustellen⁵²⁴.

Der Wille der Macht ist der Wille des Dionysos⁵²⁵; es ist der Wille nach Tanz und Schöpfung. Der Schmerz des Dionysos ist ein Moment der Ekstase⁵²⁶, der Schmerz des Christentums dagegen ist schwach⁵²⁷; die Kunst ist die einzige Rettung für alles Schwache.

Wir sehen also, dass der Wille zur Macht ein neues Wertemuster erschafft. Er bedeutet ein Motiv⁵²⁸ für Forschung und Kreativität. Der Wille zur Macht ist ein Weg, um neue Horizonte zu öffnen⁵²⁹, er ist Anfang, Ende und Fortschreiten des ewigen Werdens, Ende alles Traditionellen, Wunsch nach mehr Leben.

3.8 Die Ewige Wiederkehr

3.8.1 Der Tod und die Ewige Wiederkehr

Nach der Überwindung von Gut und Böse, Lohn und Strafe lehnt der Höhere Mensch negative Formen der Metaphysik ab, ebenso wie die absoluten Wahrheiten, die die Kirche und die Moscheen im Namen Gottes für eine lange Zeit verkündeten. Und aus dieser Befreiung von der absoluten Wahrheit und von absoluten Werten gebar der Höhere Mensch die Fähigkeit zur Neuschaffung von Werten⁵³⁰, die seinem starken

⁵²⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 15.

⁵²⁵ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 201 f.

⁵²⁶ Vgl. Ebd., S. 27.

⁵²⁷ Vgl. Walter T. Stace: Der Sinn der Schönheit, Übersetzt von Imam Abdel Fattah Imam, Der oberste Rat für Kultur, 2000, S. 14.

⁵²⁸ Vgl. Monkizah Al Allan, ebd., S. 86.

⁵²⁹ Vgl. Youssef Saad: Die Willenskraft, Dar Al-Nahda Verlag, Ägypten, 1977, S. 40 f.

⁵³⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 81.

Willen angemessen waren. Die Ablehnung einer absoluten und stabilen Wahrheit bedeutet also nicht das Leugnen von wirklichen Impulsen: Das wirkliche Leben als treibende Macht⁵³¹ spricht die schöpferische Tätigkeit der Menschen an.

Das ewige Werden: Kann es in unserem heutigen, jetzigen Leben überhaupt stattfinden? Soll die Ewige Wiederkehr heißen, dass wir nie sterben werden? Oder meinte Nietzsche damit doch ein Leben nach dem Tod?

In der Tat ist das Problem von Leben und Tod ein zentraler Punkt aller Religionen⁵³²; die Angst vor dem unvermeidlichen Tod lässt uns fragen, was geschieht, wenn wir sterben oder gestorben sein werden. Auch für den Höheren Menschen, der alles Absolute und jeden einfachen Dualismus ablehnt und deshalb weit weg von den Hinterwelten im Irdischen lebt – was ist für ihn die Alternative, wo liegt die Ewigkeit, worin besteht seine Idee des Todes?

Die Antwort auf diese schwierigen Fragen führt uns zum zentralen Punkt der Philosophie Nietzsches. Nietzsches Ideen bauen so aufeinander auf⁵³³, dass wir immer weiter voranschreiten, bis wir schließlich zu den grundlegenden Punkten kommen – und dort, am Ende, steht die Theorie der Ewigen Wiederkehr⁵³⁴. Was bedeutet diese?

Zuerst behauptet diese Theorie eine Unsterblichkeit des Lebens selbst in all seinen Momenten, was die Abschaffung der Idee des endgültigen Todes mit einschließt. Mit der Ewigen Wiederkehr wird der Tod relativ, in dem Sinne, dass es hinter

⁵³¹ Vgl. ebd., S. 83.

⁵³² Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 50.

⁵³³ Vgl. ebd., S. 95.

⁵³⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 106 f.

jedem Tod ein Leben – und hinter jedem Leben einen Tod gibt. Mit anderen Worten: Der Tod ist eine Verlängerung des Lebens, und das Leben ist eine Erweiterung des Todes⁵³⁵; jedoch nur, wenn wir die Angst vor dem Tod verlieren und eine neue Liebe zum Leben gewinnen. Mit dieser Liebe werden wir neuen Mut erlangen und nur durch sie erkennen, dass die Abwesenheit von Leben nicht ewig sein kann, sondern eine vorübergehende Phase ist vor einer Rückkehr ins Leben⁵³⁶.

Vielleicht lässt sich sagen, dass die Idee der Ewigen Wiederkehr sich an die Stelle der Idee der Unsterblichkeit⁵³⁷ setzt – und so auch die letzten Schatten des noch negativ vorhandenen Gottes wegwischen wird. Wie aber ist dies möglich? Wie findet Nietzsche einen Weg für dieses schwierige Vorhaben? Wahrscheinlich finden wir eine Lösung in Zarathustras Dialog mit den Seemännern, in der er seine Vorstellung erläutert. »Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, – euch allein erzähle ich das Rätsel, das ich *sah*, – das Gesicht des Einsamsten.«⁵³⁸ Dieser innere Dialog mit sich selbst, aus dem Kapitel *Vom Gesicht und Rätsel*, gibt uns eine Idee von der primären Beschaffenheit der Ewigen Wiederkehr. Nietzsche beginnt sein Gespräch so:

»Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach: ein Berg-Pfad knirschte unter dem Trotz meines Fußes. Stumm über höhnischem Geklirr von Kieseln schreitend, den Stein zertretend, der ihn gleiten ließ: also zwang mein Fuß sich aufwärts. Aufwärts – dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog,

⁵³⁵ Vgl. ebd., S.16.

⁵³⁶ Vgl. ebd., S. 16.

⁵³⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 50.

⁵³⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vom Gesicht und Rätsel, Nr. 1, S. 228-229.

abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde. «⁵³⁹

Der Aufstieg Zarathustras ist der Aufstieg des Menschen zum Höheren Menschen. Dieser Aufstieg vollzieht sich jedoch auf Kosten der Lust des Geistes der Schwere. Und der Berg-Pfad ist der Pfad des Höheren Menschen, der den Willen zur Macht hat, insofern er sich selbst überwinden kann⁵⁴⁰. Kann er sich stets überwinden? Gibt es Grenzen der Selbstüberwindung? Die Antwort darauf gibt der Geist der Schwere:

»O Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selber warfst du so hoch, – aber jeder geworfene Stein – muß fallen! Verurteilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: o Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, – aber auf *dich* wird er zurückfallen! «⁵⁴¹

Der Geist der Schwere ist das Symbol einer bestimmten Vorstellung über die unendliche Zeit – er bezieht sich auf alle traditionelle⁵⁴² Denkweisen der Religion und der Ethik. Der unendliche Aufstieg ist unmöglich, denn die unendliche Zeit verhindert den unendlichen Aufstieg. Sie prüft den Menschen des starken Willens auf seine Kraft zur Selbstüberwindung⁵⁴³; durch sie, die unendliche Zeit, verliert er seine grenzenlose Macht.

Kann denn aber der Wille zur Macht still stehen? – Die Antwort lautet: Nein. Er ist ein Schritt nach vorne, ein Rückschritt ist ihm unmöglich. Wie aber überwindet man das Kon-

⁵³⁹ Vgl. Nietzsche, ebd, Nr. 1, S. 229.

⁵⁴⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 99.

⁵⁴¹ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr.1, S. 229.

⁵⁴² Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 111.

⁵⁴³ Vgl. ebd., S. 99.

zept des Geistes der Schwere? Durch das des mutigsten⁵⁴⁴
Menschen.

»Aber es gibt etwas in mir, das ich Mut heiße: das schlug bisher mir jeden Unmut tot. Dieser Mut hieß mich endlich stille stehen und sprechen: ›Zwerg! Du! Oder ich!‹ – Mut nämlich ist der beste Totschläger – Mut, welcher *angreift*«

Die Konsequenz ist dann:

»Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns beiden –: du kennst meinen abgrndlichen Gedanken nicht! *Den* – könntest du nicht tragen!‹ – Da geschah, was mich leichter machte: denn der Zwerg sprang mir von der Schulter«.⁵⁴⁵

3.8.2 Die Ewige Wiederkehr und ihr Bezug zur Zeit

Zarathustra eröffnet seine Ansichten über dieZeit folgendermaßen:

»Siehe diesen Torweg! Zwerg!‹ sprach ich weiter: ›der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lang Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. [...]«⁵⁴⁶

Was aber bedeuten diese beiden Wege? Der erste Weg ist der Weg der Vergangenheit, in dem alles einem bestimmten Zeitpunkt zugeordnet ist. Dieser Weg hat keinen Einfluss auf unsere Macht. Ich kann nichts für die Vergangenheit wollen, ich kann sie nur bestätigen. Und der zweite Weg ist der Weg der Zukunft; in ihr kann sich mein Wollen entfalten, sie ist offen⁵⁴⁷. Daraus lässt sich schließen, dass Vergangenheit und Zukunft vollkommen widersprüchlich sind. Die Vergangenheit ist stabil und bestimmt, die Zukunft ist noch offen; beide

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., S. 99.

⁵⁴⁵ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vom Gesicht und Rätsel, Nr. 1, S. 230, Nr. 2, S. 231

⁵⁴⁶ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S. 231.

⁵⁴⁷ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 100.

widersprechen sich, stoßen sich, stoßen sich ab – aber wo trifft sich ihr Zusammenstoß?

»Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf- und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: ›Augenblick‹. «⁵⁴⁸

Der Widerspruch liegt also im Augenblick⁵⁴⁹, was aber ist der Augenblick?

Der Augenblick ist der zeitliche Moment der Gegenwart oder der Punkt des Zusammenstoßes von Vergangenheit und Zukunft⁵⁵⁰. Dieser Augenblick, das jetzt, ist das Zentrum des Konflikts. Er ist offen zur Zukunft und zur Vergangenheit hin, ist selbst aber nicht unendlich geöffnet. Wie verstand Nietzsche diesen Augenblick?

Nietzsche schreibt: »Muß auch dieser Torweg nicht schon – dagewesen sein? Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also – – sich selber noch?«⁵⁵¹ Die Zeit ist für Nietzsche also eine Abfolge von Augenblicken. Wenn wir einen bestimmten Augenblick herausnehmen, bedeutet das, dass es eine unendliche Reihe von Augenblicken hinter und eine unendliche Reihe von Augenblicken vor ihm gibt⁵⁵². Nun stellt sich die Frage: Sind diese Reihen immer getrennt? Wir leben jetzt, im aktuellen Moment, und haben eine unendliche Zukunft vor uns und eine unendliche Vergangenheit hinter uns.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S. 231.

⁵⁴⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 100. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 49.

⁵⁵⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 118.

⁵⁵¹ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr.2, S. 232

⁵⁵² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 249.

⁵⁵³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 100.

Zarathustra fragt den Zwerg: »[G]laubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?«⁵⁵⁴ Der Zwerg antwortet Zarathustra: »Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. ›Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.«⁵⁵⁵

Die Zeit ist also ein Kreis, und Vergangenheit und Zukunft sind wie eine Schlange, die in ihr eigenes Ende beißt⁵⁵⁶. Mit anderen Worten: Es ist unmöglich, dass die Vergangenheit eine unendliche Reihe von neuen Ereignissen ist; das wurde wissenschaftlich nachgewiesen, und zwar wie folgt:

Die erste Annahme lautet: Die Kräfte des Daseins nehmen zu. – Diese Annahme ist falsch⁵⁵⁷, da wir uns fragen müssen, woher das Zunehmen kommt, wenn wir nur dieses aktuelle Sein haben.

Die zweite Annahme lautet: Die Kräfte des Daseins nehmen ab. – Diese Annahme ist ebenso falsch⁵⁵⁸, denn wären sie in einem Rückgang, so hieße dies, alle Kräfte des Universums würden beendet; das Universum ist aber noch nicht vorbei, und wir leben darin.

Es bleibt also die dritte Annahme⁵⁵⁹, die Nietzsche formulierte: Dass alle Kräfte des Universums definiert und stabil sind, nämlich im Rahmen der Ewigen Wiederkehr. In diesem Sinne sind die Kräfte begrenzt, ohne Zu- und Abnahme.

Die Zeit aber ist unendlich⁵⁶⁰, ewig. So folgt ein Augenblick auf den nächsten und aus dem nächsten, und da die Augen-

⁵⁵⁴ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S.231.

⁵⁵⁵ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S.231.

⁵⁵⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 101.

⁵⁵⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 251.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., S. 251.

⁵⁵⁹ Vgl. ebd., S. 252.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., S. 252.

blicke nicht zählbar sind, wird die Summe der Kräfte und Ereignisse noch einmal in gleicher Weise aus dem vorherigen Ablauf wiederholt – und wird dies auch weiterhin tun⁵⁶¹. Und so kehrt alles immer wieder, solange Zeit und Leben ist.

Die Zeit besteht aus Wiederkehr, und jede Wiederkehr hat ihre Zeit, und jede Wiederkehr ähnelt der vorherigen und der nächsten. So ist das Dasein nicht ein laufendes Werden bis zur Unendlichkeit, sondern ein Augenblick wird und vergeht und ein neues Werden beginnt, und auch dieser Kreis wird wieder enden – und so fort.⁵⁶²

So besteht die Zeit also aus Kreisen. Und jeder dieser Kreise wiederholt den letzten Kreis. Und es gibt überhaupt keinen Unterschied zwischen dem einen und dem anderen – als ob alle Existenz wie ein Bild⁵⁶³ ohne Unterbrechung wiederholt würde. Diese Wiederholung enthält alle Details und Einzelheiten⁵⁶⁴. So wird der aktuelle Kreis der Zeit beendet; aber die Zeit wird nicht aufhören, weil ein weiterer Kreis direkt dort beginnt, wo der andere aufgehört hat – und er unterscheidet sich nicht vom Vorgänger, und das gleiche immerfort.

»[...] [M]üssen wir nicht alle schon dagewesen sein? – und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – müssen wir nicht ewig wiederkommen? –< Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken. Da, plötzlich, hörte ich einen Hund nahe *heulen*.«⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Vgl. ebd., S. 252.

⁵⁶² Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 120. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 249.

⁵⁶³ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 249.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., S. 249.

⁵⁶⁵ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S. 232.

Was ist passiert? Was sah er? »Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hing.«⁵⁶⁶

Und die Frage, die Zarathustra sich stellt, lautet: »*Wer* ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? *Wer* ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?«⁵⁶⁷

Ich glaube, dass Nietzsche damit sagen will, dass die Idee der Ewigen Wiederkehr, die durch die Schlange symbolisiert wird, den Mund des Menschen mit Ekel erfüllt⁵⁶⁸. So wird deutlich, dass die Idee der unendlichen Zeit dem Konzept des Willens zur Macht und dem der Selbstüberwindung im Wege steht. Doch dies ist nur dem ersten Anschein nach der Fall, denn der Hirte wird mutig sein, und er wird den mutigen Menschen mit den Gedanken des schweren Geistes konfrontieren⁵⁶⁹. Daher verstehen wir, warum der Mensch der Schlange den Kopf abbeißen wollte.

»Meine Hand riß die Schlange und riß – umsonst! sie rieß die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: ›Beiß zu! Beiß zu! Den Kopf ab! Beiß zu!‹ – so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Haß, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit *einem* Schrei aus mir. – [...] Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange –: und sprang empor. – Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch – ein Verwandelter, ein Umleuchter, welcher *lachte!* Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie *er* lachte!«⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S. 233.

⁵⁶⁷ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S. 234.

⁵⁶⁸ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 102.

⁵⁶⁹ Vgl. ebd., S. 103.

⁵⁷⁰ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S. 233-234.

Auf diese Weise können wir das Konzept der Ewigen Wiederkehr überwinden. Deshalb verwandelt sich der Schmerz des Daseins durch das Werden zur Quelle von Freude, Schmerz und Spiel. Es ist Dionysos, der Herr der Welt, der in und über Tragödie, Schmerz, Freude und Glück herrscht⁵⁷¹. »Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises – dich rufe ich, meinen abgründlichsten Gedanken!«⁵⁷² Dionysos ist also das Lachen des Daseins. Dionysos ist dieser Augenblick, der quer durch den Kontext der Zeit schaffen und gleichzeitig zerstören kann.

»O Mensch! Gib acht!

Was spricht die tiefe Mitternacht?

›Ich schlief, ich schlief –,

Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –

Die Welt ist tief,

Und tiefer als der Tag gedacht.

Tief ist ihr Weh –,

Lust – tiefer noch als Herzeleid:

Weh spricht: Vergeh!

Doch alle Lust will Ewigkeit –,

– will tiefe, tiefe Ewigkeit! ««⁵⁷³

⁵⁷¹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 127-103.

⁵⁷² Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Der Genesende, Nr. 1, S. 315.

⁵⁷³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter Teil, Das trunkne Lied, Nr. 12, S. 471.

Mein Eindruck ist, dass das menschliche Leben bei Nietzsche vor sich geht, wie der Sand durch eine Sanduhr⁵⁷⁴ rieselt: Es geht immer weiter und weiter.

»Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens gibt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehn, damit es von neuem ablaufe und auslaufe: – so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten, so daß wir selber in jedem großen Jahre uns selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten.«⁵⁷⁵

Es ist die Wiederholung des immergleichen Lebens⁵⁷⁶. Doch schafft und wiederholt sich unsere Welt wie Dionysos immer wieder neu und bleibt in einer ständigen regenerativen Bewegung.

So ist die Ewige Wiederkehr eine neue Perspektive auf Zeitlichkeit. Die von der Religion beeinflusste Tradition ließ uns glauben, die Zeit sei eine Linie, das Dasein habe einen Anfang und ein Ende⁵⁷⁷. Durch Nietzsches Theorie wird die Zeit ewig. Der Mensch wird ein neues Leben führen und an Schmerz und Freude leiden wie jetzt auch⁵⁷⁸.

»[I]ch komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, – daß ich wieder das Wort spreche vom großen Erden- und Menschen-Mittage, daß ich wieder den Menschen den Übermenschen künde.«⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 249.

⁵⁷⁵ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Der Genesende, Nr. 2, S. 321.

⁵⁷⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 249.

⁵⁷⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 43.

⁵⁷⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 249.

⁵⁷⁹ Vgl. Nietzsche, ebd., Nr. 2, S. 322.

Die Ewige Wiederkehr bei Nietzsche ist also der Wunsch des Selbst, die Zeit zu überwinden⁵⁸⁰.

Aus dem oben Genannten lässt sich nun schließen, dass es für Nietzsches Ideen unweigerlich eine bestimmte Reihenfolge gibt: Der Übermensch war eine Notwendigkeit für den Menschen, aber seine Fähigkeit verband sich mit dem Tod Gottes. Und der Tod Gottes war ebenso eine Bedingung für den Willen zur Macht beim Menschen⁵⁸¹. Jeder Mensch hat also Willen zur Macht, wenn er in der Zeit situiert ist. Ich meine also: Die Möglichkeit des Höheren Menschen basiert auf dem Tod Gottes und der Tod Gottes basiert auf dem Willen zur Macht, der Wille zur Macht schließlich basiert auf dem zyklischen Fluss der Zeit⁵⁸².

Wie wir gesehen haben, wendet sich Nietzsche in seinen Überlegungen zum Tod Gottes an den Menschen im Allgemeinen. Wenn er aber über den Willen zur Macht spricht, richtet er sich nur an wenige Menschen. Und wenn er über die Ewige Wiederkehr reflektierte, so bezog er sich nur auf sich selbst.⁵⁸³ Denn wer die Ewige Wiederkehr kennt, fühlt in sich den Sieg über die Versklavung durch die Zeit.

So können wir auch die Bedeutung des Todes Gottes bei Nietzsche begreifen: Der Übermensch erkennt anhand des Todes Gottes, dass alles, was er tut und wofür er sich entscheidet, für immer bleiben wird; und dass er daher Wertvolles schaffen muss⁵⁸⁴.

Wir bemerken auch, dass Nietzsche zuerst traurig war über den Willen zur Macht, da dieser Wille ein Gefangener der

⁵⁸⁰ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 132.

⁵⁸¹ Vgl. Ebd., S. 96.

⁵⁸² Vgl. ebd., S. 97.

⁵⁸³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 95.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., S. 86.

Zeit⁵⁸⁵ bleiben wird und nicht fähig sein wird, die unendliche Zeit zu durchbrechen. Aber der Mut des Höheren Menschen wird ihn zum Schaffen geleiten:

»Alles ›Es war‹ ist ein Bruchstück, ein Rätsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ›aber so wollte ich es! ‹ – Bis der schaffende Wille dazu sagt: ›Aber so will ich es! So werde ich's wollen! ‹«⁵⁸⁶

So habe ich innerhalb des begrenzten Rahmens dieser Arbeit vier Begriffe im System Nietzsches erläutert. Diese Konzepte sind eng miteinander verschlungen und bilden eine Art Einheit⁵⁸⁷. Am Anfang steht die Idee des Todes Gottes, zweifellos der wesentliche historische Wendepunkt des philosophischen Projekts Nietzsches.

»Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie *unendliche Interpretationen in sich schließt*. Noch einmal faßt uns der große Schauer – aber wer hätte wohl Lust, *dieses* Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa *das* Unbekannte fürderhin als »den Unbekannten« anzubeten? Ach es sind zu viele *ungöttliche* Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation – unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen ...«⁵⁸⁸

Wir sehen durch Nietzsche also, dass Hinterwelten uns vom Irdischen weg führen; er bildet keine metaphysischen Wahrheiten aus, sondern begreift das Dasein als ästhetisches Phänomen⁵⁸⁹ und zerstört und erbaut wie ein spielendes Kind oder ein spielender Künstler.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 44.

⁵⁸⁶ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Erlösung, S. 208.

⁵⁸⁷ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 96.

⁵⁸⁸ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Buch V, Nr. 374, S. 358-359.

⁵⁸⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 15.

⁵⁹⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 55.

Denn die Unfähigkeit des Menschen, die Wahrheit des Seins anzunehmen, war der Grund für den Menschen, utopische Konzepte im Namen Gottes zu erstellen.

»Ein *wenig* Vernunft zwar, ein Same der Weisheit zerstreut von Stern zu Stern – dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt: um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt! Ein wenig Weisheit ist schon möglich; aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: daß sie lieber noch auf den Füßen des Zufalls – *tanzen*. «⁵⁹¹

Diese utopischen Konzepte ließen einen für Nietzsche sehr wichtigen Begriff in den Hintergrund treten: den Begriff des Zufalls⁵⁹².

»Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn. [...] Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind, tausend Gesundheit und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde. «⁵⁹³

Nietzsche lehnte also alle negativen und absoluten Wahrheiten ab und mit ihnen jene Menschen, die alles als harte Fakten protestlos akzeptieren. Wir sehen mit ihm, dass all dies nur bunte Masken in den unterschiedlichen Bereichen von Politik, Religion und Moral waren. Und wir sehen darin die Rolle des Übermenschen aufscheinen. Wir sehen auch, dass der Wille Kreativität bedeutet, und dass des Menschen Bestimmungsmerkmal nicht die *ratio*, sondern der Wille ist⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vor Sonnen-Aufgang, S. 243.

⁵⁹² Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 55.

⁵⁹³ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von der schenkenden Tugend, Nr. 2, S. 113.

⁵⁹⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 57.

So kamen wir zur Idee der Ewigen Wiederkehr, die eine Art Kontinuität unseres Lebens bedeutet⁵⁹⁵, und die uns irdische Werte außerhalb von Hinterwelten finden lässt.

Die Frage stellt sich nun: Wie wird dieses kritische Denken von Nietzsche den philosophischen Intellekt in Europa beeinflussen? Und wie sieht der Einfluss Nietzsches insbesondere auf Martin Heidegger aus, dieser bekannte Name am Himmel der Existenzphilosophie, dem ich mich im nächsten Kapitel widmen werde? Wie wird Heidegger das Projekt Nietzsches weitertragen? Er wird eine intellektuelle Revolte auf Basis der Begriffe des menschlichen Daseins und des Werdens beginnen. Vor allem gilt, dass beide Denker ein gemeinsames Ziel haben: dass der Mensch wieder zu sich zurückkehrt. Was ist die Krise des Daseins, die in der Philosophie Heideggers erscheinen wird? Es wird sich um eine Krise handeln, die Nietzsche schon in seiner Philosophie bemerkt hatte. Warum wird Heidegger wieder zur Kunst in der wissenschaftlichen technischen modernen Zeit zurückkehren? Wie wird die Beziehung zwischen Kunst und Philosophie in seiner Philosophie kristallisieren? Diese Fragen führen uns zum nächsten Kapitel.

⁵⁹⁵ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 56.

4. Der Einfluss von Nietzsches Philosophie auf den europäischen philosophischen Intellekt im Allgemeinen und auf Martin Heidegger im Besonderen

4.1 Martin Heidegger – in Kürze

Nietzsche, der große Philosoph, der so allein lebte, war nach seinem Tode nicht mehr allein – sondern hat eine Menge Freunde gefunden, die wie er nach der Wahrheit suchen wollten; die berühmtesten von diesen sind vielleicht Gilles Deleuze, Michel Foucault und Martin Heidegger. Ich werde mich hier aber nur Heidegger widmen. Wer ist Heidegger?

Wir finden in der heutigen Welt keinen Denker, der nicht zumindest irgendetwas oder sogar sehr viel über Heidegger weiß, und wir finden auch keinen Denker, der ihn nicht gelesen hat oder zumindest über die Schwierigkeiten⁵⁹⁶ seines Stils im Schreiben weiß. Denn Heidegger ist ein bekannter Name am Himmel der zeitgenössischen Philosophie, vor allem für die Existenzphilosophie. Man kann sagen, dass Heidegger einer der größten Existenzphilosophen der Geschichte ist.⁵⁹⁷ Für Badawi war er „der eigentliche Begründer der Existenzphilosophie“.⁵⁹⁸

Das Bedeutende an Heidegger ist nicht, dass er ein Philosoph im

herkömmlichen Sinne ist, sondern dass er gewissermaßen einen eindeutigen Wendepunkt im zeitgenössischen Denken

⁵⁹⁶ Vgl. Matthias Günter: Kann man Heidegger verstehen?, Roderer Verlag, Regensburg, 2007, S. 5. Vgl. auch Günter Figal: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt am Main, 1988, S. 12. Und vgl. auch Abdul Ghaffar Mikkawi: Martin Heidegger – Ruf der Wahrheit, Haus der Kultur für Veröffentlichung, Kairo, 1977, S. 17-3.

⁵⁹⁷ Vgl. Mujahid Abdul-Moneim Mujahed : Martin Heidegger, der Hirte des Seins, Haus der Kultur, Kairo, 1983, S. 3.

⁵⁹⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophy, Erste Ausgabe, a.a.O., Teil II, S. 597.

eingeleitet hat.⁵⁹⁹ Heidegger steht für den Ruf des Menschen nach einem neuen Denken, nach der Existenz des Daseins – und er blieb seit seinem Tod äußerst attraktiv für das Interesse von Intellektuellen im Allgemeinen und von Philosophen im Besonderen. Denn das zeitgenössische Denken interessiert sich bis heute für jene großen existenziellen Fragen des Menschen, die auch Heidegger gestellt hat⁶⁰⁰, vor allem, insofern Heidegger das Denken, die Philosophie, die Metaphysik, die Technik und insbesondere das Sein und das Dasein befragt hat. Das Interesse an ihm – und damit die Bedeutung seiner Philosophie – wächst sogar noch weiter.⁶⁰¹

Heideggers Philosophie ist ein neuer Versuch, nach dem Sein des Menschen in der Zeit der Technik, der Wissenschaft und der Vernunft zu fragen, um dem Menschen eine Rückkehr zu sich selbst zu ermöglichen. Denn die Wissenschaft allein ist nicht dazu in der Lage, die zur Wahrheit ans Licht zu fördern⁶⁰²; daher will Heidegger der Kunst und deren Beziehung zum Sein – wie zuvor auch Nietzsche – eine wichtige Rolle zusprechen, sodass wir die Kunst bei ihm in ihrem Bezug zur Wahrheit kennenlernen werden.⁶⁰³

Wie bei Nietzsche werde ich auch bei Heidegger mit der Biographie beginnen, wiederum im Rahmen dessen, was ich oben über die Beziehung eines Autors zu seinem Leben geschrieben habe. Denn die Biographie des Autors ist wie ein Licht, und dieses Licht ist wichtig für die Suche nach dem Zu-

⁵⁹⁹ Vgl. Matthias Günter, a.a.O., S. 5. Vgl. auch Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 3.

⁶⁰⁰ Vgl. Martin Heidegger: Die Technik- die Wahrheit- das Sein, übersetzt von Muhammad Sabela und Abd- Alhadi Miftah, Das arabische Kultur Zentrum, Erste Ausgabe, Beirut, 1995, S. 5.

⁶⁰¹ Vgl. Dunja Melcic: Heideggers Kritik der Metaphysik und das Problem der Ontologie, Königshausen und Neumann Verlag, 1986, die Einleitung, S. 2 f.

⁶⁰² Vgl. Walter Biemel: Kunst und Technik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 165.

⁶⁰³ Ebd., S. 165.

gang zu einem bestimmten Denken. Die Biographie des Autors kann einen Hintergrund der Interpretation darstellen.

Martin Heidegger wurde 1889 in Meßkirch als erstes Kind der Eheleute Friedrich und Johanna Heidegger geboren. Er absolvierte zwischen 1903 und 1909 seine Oberschulausbildung in Konstanz und in Freiburg im Breisgau. Von 1909 bis 1911 studierte er Theologie, von 1911 bis 1913 Philosophie, beides an der Universität Freiburg. 1913 wurde er mit einer Arbeit über „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus“ bei Arthur Schneider promoviert. 1915 erfolgte die Habilitation bei Heinrich Rickert zum Thema „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“. Zwei Jahre später heiratete er die Protestantin Elfriede Petri. 1919 kam sein erster Sohn, Jörg, zur Welt, ein Jahr später wurde sein Sohn Hermann geboren. 1923-1927 war er ordentlicher Professor an der Universität Marburg; dort schrieb er währenddessen sein Hauptwerk *Sein und Zeit*. 1928 wurde er Nachfolger auf Husserls Lehrstuhl in Freiburg. 1933 wurde er unter dem NS-Regime Rektor der Universität Freiburg und hielt die äußerst umstrittene Rektoratsrede mit dem Titel „Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität“. Diese Rede wurde von vielen Intellektuellen als großer politischer Fehler interpretiert, weil sie deutlich machte, dass Heidegger zum Opfer einer Täuschung durch den Nationalsozialismus wurde. Nur ein Jahr später trat er von diesem Amt zurück. Er verbrachte sein Leben im Schreiben, in der Arbeit und im Denken an das Sein des Menschen. 1976 starb er schließlich in Freiburg.

Auch die philosophischen Einflüsse, die für Heidegger wichtig waren, sollen kurz genannt werden. Das ist in diesem Fall sehr schwierig⁶⁰⁴, denn Heidegger steht in einem stetigen

⁶⁰⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 5.

Dialog mit antiker und moderner Philosophie und auch Poesie⁶⁰⁵. Dennoch können aber die folgenden Denker⁶⁰⁶ als besondere Quellen genannt werden: Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Kierkegaard und auch der Dichter Hölderlin. Allerdings möchte ich mit diesen Namen nicht etwa Heideggers Denken auf einzelne Bausteine zurückführen⁶⁰⁷, aus denen sein Denken sich vollständig erklären ließe: Ganz im Gegenteil, Heideggers Denken ist neuartig und außergewöhnlich, gleichzeitig aber auch stark verwurzelt.

4.2 Nietzsches Einfluss auf Philosophen und Denker des Abendlandes

Der Nietzscheanismus spielte eine wichtige Rolle für die Philosophie vor allem des zwanzigsten Jahrhunderts und brachte gänzlich neue philosophische Wege hervor. Bis heute hat Nietzsche viele Befürworter, aber auch viele Gegner, vor allem in der arabischen Welt; trotzdem setzt sich sein Einfluss fort, auch wenn seit seinem Tod mehr als hundert Jahre vergangen sind. Und seitdem sind seine Schriften lesenswert und offen für Interpretation und Kritik.⁶⁰⁸

Man könnte sogar sagen, dass das intellektuelle Schaffen Nietzsches erst in der Zeit nach seinem Tod zur vollen Wirkung gelangt ist, da er so unterschiedliche Philosophen und Wissenschaftler⁶⁰⁹ wie Adorno, Marcuse, Foucault, Derrida, Deleuze und eben Heidegger angezogen hat und deren Denken so nachhaltig beeinflusst hat wie kaum ein anderer.

Und so steht in diesem Kapitel der Einfluss Nietzsches auf Heidegger im Mittelpunkt. Dabei wird die für Heidegger

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., S. 5.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., S. 5.

⁶⁰⁷ Vgl. ebd., S. 6.

⁶⁰⁸ Vgl. Vgl. Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 9.

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., S. 9.

wichtigste und höchste Aufgabe⁶¹⁰, die Frage nach dem menschlichen Sein, eine wesentliche Rolle spielen. In dieser Frage ist Heideggers Kreativität stark von Dionysos und Hölderlin⁶¹¹ beeinflusst – und, so haben wir gesehen, Dionysos war ja bereits ein wichtiger Einfluss für Nietzsche. Diese Kreativität bei Heidegger wird sich, so werden wir sehen, aus dem Bereich der Kunst auf den Bereich des Seins übertragen, ein Schritt, der für das philosophische Projekt Heideggers notwendig war⁶¹². Doch für diesen existenziellen Sprung muss er zunächst die Bewegung des Dionysos bei Nietzsche durch die existenzielle Sorge des menschlichen Daseins ersetzen⁶¹³.

Heidegger kehrt unter dem Einfluss von Nietzsche immer wieder zu diesem zurück⁶¹⁴ und schreibt daher viele Texte über ihn⁶¹⁵; in seiner zwei Bände umfassenden Nietzsche-Studie untersucht Heidegger die Philosophie Nietzsches überaus detailliert. Er war der Ansicht, dass Nietzsche als Philosoph das Ende der abendländischen Philosophie eingeleitet hat⁶¹⁶, und in Anbetracht des Wendepunkts im Denken des Seins⁶¹⁷, den Heidegger anstrebt, und angesichts seines Ziel der Destruktion der traditionellen Metaphysik ist Nietzsche für Heidegger ein wesentlicher Fokus.

⁶¹⁰ Vgl. Wilhelm Weischedel: Die philosophische Hintertreppe, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1983, S. 282.

⁶¹¹ Vgl. Walter Biemel, a.a.O., S. 155.

⁶¹² Vgl. Mazuz Abdelali: Philosophie der Kunst bei Nietzsche und Heidegger, http://philosophiemaroc.org/madarat_02/madarat02_11.htm Vgl. auch Ghada Mahmoud Imam: Die Kunst und die Wahrheit bei Heidegger, <http://dc392.4shared.com/doc/JTa4LgNG/preview.html>

⁶¹³ Vgl. Mazuz Abdelali: Philosophie der Kunst bei Nietzsche und Heidegger, http://philosophiemaroc.org/madarat_02/madarat02_11.htm

⁶¹⁴ Walter Biemel, a.a.O., S. 142.

⁶¹⁵ Vgl. Michael Skowran: Nietzsche und Heidegger: das Problem der Metaphysik, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1987, S. 11.

⁶¹⁶ Vgl. Walter Biemel, a.a.O., S. 150.

⁶¹⁷ Vgl. Thomas Rentsch: Martin Heidegger, das Sein und der Tod, Serie Piper Band 1057, München Zürich, 1989, S. 10.

So will ich in diesem Kapitel Licht auf die grundlegenden Konzepte Heideggers werfen und den Einfluss Nietzsches insbesondere in Bezug auf das Konzept des menschlichen Daseins und dessen Verhältnis zum Begriff der Existenz zu klären versuchen. Denn wenn Nietzsche der metaphysische Philosophie einen Gnadenstoß gegeben, wenn er sie als Zentrum für die Praxis der Täuschung und Desinformation gehalten hat, so wird Heidegger dort beginnen, wo Nietzsche aufgehört hatte⁶¹⁸; wie aber, und in welchem Sinne, wird später geklärt werden.

Heidegger wird das Projekt Nietzsches weiterführen und ebenfalls eine intellektuelle Revolte einleiten, und zwar auf Basis der Begriffe des menschlichen Daseins und des Werdens, die bei ihm mit den Konzepten des Eigentlichen und des Uneigentlichen, mit dem Wahren und Unwahren verbunden sind. Wir werden auch auf die intellektuelle Stile der beiden Denker zu sprechen kommen, deren gemeinsames Ziel es war, dass der Mensch wieder zu sich zurückkehrt.

Der Wendepunkt, den Heidegger anstrebt, geht von jener Frage aus, den er in *Sein und Zeit* direkt anspricht: „Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit geraten, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnete, die Metaphysik wieder zu bejahen“⁶¹⁹. Um welche Frage geht es? „Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden.“⁶²⁰

4.3 *Das neue geistige Projekt bei Heidegger*

4.3.1 *Heideggers Ziele in seinem neuen Projekt*

⁶¹⁸ Vgl. Haitham Sarhan: Martin Heidegger und die Sprache, <http://www.alittihad.ae/details.php?id=18736&y=2008&article=full>

⁶¹⁹ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, S. 2.

⁶²⁰ Ebd., S. 5 .

In seinem existenzialistischen Projekt wollte Heidegger einen neuen und unverfälschten Blick auf die Metaphysik und das menschliche Dasein bieten, weshalb er viele Texte über das Sein, das Denken, das Dasein, die Kunst, die Freiheit und den Tod schrieb.

Heideggers Ziel war aber nicht, diese Bereiche im herkömmlichen Sinne zu studieren, sondern das menschliche

DaSein in seinen Beziehungen zu diesen existenziellen Fragen neu zu denken⁶²¹, und hier beschäftigte ihn insbesondere die Seinsvergessenheit des Daseins. Sein Ziel war also ein Ruf nach dem Sein des Menschen, um ihn von Entfremdung, Verlust und Verdinglichung zu retten⁶²². Darin liegt für ihn die Freiheit des Menschen. »Die Frage geht nicht auf das Seiende und auch nicht auf den Sinn des Seienden«. Und was »Sinn« bedeutet, wird in § 32 erörtert: »Sinn« ist die Frage nach »Sein und Zeit«⁶²³.

Nachdem der Mensch in die Welt der Dinge eingetaucht ist, vergisst er um seine Existenz. Deshalb ist es notwendig, diese Situation zu überwinden. Heideggers Denken wäre eine Rettung des Menschen aus Entfremdung, Verdinglichung⁶²⁴ und Verlust der Seiendheit.

Von hier aus verstehen wir, dass das Denken bei Heidegger eine Einladung und ein Ruf ist, und dass der Mensch in der Lage ist, diese Aufforderung zu vernehmen – und das ist be-

⁶²¹ Vgl. Ismail Mosedk: Ursprung des Kunstwerks im Denken des Heideggers, Zeitschrift für die Araber und das globale Denken, Nr.27-28, Zentrum für die Entwicklungsforschung, Beirut, 2009, S. 4.

⁶²² Vgl. Mujahid Abdul-Moneim Mujahed, a.a.O., S. 51.

⁶²³ Vgl. Martin Heidegger: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 49, Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, S. 55-56.

⁶²⁴ Vgl. Mujahid Abdul-Moneim Mujahed, a.a.O., S. 49.

reits Freiheit. Heidegger konstatiert zudem, dass der Mensch zu viel denkt, in seinem Denken aber nur mit den Dingen und nicht mit dem Sein an sich beschäftigt ist⁶²⁵. Das Denken bei Heidegger ist jedoch auch ein Prozess, der uns zu unserer eigentlichen Existenz kommen lässt⁶²⁶, in dem Sinne, dass das menschliche Dasein zu sich selbst kommen wird, sodass auch seine Beziehung zum Zeug keine der Verdinglichung mehr ist, sondern eine Beziehung mit dem Sein der Dinge sein wird.⁶²⁷ Auf dem Weg dorthin werden wir zwar den Tod, das Nichts und die Sorge finden, aber wir werden zu unserer eigentlichen Existenz zurückkehren.

Mit der Begründung, dass das Sein eines der wichtigsten Themen der Metaphysik⁶²⁸ ist, sah sich Heidegger verpflichtet, dem menschlichen Dasein größere Aufmerksamkeit zu schenken. Aber wie und in welcher Weise fragt er danach? Zunächst war es eben die Frage nach dem Sinn von Sein; sie kommt mit einer sehr leisen Stimme: Es ist der Ruf des Gewissens. „Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.“⁶²⁹

Wie wir wissen, gründete die klassische Metaphysik ihre Themen auf den Ideen des unsterblichen Gottes, des Absoluten und ähnlichen Konzepten. Diese Konzepte jedoch verleiteten dazu, sich nur scheinbar für das Sein⁶³⁰ zu interessieren, während die Betrachtung dennoch auf dem jeweiligen Seienden lag: „Die Metaphysik meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein.“⁶³¹ Es war also das Ziel Heideggers, diese alten Thesen und Reflexionen zu überwinden und zu

⁶²⁵ Vgl. ebd., S. 19.

⁶²⁶ Vgl. ebd., S. 19.

⁶²⁷ Vgl. Ismail Mosedk, „a.a.O., S.16 f.

⁶²⁸ Vgl. Philosophen Fassi: Das Dasein bei Heidegger, <http://el7ad.com/smf/index.php?topic=35015.0>

⁶²⁹ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 275.

⁶³⁰ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 47.

⁶³¹ Vgl. Martin Heidegger: Was ist die Metaphysik?, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, S. 11.

fragen: Wie kommt es überhaupt, dass das Seiende ist oder sich zeigt? Es ist das Sein. „Sein ist nichts Seiendes, sondern das, was alles Seiende erst zeigt.“⁶³² Was aber ist die Wahrheit des Seins? Die Antwort auf diese Frage wird erst später klar werden.

Heidegger lehnt also die klassische Metaphysik ab und sucht nach dem Verborgenen im Bezug zum Sein, um das Seiende zu erhellen, ohne es jedoch an sich zu enthüllen. Denn „das Sein ist für ihn überhaupt nichts Seiendes“⁶³³. Denn „[Es] trägt seinen Sinn in sich selber“.⁶³⁴

So muss das Denken der Wahrheit immer das Verhältnis von Sein und Dasein einbeziehen. Dabei muss gleichzeitig klar sein, dass das Sein bei Heidegger nicht vom Seienden getrennt ist, sondern es eine starke Beziehung zwischen beiden gibt⁶³⁵.

Diese Beziehung ist die Identität oder die ontologische Differenz.⁶³⁶ Das Sein lässt das Seiende erscheinen, ohne selbst in Erscheinung zu treten. Es ist das, was alles Seiende erst zeigt, selbst aber verborgen bleibt. Nur der Mensch ist fähig, das ‚Geheimnis‘ in der Sprache⁶³⁷ durch die Seinsfrage zu lüften. „Sein ist nicht Seiendes, sondern das, was alles Seiende erst zeigt“.⁶³⁸ Und da das Verborgensein ein Charakter des Seins, also »dieses Geheimnis«, ist, wird aus Heideggers Sicht der Mensch, »dieses Seiende«, durch sein Seinsverständnis fähig

⁶³² Vgl. Katharina Kanthack: Das Denken Martin Heideggers, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 1959, S. 20.

⁶³³ Vgl. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 279.

⁶³⁴ Ebd., S. 281.

⁶³⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 154.

⁶³⁶ Vgl. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 280.

⁶³⁷ Vgl. ebd., S. 276.

⁶³⁸ Vgl. Katharina Kanthak: Das Denken Martin Heideggers, a.a.O., S. 20.

sein, die Seinsfrage zu stellen. Denn dieses Seinsverständnis drückt sich in der Sprache⁶³⁹ aus.

Daher sollte man die ontologische Differenz in der klassischen Metaphysik richtig verstehen. Diese redet über das Sein, vermischt aber Sein und Seiendes⁶⁴⁰; letztlich gerät sie in Seinsvergessenheit. Die Ablösung dieser alten Metaphysik ist also der Versuch, zu einem neuen Denken und einem neuen Dasein zu gelangen.

Das intellektuelle Projekt Heideggers basiert auf zwei grundlegenden Schritten: Der erste Schritt ist die Suche nach dem menschlichen Dasein⁶⁴¹, um das primäre Ziel – die Wahrheit des Seins – zu erreichen, mit der Begründung, dass der Mensch eine Offenheit für das Geheimnis ist.⁶⁴² „Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.“⁶⁴³

Der zweite Schritt ist die Zerstörung der klassischen Metaphysik⁶⁴⁴. Das Ende der Metaphysik will aber gleichzeitig Überwindung und Neugründung sein⁶⁴⁵; und da die gesamte Philosophie Heideggers sich um die Seinsfrage dreht, wird seine Aufgabe zunächst darin bestehen, den Sinn des menschlichen Daseins erklären – nicht aber durch einen geistigen Beweis, sondern durch die Offenheit des Seins für das menschliche Dasein⁶⁴⁶.

⁶³⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 165.

⁶⁴⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Was ist die Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, S. 11.

⁶⁴¹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 43.

⁶⁴² Vgl. Françoise Dastor: *Heidegger und die Frage nach der Zeit*, übersetzt von Sami Adham, Institution der Universität für Studium und Publikation, Erste Ausgabe, Beirut, 1993, S. 59.

⁶⁴³ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 13.

⁶⁴⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 43.

⁶⁴⁵ Vgl. Dunja Melcic, a.a.O., S. 3.

⁶⁴⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 65.

4.3.2 Heideggers Haltung gegenüber der klassischen Metaphysik und Nietzsches Stellung in diesem Kontext

In *Sein und Zeit* geht Heidegger davon aus, dass die das Seiende betrachtende klassische Metaphysik sich von Platon bis Nietzsche erstreckt. Da sie sich an „das Seiende als das Seiende“⁶⁴⁷ wendet und „nicht an das Sein als Sein“⁶⁴⁸, verbleibt sie in der Vergangenheit, denn die Seinsfrage basiert auf dem Unverborgenen.⁶⁴⁹ Heideggers neue Form der Seinsfrage will aber eine Metaphysik des Seins durch seine Beziehung mit dem Seienden⁶⁵⁰ konstituieren. Wie aber können wir zum Verborgenen, zum Geheimnis gelangen und etwas darüber aussagen?

Wie wir wissen, können die Seienden eine anfängliche Beziehung mit dem Sein durch ihr Lesen und Verstehen des Seins schaffen, und dieses Verständnis erlaubt den Seienden, die Seinsfrage zu stellen⁶⁵¹, denn der Mensch „versteht, was Sein bedeutet. Dieses Seinsverständnis drückt sich in der Sprache aus, aber auch im alltäglichen Zutunhaben mit den Dingen und im Umgang mit den Mitmenschen.“⁶⁵² Daraus folgt, dass der Mensch im Vergleich zum Rest des Seienden einen ontologischen Vorrang darin hat, die Seinsfrage zu stellen⁶⁵³: Der Mensch ist der Hirte des Seins.⁶⁵⁴ Und wenn wir das Sein des Menschen analysieren können, werden wir zur Wahrheit des Seins gelangen – das ist es, was Heidegger will. „Das Dasein

⁶⁴⁷ Vgl. Martin Heidegger: Was ist die Metaphysik, a.a.O., S. 8.

⁶⁴⁸ Ebd., S. 8.

⁶⁴⁹ Vgl. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 280.

⁶⁵⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi, Encyclopedia of Philosophy, a.a.O., S. 599.

⁶⁵¹ Vgl. ebd., S. 599.

⁶⁵² Vgl. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 276.

⁶⁵³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

⁶⁵⁴ Vgl. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 282.

versteht sich irgendwie in seinem Sein, und dieses Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.“⁶⁵⁵

Auf der anderen Seite spaltet die traditionelle Metaphysik Subjekt und Objekt⁶⁵⁶ voneinander, und so scheint es, als habe das Selbst keine Welt. Vor diesem Hintergrund wird klar, warum Heidegger diese Trennung ablehnt.

Die Frage bleibt aber, wo Nietzsches Platz im Kontext der klassischen Metaphysik ist; denn auch er ist auf Heideggers Liste der Denker der althergebrachten Metaphysik⁶⁵⁷, auch ihm wird von Heidegger Seinsvergessenheit bescheinigt. Aber warum?

Ich kann an dieser Stelle leider nicht Heideggers Kritik⁶⁵⁸ an Nietzsche erläutern; das würde eine umfangreiche und tiefgehende Untersuchung erfordern und den Rahmen eines einzelnen Kapitels einer Dissertation sprengen. Nur so viel: Für Heidegger war Nietzsches Philosophie „wie ein Baum ohne Wurzel“⁶⁵⁹. – Es wird aber auch ohne weitergehende Erörterung deutlich, dass Nietzsche für Heidegger eine große Rolle gespielt hat⁶⁶⁰, und in gewisser Weise setzt er das Projekt und die Hoffnung Nietzsches auf eine freie Philosophie fort.

Jedenfalls lässt Heideggers Arbeit zu Nietzsche sofort erkennen, dass er sich intensiv mit dessen Texten auseinanderge-

⁶⁵⁵ Vgl. Winfried Franzen: Martin Heidegger, Metzler Verlag, Stuttgart, 1976, S. 40.

⁶⁵⁶ Ismail Mosedk: Der Ursprung des Kunstwerkes bei Heidegger, Zeitschrift für die Araber und Globales Denken, The National Centre for Research and Development, Nr. 27 und 28, Beirut, 2009, S. 6.

⁶⁵⁷ Vgl. Walter Biemel, a.a.O., S. 147.

⁶⁵⁸ Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche – Der Wille zur Macht als Kunst, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S. 3.

⁶⁵⁹ Vgl. Martin Heidegger: Nietzsches Metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Band 44, 1986, S. 2.

⁶⁶⁰ Vgl. Manfred Thiel: Martin Heidegger, sein Werk. Aufbau und Durchblick, Elpis Verlag, Heidelberg, 1977, S. 65.

setzt hat; woher also diese Faszination und die Intensität der Analyse? Zunächst scheint die primäre Motivation zu sein, dass Nietzsche eben, wie Heidegger es ausdrückt, den Gipfel der abendländischen Metaphysik und gleichzeitig deren Ende bildet.⁶⁶¹ Warum aber haben Heidegger das Konzept des Todes Gottes und Nietzsches eigene Rebellion gegen die traditionelle Metaphysik nicht überzeugt?

Nietzsche hat, wie wir gesehen haben, festgestellt, dass die Metaphysik auf stabilen und absoluten Werten basiert, und daher hat er begonnen, mit den Symbolen dieser Tradition zu brechen – vor alle, mit dem zentralen Symbol Gott. Und auf seiner Suche nach anderen Werten fand er die Konzepte des Willens zur Macht, des Übermenschen und der Ewigen Wiederkehr. Diese jedoch, so Heidegger, gehören ebenfalls zum Bereich des Seienden⁶⁶², nicht des Seins: „Der Wille zur Macht enthüllt sich als die durch das Wertdenken ausgezeichnete Subjektivität.“⁶⁶³ In diesem Sinne war Nietzsche aus Heideggers Sicht ebenfalls Opfer der Tradition der Seinsvergessenheit⁶⁶⁴. Indem das Zentrum von Nietzsches Philosophie der Mensch blieb, wenn auch in Gestalt des Konzepts des Übermenschen, blieb sie bloße „Metaphysik der Subjektivität“⁶⁶⁵: „In Nietzsches Denken kann jedoch die Frage nach dem Sein selbst auch deshalb nicht erwachen.“⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Vgl. Walter Biemel, a.a.O., S. 150.

⁶⁶² Vgl. Mohammed Andalusi: Nietzsche und Heidegger, <http://www.amouda.com/arabic-nitsche.htm>

⁶⁶³ Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche, Zweiter Band, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 245.

⁶⁶⁴ Vgl. Naima Abdel-Rahman: Das Konzept des Daseins bei Heidegger, <http://matarmatar.net/vb/t20982/>. Vgl. auch Mohammed Andalusi: Nietzsche, <http://www.amouda.com/arabic-nitsche.htm>

⁶⁶⁵ Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche, a.a.O., S. 177.

⁶⁶⁶ Ebd, Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, ohne Seitenangabe.

4.4 Die Seinsfrage

Heidegger wiederholt den Begriff *Sein* fast in jeder Zeile seines Buches⁶⁶⁷ *Sein und Zeit*. Deshalb ist es notwendig, Licht auf dieses Wort zu werfen.

Was ist das Sein? Über welches Sein spricht er? Gehört es zur irdischen oder zur himmlischen Welt? Wie können wir es erkennen? Wie kann man es sich vorstellen? Wie können wir es denken? Diese Fragen stellen sich vor allem angesichts des Umstandes, dass das Sein eben nicht so etwas wie ein Seiendes⁶⁶⁸ ist.

Die Seinsfrage kann im Denken Heideggers nicht von der Frage nach der Wahrheit getrennt⁶⁶⁹ werden. Als »Wahrheit« darf allerdings nicht der klassische Begriff gelten, sondern der aus der griechischen Bedeutung entnommene Begriff des Unverborgenen.⁶⁷⁰ Dieses Sein ist der gemeinsame Name aller Dinge und alles Seienden, und wir nehmen dieses Sein nicht außerhalb dieser Welt wahr.⁶⁷¹ Hier scheint auf den ersten Blick auf, dass das Zentrum dieser Erfahrung nicht das gewöhnliche Man ist, sondern das Seiende, das fähig ist, sich seines Seins bewusst zu werden⁶⁷² und es zu erkennen

Heidegger beginnt schon auf ersten Seiten von *Sein und Zeit* damit, die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen, und er weiß genau, dass dies keine neue Frage ist, weil sich viele Denker in der langen Geschichte der Philosophie mit der Fra-

⁶⁶⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 12.

⁶⁶⁸ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 4.

⁶⁶⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 34.

⁶⁷⁰ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001, S. 167. Vgl. auch Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S.34.

⁶⁷¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophy* a.a.O., S. 599.

⁶⁷² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 50.

ge nach dem Sein beschäftigt haben⁶⁷³; worin aber besteht dann die Notwendigkeit der Erneuerung dieser Fragestellung? Heidegger antwortet mit einem Zitat Platons:

„Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck seiend gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.“⁶⁷⁴

Aus diesem Zitat können wir ersehen, dass Heidegger die Sedimente entfernen möchte, die sich an dieses Konzept haften und es auf diese Weise verborgen haben. Sein Ziel ist demzufolge, alles, was die Seinsfrage vorher eingeschränkt hat, zu zerstören⁶⁷⁵. Wenn Nietzsche also Kritik an der traditionellen Metaphysik und den damit verbundenen absoluten Konzepten geübt hat, weil sie den Menschen von dessen eigener Welt und seinem eigentlichen Selbst weggeführt haben, so kehrt Heidegger zu diesem Punkt zurück⁶⁷⁶, um die Seinsvergessenheit auszutreiben.

Wer aber wird in der Lage sein, die Seinsfrage zu stellen? – Das Sein lässt das Seiende erscheinen, ohne selbst in Erscheinung zu treten⁶⁷⁷; es ist überall, es trägt seinen Sinn in sich selbst, und es hat viele Fälle, so wie auch das Seiende unterschiedliche Muster trägt – wie etwa das Sein der Dinge, das Sein des Werkzeugs und das Sein des menschlichen Seienden⁶⁷⁸, oder wie Heidegger es nannte: des menschlichen Daseins. Und dieses Dasein ist nicht externe Ursache des Seienden oder ein Seiendes unter anderem Seienden, sondern das Sein ist das Sein des Seienden, und es existiert nicht außer-

⁶⁷³ Vgl.ebd., S. 40.

⁶⁷⁴ Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, Vorwort.

⁶⁷⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 40.

⁶⁷⁶ Vgl.ebd., S. 41.

⁶⁷⁷ Vgl. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 280.

⁶⁷⁸ Vgl. Klaus Neugebauer: Wahrsein als Identifizierung, Duncker & Humblot, Berlin, 2010, S. 93. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophy a.a.O., S. 599.

halb von uns, daher formuliert Heidegger schon zu Beginn, dass das Sein das *In-der-Welt-Sein* ist.⁶⁷⁹

Wer oder was ist aber das typisch Seiende, der oder das fähig ist, die Seinsfrage zu stellen? Ich sagte bereits: Wir, das menschlich Seiende; dieses Seiende, das Heidegger das menschliche Dasein nannte⁶⁸⁰, um es von allem anderen Seienden unterscheiden zu können, wie etwa dem Vorhandensein oder dem Zuhandensein (auf die Bedeutung dieser Begriffe komme ich später zurück). „Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.“⁶⁸¹ Das ist folgendermaßen zu verstehen: Die Frage nach dem menschlichen Dasein motiviert die Frage nach dem Sein⁶⁸², denn der Mensch ist das einzige Seiende, das die Frage nach dem Sein stellen kann. Das menschliche Dasein ist das einzige Seiende, das die Möglichkeit dieser Frage enthält⁶⁸³. Denn „[d]as Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.“⁶⁸⁴ Dieses menschliche Dasein befindet sich in seinem Sein und ist fähig, seine Potenziale zu verwirklichen. Gleichzeitig hat es eine Beziehung zum Sein, und diese ist die der Existenz.⁶⁸⁵ „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt. Es ist viel mehr. Das Dasein versteht sich selbst aus seiner Existenz.“ Denn „das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.“⁶⁸⁶ – Wo aber ist hier die Beziehung zur Wahrheit?

⁶⁷⁹ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 52.

⁶⁸⁰ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 41.

⁶⁸¹ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 13.

⁶⁸² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 42.

⁶⁸³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophy* a.a.O., S. 599.

⁶⁸⁴ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 12.

⁶⁸⁵ Ebd., S. 12.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 42.

4.5 Heideggers Schritte in seinem geistigen Projekt

Wir haben bisher erfahren, dass Heidegger sich gezwungen sah, die Seinsfrage gerade in Bezug auf das Dasein zu stellen, da es kein Sein außerhalb von uns gibt, das Sein also immer das Sein des Seienden ist. Daher müssen wir uns vom Seienden zum Sein hin bewegen. Und daher muss Heidegger zuerst das menschliche Dasein analysieren⁶⁸⁷, denn es ist die einzige Brücke⁶⁸⁸, die er hat, um sein Ziel zu erreichen. Diese Analyse wäre aber nicht lediglich so etwas wie eine Vorklärung, sondern ein Offenbaren des menschlichen Daseins auf seine Existenz hin, auf sich selbst und seine Welt. „Das Dasein versteht sich und die Welt, wenn es sich auf bestimmte Handlungsmöglichkeiten hin entworfen hat.“⁶⁸⁹

Der erste Schritt muss dabei sein, die wesentlichen Elemente des Aufbaus des menschlichen Daseins zu ergründen; zudem muss ergründet werden, wie das Dasein mit dem Vorhandenen und dem Zuhandenen in Beziehung tritt⁶⁹⁰. Der zweite Schritt aber ist die Zerstörung der Geschichte der Metaphysik, da diese Tradition das menschliche Dasein nicht aus der Sicht des Seins versteht. Alle metaphysischen Konzepte gehören nur in eine bestimmte Zone des Seins, nicht zum Sein selbst. – Die Seinsfrage geriet in Vergessenheit und die Geschichte der Metaphysik geriet unter die Vorherrschaft des traditionellen Erbes⁶⁹¹ und kapitulierte letztlich gegenüber dieser Dominanz.

Hier ließe sich erwähnen, dass die Treue zur Wahrheit bei Nietzsche durch die Enthüllung der Wurzeln der Dinge er-

⁶⁸⁷ Vgl. Matthias Günther, a.a.O., S. 48.

⁶⁸⁸ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 42.

⁶⁸⁹ Vgl. Byung Chul-Han: Martin Heidegger, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999, S. 18.

⁶⁹⁰ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 44.

⁶⁹¹ Vgl. ebd., S. 46 f.

schienen war. Denn die Ideen und Überzeugungen, an die wir uns als absolute Wahrheiten gewöhnt hatten, ermöglichen in Nietzsches Sicht in der Tat gerade keine Treue zur Wahrheit. Mit anderen Worten: Die Treue zur Wahrheit wird bei Nietzsche durch die Zerstörung der Götzen und Illusionen in jeder Phase des Menschen erreicht. Und dies entspräche dem zweiten Schritt bei Heidegger, jenem Schritt, bei dem es um die Klärung der Seinsfrage und die Entwicklung der Konzepte in ihrem historischen Kontext geht, was beides dazu dient, diese Konzepte nicht mehr für absolute und ewige Wahrheiten zu halten⁶⁹².

Deshalb bedeutet die Zerstörung der Metaphysik bei Heidegger keine negative Sicht auf die Vergangenheit, das Ziel ist vielmehr die Entdeckung der positiven Potenziale und die Entfernung der Sedimente aus dieser Tradition – und dann folgt die Frage, ob diese Tradition die Seinsfrage aus der Perspektive der Zeit gesehen hatte oder nicht⁶⁹³. „Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absicht, ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.“⁶⁹⁴

Heidegger wird dabei einen Ansatz verfolgen, der zu dem Husserls⁶⁹⁵ eine gewisse theoretische Nähe aufweist; Heidegger wird aber keine vollständige phänomenologische Reduktion zum Selbst vollziehen, sondern die Phänomenologie als Methode⁶⁹⁶ verwenden. Er versucht, einen Ansatz für die Offenbarung des Lebens durch das Leben selbst zu finden; und

⁶⁹² Vgl. ebd., S. 2.

⁶⁹³ Vgl. ebd., S. 46.

⁶⁹⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 23.

⁶⁹⁵ Vgl. Julius Kraft: *Von Husserl zu Heidegger*, Frankfurt am Main, 1957, S. 84.

⁶⁹⁶ Vgl. Günter Figal: *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, a.a.O., S. 31. Vgl. auch Dunja Melcic, a.a.O., S. 20.

er entdeckt in den Lehren Husserls⁶⁹⁷ einige der Konzepte, die ihm das Sein durch das menschliche Dasein hindurch verständlich machen, was ihm erlaubt, zum Sein zu kommen, ohne ideologische Wahrnehmungen übernehmen zu müssen.

Mit anderen Worten geht es Heidegger nicht um eine Beziehung des Bewusstseins zur Welt, sondern um eine Verbindung des Daseins mit sich selbst und der Welt. So überträgt er Husserls Projekt aus dem Bereich des Wissens auf das Gebiet des Seins.⁶⁹⁸

Daher geht es Heidegger um eine Hermeneutik der Phänomene: „Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes.“⁶⁹⁹ Also ist die Aufgabe der ontologischen Analyse bei Heidegger die Frage nach dem Sein durch die Analyse aller Fälle des menschlichen Daseins. Denn Heidegger stellt die Seinsfrage in Gestalt einer Analytik des Daseins.⁷⁰⁰ „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen“.⁷⁰¹ In diesem Kontext werden Heideggers Schritte eine neue Sicht auf das menschliche Dasein ermöglichen. „Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben“.⁷⁰² Denn das Denken der Wahrheit des Seins ist ein Denken auf der Grundlage der Beziehung des Seins mit den Seienden.

⁶⁹⁷ Vgl. Tawfiq Saeed: Studien in der Philosophie der phänomenologischen Ästhetik bei Heidegger und Sartre, Institution der Universität für Studium und Publikation, Erste Ausgabe, Beirut, 1992, S. 79. Vgl. auch Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 47.

⁶⁹⁸ Vgl. Tawfiq Saeed: Studien in der Philosophie der phänomenologischen Ästhetik bei Heidegger und Sartre, a.a.O., S. 79. Vgl. auch Mohamed Shawky Alzein: Die Phänomenologie und die Kunst der Interpretation, www.6uwwa.com/vb/showthread.php?t=1795

⁶⁹⁹ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 37.

⁷⁰⁰ Vgl. Matthias Günter, a.a.O., S. 48.

⁷⁰¹ Vgl. Martin Heidegger: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Frankfurt am Main, 1988, S. 15.

⁷⁰² Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 16.

4.6 *Das Dasein*

4.6.1 *Das Dasein als Begriff und Bedeutung*

Nietzsche konnte durch das Konzept der Masken und deren Verbergen von Tatsachen eine neue Sicht auf den Menschen schaffen, und damit die Krise des modernen Menschen konstatieren, sich gleichzeitig aber auf die Wissenschaft seiner Zeit stützen. Denn er sah, dass unsere Unwissenheit unser Wissen unterwandern würde, wenn wir nicht die Wissenschaft in den Dienst der Menschheit stellen⁷⁰³. Und auch Heidegger erkennt eine Krise, wenn auch der Technik, die zu seiner Zeit den Menschen erreichen und von ihm selbst entfremden kann.

Obwohl wir also das Sein nicht erkennen, können wir dennoch zwischen Seienden unterscheiden, und zwar zwischen Seienden, die dazu fähig sind, ihr Selbst zu entwickeln und eine Beziehung zu sich und ihrem Sein aufzubauen⁷⁰⁴, und anderen Seienden, die nicht in der Lage sind, eine solche Verbindung aufzubauen. Das heißt also: Wir erkennen Seiende, bei denen eine Offenheit zu ihrem Sein besteht, und solchen, bei denen diese nicht besteht⁷⁰⁵.

Zwar sind der Stein und der Baum ‚da‘, aber beide sind nicht in der Lage, eine Beziehung zu sich selbst aufzubauen. Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das fähig ist, diese Bezüge herzustellen, mit sich und anderen Menschen und den Dingen, also dem Vorhandenen und dem Zuhandenen, eine Welt aufzubauen⁷⁰⁶. Sie bilden sein Mit-Sein; denn das Dasein existiert gemeinsam mit all den Dingen, Objekten und Menschen.

⁷⁰³ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 10.

⁷⁰⁴ Vgl. George Klaus und Manfred Buhr: Philosophisches Wörterbuch, Band 1, Das europäische Buch, Berlin, 1969, S. 215.

⁷⁰⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 65.

⁷⁰⁶ Vgl. ebd., S. 50.

Der Mensch ist fähig, sein Sein zu verstehen, sein Sein zu lesen durch seine Sprache, nur deshalb ist der Mensch in der Lage, die Seinsfrage zu stellen. Er allein trifft sich mit anderen Menschen und interessiert sich für sie. So wären das Dasein wir, die wir die Seinsfrage stellen können. Und dieses Dasein wird das Sein des Seienden nur in dieser Welt sein⁷⁰⁷. Und da das menschliche Dasein eine Offenheit auf sich, sein Sein und seine Umwelt ist⁷⁰⁸, wird dies bedeuten, dass die Offenheit das menschliche Dasein fähig macht, sich auf sein Sein als ein geworfener Entwurf zu öffnen. Das dient dazu, dass das menschliche Dasein fähig ist, sein Sein zu suchen. Denn das menschliche Dasein ist ein geworfener Entwurf, ohne dass es sich dazu vorher selbst entschieden hat⁷⁰⁹. „Die Geworfenheit ist der Grundcharakter des Daseins, in dem es sich in der Welt befindet.“⁷¹⁰ Und dies begründet ein Zustand des Staunens, wie wir später sehen werden. Das menschliche Dasein wird nach Zuflucht suchen, um diesem Staunen zu entkommen, um es zu vergessen. Und diese Zuflucht findet es, nach Heidegger, im Alltäglichen⁷¹¹. Aber das Wesen des Daseins besteht eigentlich in seiner Offenheit⁷¹² für andere Menschen, sein Sein, seine Möglichkeiten und die Dinge der Welt. Das Dasein ist im Modus der Offenheit für sie, und auch sie im Modus der Offenheit für es.

Das Dasein ist also nicht nur da, sondern es übernimmt die Verantwortung für sein Sein; denn das Dasein ist ein Sein zum Tode⁷¹³, wodurch das menschliche Dasein zur eigentlichen Existenz gelangen kann. Das hat folgenden Sinn: Das Da-

⁷⁰⁷ Vgl. ebd., S. 54.

⁷⁰⁸ Vgl. ebd., S. 59.

⁷⁰⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophy*, a.a.O., S. 602.

⁷¹⁰ Vgl. Klaus Neugebauer, a.a.O., S. 106.

⁷¹¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophy*, a.a.O., S. 603.

⁷¹² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 126.

⁷¹³ Vgl. Heinrich Schmidt: *Philosophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978, S. 265.

sein trägt seine Verantwortung⁷¹⁴ selbst und sein eigenes Sein als Last, es kann nicht vollständig mit dem ‚Man‘, der Alltäglichkeit verschmelzen - und auch nicht mit dem traditionellen und absoluten Denken bzw. dem, was vorherrschend ist. Diese Verantwortung gibt es auch bei Nietzsche, nämlich im Kontext der Verwirklichung des Menschen im Rahmen seiner Möglichkeiten in der irdischen Welt, was dem Menschen durch seinen Willen und seine Ablehnung aller Formen traditioneller und absoluter religiöser oder moralischer Illusionen und Denkenweisen gelingt. Vor diesem Hintergrund können wir den Begriff „Dasein“ in drei Facetten erläutern: Einmal bedeutet Dasein als geworfener Entwurf Faktizität, zum zweiten als Existierendes Möglichkeit und zum Dritten Sein zum Tode.⁷¹⁵ „Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.⁷¹⁶“ So bezieht sich der Begriff des Daseins auf die Fähigkeit des menschlichen Daseins, sein Selbst zu wählen. Und selbst dann, wenn das menschliche Dasein sein Selbst nicht wählen kann, wird dieser Akt eine Art von Wahl darstellen.⁷¹⁷

Denn das menschliche Dasein versteht sich durch seine Existenz und sein Potenzial: Sein oder Nichtsein⁷¹⁸. Daher wird das menschliche Dasein sich für den Stil seiner Existenz entscheiden, ob es seine Existenz gewählt haben wird oder nicht. An dieser Stelle wird deutlich, dass es bei Heidegger eine eigentliche und eine uneigentliche Existenz gibt. Was unterscheidet diese?

⁷¹⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 53.

⁷¹⁵ Das wird später klar werden, denn das Dasein ist in der Zeitlichkeit des Seins zu betrachten. Vgl. Auch Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 77.

⁷¹⁶ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 42.

⁷¹⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 50.

⁷¹⁸ Vgl. ebd., S. 50.

4.6.2 *Das Dasein in der uneigentlichen Existenz mit den Anderen und dem Man*

Sind wir in der Lage unser Selbst durch die Welt zu verstehen, durch diesen Unterschied⁷¹⁹ zwischen uns und ihr? Für Heidegger liegt die Antwort auf diese Frage in jenem Licht, das im Leben der Wiederholung, im Alltäglichen oder in der Umwelt auf das Dasein geworfen wird.

Die Frage, die sich hier anschließt, lautet: Wie wird dieses menschliche Dasein in dieser Welt erscheinen, besonders dann, wenn es in das Netz der Erbschaft traditioneller⁷²⁰ und absoluter Konzepte sowie allem, was herrscht fällt, und darin sogar verschmilzt? Wie sieht das Dasein aus, wenn es unter die Kontrolle dieser Erbschaft fällt, wenn es seine wichtigsten Entscheidungen auf dem Alltäglichen basieren lässt, ohne sich um das Erkennen der Erbschaft im historischen Kontext zu kümmern? Wie wird das menschliche Dasein sein, wenn es alle seine Konzepte den künftigen Generationen als harte Fakten überträgt?

Heidegger glaubt, dass das Dasein seine Existenz verliert, sobald es sein Selbst aufgibt und sich mit dem betriebsamen Alltag allein beschäftigt, da es so nicht aus seiner eigenen Existenz heraus lebt und nicht sein eigenes Potenzial verwirklicht⁷²¹. Es verliert sich also in dieser Situation und verschmilzt mit der Welt, es wird durch das Alltägliche von seiner eigentlichen Existenz abgebracht; es verfällt sozusagen dem vulgären Lebensstil und der uneigentlichen Existenz.

⁷¹⁹ Vgl. ebd., S. 54.

⁷²⁰ Vgl. ebd., S. 45.

⁷²¹ Vgl. ebd., S. 70.

„Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte ‚Welt‘ nannten wir eine ‚Flucht‘ vor ihm selbst.“⁷²²

Dies ist so zu verstehen, dass das Dasein sich in diesem Lebensstil nicht von der Verantwortung für seine eigene Existenz her versteht und so in die Welt des Zeug und der Maschinen fällt, was dazu führt, dass es wie ein Ding unter den unendlich vielen Dingen der Welt sein wird⁷²³. Das Gefährlichste daran ist, dass das Dasein dann ohne seinen Willen ist und jene Dinge sagt und tut, die die Anderen sagen, ohne darüber nachzudenken: „Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit.“⁷²⁴

Das Dasein ist in dieser Situation von seinem eigenen Potenzial getrennt und in allem mit den Anderen und deren Willen verbunden; seine Existenz ist daher in den gefährlichen Händen der Anderen, weil es sich nicht als seine eigene eigentliche Existenz fühlt – und wird so zum bloßen Werkzeug in den Händen der Anderen⁷²⁵.

Indem die Anderen die Quelle seines Denkens und der Ursprung seiner Werte werden – „Das Man ist überall dabei“⁷²⁶ –, wird im Dasein jede Exzellenz und jede Überlegenheit leise zerbrechen. Alle Unterschiede zwischen ihm und den Anderen werden eliminiert und die Authentizität des menschlichen Daseins wird beseitigt werden⁷²⁷. Daher ist das Dasein nicht mehr fähig, die Verantwortung für sich und die Unabhängigkeit in Entscheidungsprozessen zu wahren. Es wird auf diese Weise unfähig, es selbst zu sein – das „Man als Flucht

⁷²² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 185.

⁷²³ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 71.

⁷²⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 128.

⁷²⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 70.

⁷²⁶ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 127.

⁷²⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophy*, a.a.O., S. 603.

des Daseins vor seinem eigenen Seinkönnen“.⁷²⁸ Denn das Man trägt die Last unserer Existenz anstatt wir selbst. In dieser Situation gibt es eine seltsame Art der Verhüllung⁷²⁹, da die Kontrolle des Man fähig ist, die Kreativität und die herausragenden Leistungen des Daseins zu verstecken. Das Man wird die ganze Gesellschaft und gleichzeitig niemand. „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.“⁷³⁰ Laut Heidegger formuliert die Kontrolle des Man sogar das Selbstverständnis und das Verständnis der Welt neu; so verliert das Dasein seine ganze Welt und wird daher zu einem bloßen Ding⁷³¹.

4.7 Merkmale des Verfalls des Daseins Wie reflektiert das Dasein diese Kontrolle durch das Man? Oder wie lebt das Dasein in der uneigentlichen Existenz? Was kristallisiert sich im Dasein heraus? Heidegger arbeitet drei Formen des Verfalls des Daseins heraus:

4.7.1 Das Gerede

„Das Geredete als solches zieht weite Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. Die Sache ist so, weil man es sagt.“⁷³² Das Dasein erzeugt im Fall der uneigentlichen Existenz Klatsch, also uneigentliche Rede, denn es verliert sich an das Man.⁷³³ Das bedeutet, dass der Mensch von öffentlichen Gerüchten abhängt⁷³⁴ und sich von wissenschaftlichen Erkenntnissen entfernt. So werden Logik und Objektivität an Geltung verlieren, da es nur das Leben der Vulgarität gibt⁷³⁵. „Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen, ohne vorgängige

⁷²⁸ Vgl. Manfred Thiel, a.a.O., S. 166.

⁷²⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 70.

⁷³⁰ Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, S. 128.

⁷³¹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 70.

⁷³² Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, S. 168.

⁷³³ Vgl. Matthias Günther, a.a.O., S. 32.

⁷³⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophy, a.a.O., S. 604.

Vgl. Auch Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 80.

⁷³⁵ Vgl. ebd., S. 80 f.

Zueignung der Sache.“⁷³⁶ Damit ist auch gemeint, dass dem Dasein jede Verbindung zu seiner eigentlichen Existenz abgeschnitten ist, weil das Gerede zum Maß für das Wissen der Menschen wird.

Natürlich ist das Gerede kein Begriff, der lediglich auf das Sprechen bezogen wäre, er betrifft auch das Schreiben und somit auch das Lesen⁷³⁷; denn wenn man durch das Maß der Anderen liest oder schreibt, bleibt man in der uneigentlichen Existenz. „Das Gerede regiert auch die Wege der Neugier, es sagt, was man gelesen und gesehen haben muss.“⁷³⁸ Diese Form der Alltäglichkeit führt uns zum zweiten Schritt.

4.7.2 *Die Neugier*

Das Dasein will in der Neugier Wissen um die Dinge erlangen; das angestrebte Wissen ist dabei aber sehr oberflächlich, denn die Neugier untersucht nicht die Tiefe der Phänomene, sondern ist zufrieden mit dem oberflächlichen Wissen⁷³⁹. „Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein“.⁷⁴⁰ So versteckt also die Neugier die grundlegende Natur des Menschen, weil das Dasein keine Lust hat, seine Existenz zu verstehen. Die Neugier bringt somit die schlimmste Täuschung für das Dasein⁷⁴¹, denn das Dasein glaubt daran, dass es in der eigentlichen Existenz lebt. Dies führt uns zur dritten Stufe.

⁷³⁶ Vgl. Martin Heidegger, a.a.O., S. 169.

⁷³⁷ Vgl. Günter Figal, a.a.O., S. 177.

⁷³⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, S. 173.

⁷³⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 81. Vgl. Auch Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophy*, a.a.O., S. 604.

⁷⁴⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 172.

⁷⁴¹ Vgl. Mohammed Mustaqiem: *Das Dasein bei Heidegger*, <http://www.philomaghreb.com/bb/viewtopic.php?t=1531>

4.7.3 Die Zweideutigkeit

In der Zweideutigkeit verliert das menschliche Dasein seine Fähigkeit, es selbst zu sein, weil es den Anderen folgt. Das Dasein ist in diesem Modus weit weg von jeglichem Versuch, nach dem Sinn des Daseins zu suchen⁷⁴².

„Zweideutig ist das Dasein immer ‚da‘, das heißt in *der* öffentlichen Erschlossenheit des Miteinanderseins, wo das lauteste Gerede und die finstigste Neugier den ‚Betrieb‘ im Gang halten, da, wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht“.⁷⁴³

Daher wird das Dasein dem Alltag frönen und seine Knechtschaft des Alltags nicht verlassen⁷⁴⁴. So kann es aufgrund der Abhängigkeit von den Anderen in diesem Modus also nicht um sein Selbst und seine Existenz wissen. Die Welt wird zu einem Zerrbild⁷⁴⁵: „Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht“⁷⁴⁶, und die Angst des Daseins vor dem Verstehen seines Selbst und seines Seins bringt es dazu, eine neue Atmosphäre der Beruhigung⁷⁴⁷ zu schaffen: Eine Ruhe, ausgelöst durch das Vertrauen auf Meinungen und Überzeugungen, und durch das Untertauchen im Man. Daher fühlt das Dasein die Entfremdung und den Verlust seines Selbst und lebt im Zustand des Zerfalls, der Störung und der Unsicherheit, da es nicht sein Selbst repräsentiert, sondern das tägliche Leben der anderen Menschen bestellt und den Anderen in allem folgt, in Gedanken und Handeln und Lebensweise⁷⁴⁸. Es hat sein Selbst und seine Existenz verloren. Anstatt dass die Anderen ein Teil meines Interesses geworden sind, sind sie wie eine andere

⁷⁴² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 80.

⁷⁴³ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, S. 174.

⁷⁴⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 81.

⁷⁴⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophy*, a.a.O., S. 603.

⁷⁴⁶ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, ebd., S. 173.

⁷⁴⁷ Vgl. Matthias Günther, a.a.O., S. 33.

⁷⁴⁸ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 82.

Version von mir geworden⁷⁴⁹: Wir sind alle gleich – alter ego: „anderes Ich“.

Das Dasein versucht also, der überraschenden Welt zu entfliehen, um zum Alltag zu gelangen, in dem das Traditionelle und Gemeinsame herrscht. Sollte das Dasein also von den Anderen getrennt sein, um seine eigentliche Existenz zu leben? Kann es wirklich vom Man getrennt sein? Ist die Uneigentlichkeit absolut negativ? Wie wird das Dasein die uneigentliche Existenz überwinden, um sein Selbst und seine eigentliche Existenz zu erreichen? Die Antwort auf diese Frage wird zur eigentlichen Existenz führen. Aber was bedeutet das?

4.8 Das Dasein in der eigentlichen Existenz mit sich selbst und den Anderen

Das Dasein ist immer außerhalb seines Selbst und mit den anderen Seienden – in der Welt –, und es ist in der Lage, über sich hinaus zu gehen ⁷⁵⁰ Gleichzeitig ist es innerhalb seines Selbst als Dasein in der Welt. Diese Welt ist dort, wo das Dasein da ist. Und wenn das Dasein sich mit anderen Seienden trifft, öffnet sich die Welt, denn die Welt ist das Offene des Seienden⁷⁵¹, und diese Offenheit zeigt den universellen Charakter des Daseins.⁷⁵² Heidegger sagt damit auch, dass die Welt des Daseins eine Welt der Weltlichkeit ist.⁷⁵³ Und diese Welt ist die nächstgelegene Welt des Daseins⁷⁵⁴, und diese Welt macht es den Seienden möglich, zu sein, und sie lässt Erscheinungsformen des Seienden zu. Die Welt ist nicht ein

⁷⁴⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 603.

⁷⁵⁰ Abdel Rahman Badawi, Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 600.

⁷⁵¹ Vgl. Walter Biemel, a.a.O., S. 164.

⁷⁵² Vgl. Günter Figal, a.a.O., S. 78.

⁷⁵³ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 65.

⁷⁵⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 59.

Seiendes unter anderen Seienden und nicht ein Ding von Dingen, sondern sie ist am Horizont der Dinge⁷⁵⁵. Die Welt dient dem Dasein dazu, seine Möglichkeiten zu erreichen. Diese Möglichkeiten stehen auf der einen Seite, auf der anderen Seite allerdings steht das Verfallen des menschlichen Daseins, insofern es in die Welt geworfen ist. Und damit Heidegger das Eintauchen des Daseins in der Welt aufweisen kann, und auch um aufzuweisen, dass das Dasein immer außerhalb der anderen Seienden der Welt und doch zugleich als Existenz innerhalb der Welt existiert⁷⁵⁶, arbeitet er eine neue Erfahrung heraus: den Umgang mit dem Werkzeug als Zuhandensein.

4.8.1 *Das Sein des Zeugs*

Das Ziel Heideggers bei der Analyse des Werkzeugs besteht nicht darin, uns zu beraten, wie man mit dem Zeug umzugehen hat. Er zielt auch nicht auf die Beseitigung der Entfremdung des Menschen durch den Umgang mit Maschinen⁷⁵⁷. Vielmehr möchte er zeigen, dass das Zeug ein Sein hat und dieses sich nicht etwa in der Verwendung auflöst oder erschöpft. Das Sein des Zeugs zeigt sich vornehmlich durch mein Vertrauen⁷⁵⁸ darauf, dass es gut funktioniert. Das Problem ist, so Heidegger, dass dieses Vertrauen in das Zeug durch die Technik in eine vulgäre Verwendung⁷⁵⁹ verkehrt wurde.

Heidegger ist nicht gegen die Technik.⁷⁶⁰ Sein Problem ist nur, dass wir durch die Verwendung von Werkzeug mit dem

⁷⁵⁵ Abdel Rahman Badawi, *Encyclopedia of Philosophie*, a.a.O., S. 601.

⁷⁵⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 57 f.

⁷⁵⁷ Vgl. ebd., S. 60.

⁷⁵⁸ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 14.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd., S. 15.

⁷⁶⁰ Vgl. Winfried Franzen, a.a.O., S. 65.

Zeug verfahren, als sei es je ein bloß weltloses Objekt. Er betont aber, dass das Zeug immer in einem Verweisungszusammenhang steht⁷⁶¹; und damit ich das Werkzeug an sich erkennen kann, muss ich die alltägliche, vulgäre Verwendung damit beenden. Dies geschieht aber meist nur dann, wenn etwa die Maschine kaputt geht⁷⁶². Aber selbst dann, wenn dies der Fall ist, verbleiben wir in diesem Modus, wir wollen lediglich die Fehler des Werkzeugs beseitigen und sehen nicht das Zeug selbst.

So werden wir uns also mit dem Sein des Zeugs nicht in der eigentlichen Existenz befinden, weil wir die Welt nur als Verweisungszusammenhang reflektieren können. Wir könnten aber durch das Verständnis des Seins des Werkzeugs die Welt verstehen, weil das Werkzeug als ein Seiendes zur Welt gehört⁷⁶³ – und somit Zuhandenes⁷⁶⁴ ist und nicht Vorhandenes.

Die klassische Metaphysik geht dagegen davon aus⁷⁶⁵, dass wir dem je Seienden begegnen können. Dieses Seiende wäre das Vorhandensein. Heidegger spricht aber von den Dingen, wie wir sie in der Welt, als Teil der Welt, antreffen. Diese nennt er eben das Zuhandene. Dieses Zuhandensein benutzen wir, um die Aufgaben des Alltags zu meistern. Denn das Sein des Zeugs manifestiert sich durch die Verwendung der Dinge, und es existiert nicht unabhängig von Anderen, sondern bezieht sich immer auf anderes Zeug⁷⁶⁶.

Um ein Beispiel zu geben: Meine Verbindung meines Schlüssels basiert nicht auf dem Material und den wesentlichen

⁷⁶¹ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 16.

⁷⁶² Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 17 f.

⁷⁶³ Vgl. ebd., S. 16 f.

⁷⁶⁴ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 18.

⁷⁶⁵ Vgl. ebd., S. 12-18.

⁷⁶⁶ Vgl. ebd., S. 16 f.

Merkmale des Schlüssels, sondern darauf, dass ich mit ihm meine Türe öffnen kann, direkt, ohne zu denken und ohne Aufmerksamkeit darauf zu verschwenden⁷⁶⁷. „Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung.“⁷⁶⁸

Wir sehen in dieser konkreten Erfahrung also, dass das Zeug für uns in zweierlei Hinsicht existiert: Das Zeug wird gleichzeitig von Anderen mitbenutzt, es existiert in der Welt in einem Verweisungszusammenhang⁷⁶⁹. Heidegger beschäftigt sich also nur mit dem Objekt im Horizont der Erfahrung⁷⁷⁰ mit diesem. Denn die Anwesenheit des Objekts bedeutet für uns, es zu benutzen und zu verwenden, es steht immer in einem Verweisungszusammenhang.

Heidegger schreibt:

„Die Verweisung selbst kann daher, soll sie ontologisch das Fundament für Zeichen sein, nicht selbst als Zeichen begriffen werden. Verweisung ist nicht die ontische Bestimmtheit eines Zuhandenen, wo sie doch Zuhandenheit selbst konstituiert.“⁷⁷¹

Mit anderen Worten: Alles, womit der Mensch in seinem täglichen Verhalten verbunden ist, erscheint in einem bestimmten Verweisungszusammenhang. Folglich richtet sich unser gewöhnliches Interesse nicht auf das Zeug selbst, sondern auf seine Benutzung⁷⁷².

Damit ist gemeint, dass das Zeug durch seinen Zusammenhang nicht direkt interessant für uns ist, sondern nur in einer Art Bewegung, die ›hinter‹ die Benutzung des Zeugs zielt⁷⁷³.

⁷⁶⁷ Vgl. ebd., S. 13.

⁷⁶⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 83. Vgl. Auch Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 60 f.

⁷⁶⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 62.

⁷⁷⁰ Vgl. Günter Figal, a.a.O., S. 80.

⁷⁷¹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 83.

⁷⁷² Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 17.

⁷⁷³ Vgl. ebd., S. 17.

So ist der Zeugzusammenhang eine der wichtigsten Eigenschaften des Zeugs und dessen Verwendung durch uns. Ein Beispiel: Die Ampel⁷⁷⁴ bedeutet eben den Zusammenhang von Fußgänger, Autofahrer und Verkehrspolizei.

Ich will mit alledem sagen, dass uns durch die tägliche Interaktion mit dem Zeug die Welt im Rahmen unserer Benutzung der Dinge als Verweisungsganzes bekannt wird. Wir beschäftigen uns mit den Dingen, die zu anderen Dingen führen, weil es zwischen der Welt und dem Dasein eine Beziehung gibt; der Verweisungszusammenhang verbindet das Potenzial des Daseins mit der Welt⁷⁷⁵, denn die Welt ist ein Bereich des Potenziellen für das Dasein. Wir bewegen uns also im Rahmen unserer Aufgaben in der Welt durch unser tägliches Leben, indem wir das Zeug benutzen⁷⁷⁶.

4.8.2 *Das Sein und die Kunst*

Wir wissen nun, dass das Zeug ein Sein hat, und dass dieses sich nicht einfach abnutzt, denn das Sein des Zeugs erscheint gerade durch das Vertrauen auf das Funktionieren des Zeugs⁷⁷⁷. Allerdings besteht die Gefahr, dass wir durch einen vulgären⁷⁷⁸ Gebrauch den Bezug auf das Zeug verlieren. Wie aber wird das Sein durch die Kunst erscheinen? Ist die Kunst in der Lage, dieses Sein zu entdecken? Kann ich in der Kunst das Werkzeug isolieren, damit ich das Sein des Kunstwerks erkennen kann?

⁷⁷⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 63.

⁷⁷⁵ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 18 f.

⁷⁷⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, ebd., S. 65 f.

⁷⁷⁷ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 14.

⁷⁷⁸ Vgl. ebd., S. 15.

Ich würde sagen, Heidegger stellt die Frage der Kunst auf eine neue Basis, weit entfernt von den traditionellen Vorstellungen der Philosophie der Kunst, die das Selbst oder den Menschen als Grundlage für das Verständnis von Kunstwerken nahmen.⁷⁷⁹ Wenn man von diesem traditionellen Ansatz ausgeht, bedeutet dies, dass das Kunstwerk nur ein Objekt ist, weshalb der Umgang damit nicht eigentlich sein kann. So wäre das Kunstwerk aus seiner Welt genommen⁷⁸⁰.

Bei Heidegger aber ist das Kunstwerk kein Objekt. Der Umgang mit der Kunst kann insofern eigentlich sein, als das Kunstwerk sich selbst enthalten und gleichzeitig zuhanden sein kann⁷⁸¹. Bei Heidegger hat das Kunstwerk das Potenzial, das Sein des Zeugs, so wie es ist, ohne Masken, zur Erscheinung zu bringen, denn wie wir gesehen haben, wird das Zeug im täglichen Leben durch sein Eingebundensein in einen Verweisungszusammenhang tendenziell ausgeblendet. Es ist an dieser Stelle wichtig anzumerken, dass es nicht darum geht, das Sein des Zeugs irgendwie zu isolieren; vielmehr geht es um das Erscheinen der Welt des Zeugs durch das Kunstwerk.⁷⁸² Das Kunstwerk macht uns fähig, diese Welt zu sehen. Nehmen wir zum Beispiel das Tempel als ein Kunstwerk⁷⁸³: In diesem Kunstwerk wird die Erde nicht nur als ein Stein gezeigt, sondern gewissermaßen die Natur als eine Heimat,⁷⁸⁴ als ein Bereich mit Wurzeln, denn die Erde zeigt hier das Potenzial der historischen menschlichen Existenz. Und daher ist das Kunstwerk dazu in der Lage, nicht nur die Welt des Tempels zu erschließen, sondern es eröffnet uns

⁷⁷⁹ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 30.

⁷⁸⁰ Vgl. ebd., S. 17.

⁷⁸¹ Vgl. ebd., S. 8.

⁷⁸² Vgl. ebd., S. 17.

⁷⁸³ Vgl. ebd., S. 28.

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., S. 28.

auch die Erde des Tempels⁷⁸⁵, denn die Erde zeigt das Potenzial des Menschen.

So ist das Kunstwerk fähig, die Welt als Unverborgenes und die Erde als Symbol des Bergens zur Erscheinung zu bringen. Von hier aus wird die Beziehung zwischen Welt und Erde deutlich, die eine Beziehung des Streits, der Spannung ist⁷⁸⁶, weil die Bewegung des einen Pols der Beziehung in Gegenrichtung zum anderen Pol verläuft. Die Erde ist ein Bergen und die Welt ist ein Entbergen. Zwar sind die Erde und die Welt unterschiedlich, aber sie sind verbunden⁷⁸⁷. Denn die Welt wird nicht ohne die Erde existieren, und die Erde kann nicht ohne die Welt sein. So betrachtet, wäre das Kunstwerk ein Konflikt, ein Streit⁷⁸⁸ zwischen der Welt als Unverborgenem und der Erde als Symbol des Bergens, und durch diesen Streit von Welt und Erde ereignet sich die Wahrheit.⁷⁸⁹ So ist die Wahrheit weder als absolute Unverborgenheit noch als absolutes Bergen zu begreifen. Die Wahrheit ist also dieser eigentliche Streit zwischen Unverborgenem und Bergen. Diese Wahrheit ist wie eine Spalte oder ein Riss⁷⁹⁰.

Ich würde sagen: Mit Heidegger wurde die Kunst zu einer Form der Wahrheit in einer Zeit der Kontrolle des menschlichen Lebens durch Wissenschaft und Technik, eine Kontrolle, die nicht nur Kultur und Zivilisation⁷⁹¹ betrifft, sondern alle Bereiche des menschlichen Lebens. Das Wahrheitspotenzial der Kunst ist besonders deshalb wichtig, weil der Mensch durch das Eintauchen in die Dinge ihre Quelle, das heißt: ihr

⁷⁸⁵ Vgl. ebd., S. 29.

⁷⁸⁶ Vgl. ebd., S. 29.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., S. 29.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd., S. 29.

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., S. 30.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd., S. 30.

⁷⁹¹ Vgl. ebd., S. 36.

Sein, vergessen hat. „Wahrheit und Kunst sind gleich notwendig für die Realität.“⁷⁹²

Kehren wir an dieser Stelle zu Nietzsche zurück, so zeigt sich, dass die Kunst bei ihm eine Form des Schaffens und der Kreativität war⁷⁹³. Sie war der Beweis des Lebens, während die traditionelle Metaphysik auf der Verneinung des Lebens basierte. Die Kunst war bei Nietzsche Tanz, Spaß und Lachen, sie ermöglichte es dem Leben, zu sein. Im Vergleich zu Heidegger stellt sich heraus, dass Nietzsche die Kreativität der Kunst nicht dem Künstler zusprach, sondern dem Leben selbst⁷⁹⁴; denn die Kunst, die auf dem Willen zur Macht basiert, ist der Geist der Tragödie. Und die Tragödie ist die Vertiefung der Widersprüche des Lebens und Bestätigung des Schreckens des Daseins.

Die Kunst war bei Nietzsche ein Konflikt zwischen Dionysos und Apoll.⁷⁹⁵ Der Unterschied zwischen Heidegger und Nietzsche besteht nun darin, dass für Nietzsche die Kunst die Wahrheit des Seins spiegelt, für Heidegger sich aber das Sein im Kunstwerk eröffnet. Man kann also sagen, dass sich beide für die Kunst interessieren, um an ihr und durch sie das Sein zu verstehen. „Bei Heidegger und Nietzsche kann die ursprüngliche Wahrheit einzig und allein durch die Philosophie und die Kunst bewahrt werden.“⁷⁹⁶ Und beide verbanden Kunst und Philosophie miteinander, denn „die Wissenschaft ist nicht in der Lage, sich vor diese ursprüngliche Wahrheit

⁷⁹² Vgl. Martin Heidegger: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, a.a.O., S. 270.

⁷⁹³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 15.

⁷⁹⁴ Vgl. ebd., S. 15.

⁷⁹⁵ Vgl. Walter Biemel, S. 19-20.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd., S. 165.

zu bringen, Philosophie und Kunst sind allein befähigt, diese Offenbarung des Seins zu betrachten.“⁷⁹⁷

So wurde also der Unterschied zwischen dem Sein des Zeugs und dem Sein durch die Kunst deutlich. Und so war die Kunst bei Heidegger der Versuch einer Antwort auf die Seinsfrage⁷⁹⁸. Aber die Welt enthält nicht nur Werkzeuge, sondern auch andere Seiende, die mir ähnlich sind, und sie sind in der Welt. Die Werkzeuge aber dienen mir, und die Anderen leben mit mir in der Welt als Mitumwelt⁷⁹⁹.

4.8.3 Das menschliche Dasein im Bezug auf das Mitdasein

Von hier aus kommen wir zu dem Umstand, dass die Welt des Daseins eine gemeinsame Welt, Mitumwelt ist. Denn das Dasein lebt mit den Anderen in einer gemeinsamen Welt. Und das Sein ist Mitsein. Das Sein des Daseins ist Mitdasein,⁸⁰⁰ weil ich nicht absolut ohne die Anderen leben kann. Das Merkmal des Daseins ist also seine Offenheit für sich selbst, seine Umwelt, sein Sein, die anderen Seienden, die Dinge der Welt. Und schließlich ist das Dasein auch In-der-Welt-Sein.⁸⁰¹

Das Problem ist aber, dass das Dasein in der Welt sich für die Dinge der Welt interessiert, und zwar in dem Maße, wie es seinen grundlegenden Unterschied zwischen sich und den Dingen vergessen hat⁸⁰². Daher lässt sich sagen, dass das Dasein seine uneigentliche Existenz nicht selbst wählt, vielmehr ist es, wie wir gesehen haben, durch die tägliche Arbeit von Anfang an in die uneigentliche Existenz eingetaucht⁸⁰³. Ich

⁷⁹⁷ Vgl. ebd., S. 166.

⁷⁹⁸ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 4.

⁷⁹⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 601.

⁸⁰⁰ Vgl. Günter Figal, a.a.O., S. 133. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 601.

⁸⁰¹ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 52.

⁸⁰² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S.109.

⁸⁰³Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 603.

bin in dieser alltäglichen Arbeit nicht bewusst mein Selbst, bin mir nicht bewusst des Unterschieds zwischen dem Ich und den Dingen, die ich benutze⁸⁰⁴. Das tägliche Interesse an den Dingen kann ich aber nicht vermeiden; es ist die Ursache der Flucht des Daseins vor sich selbst und sein Verlust an das Man. All dies führt zu einem Verfall.

Und doch dürfen wir die uneigentliche Existenz nicht als negativen Fall verstehen oder darauf zielen, diese Existenzweise einfach zu beenden oder sie sogar moralisch verurteilen⁸⁰⁵. Vielmehr müssen wir die uneigentliche Existenz als eine eigentliche Dimension unter den Dimensionen des Daseins begreifen⁸⁰⁶. Wir können uns nicht ohne Weiteres zur eigentlichen Existenz erheben; das Dasein muss zuerst durch diese Dimension hindurch gehen, um zur eigentlichen Existenz gelangen zu können⁸⁰⁷. „Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so“.⁸⁰⁸ So wird der Verfall des Daseins nicht absolut negativ sein, es ist viel eher ein wichtiger Schritt für das Dasein, um sich seines Seins bewusst zu werden.

Hier stellt sich die Frage, ob der Verfall eine notwendige Phase ist, damit das Dasein seine Möglichkeiten erreichen kann⁸⁰⁹, oder ob man davor fliehen kann. Mit anderen Worten: Muss das Dasein alle Folgen dieses Verfalls ertragen? Kann ich mein Selbst trotz des Mitseins mit den Anderen bestätigen ohne die sonstigen Merkmale des Verfalls?

Das Dasein kann nicht ganz von der uneigentlichen Existenz getrennt werden, denn es gibt, so haben wir gesehen, eine Verbindung zwischen dem Individuum und den Anderen. Da-

⁸⁰⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 44.

⁸⁰⁵ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 19.

⁸⁰⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 603.

⁸⁰⁷ Vgl. ebd., S. 605.

⁸⁰⁸ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 129.

⁸⁰⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 607.

bei ist aber ein unermüdeliches Selbstbewusstsein sowie die Wachsamkeit vor dem Ertrinken im Man und den Dingen wichtig, ein Ertrinken, das zu einem Verlust des menschlichen Daseins führen würde. Denn die Sorge im Alltag⁸¹⁰ versteckt unsere grundlegende existenzielle Sorge, daher vergessen wir unser Sein. Aus diesem Grund muss das Dasein immer seiner selbst bewusst⁸¹¹ bleiben, wenn es in den Alltag eintaucht.

Das Mitdasein hat nun aber zwei Aspekte: Einen negativen und einen positiven, und diese sind zwei Seiten derselben Medaille, und das menschliche Dasein kann zwischen diesen seinen Lebensmodus wählen. Das Dasein bewegt sich zwischen diesen zwei verschiedenen Existenzen, der eigentlichen und der uneigentlichen, aber es kann durch seine Freiheit⁸¹² zwischen beiden wählen, entweder es wählt sein Selbst und damit sein Sein – oder es fällt zur Welt des Man und der Dinge⁸¹³ zurück. „Das Dasein in der Wahrheit bedeutet also zugleich, dass es in der Unwahrheit ist.“⁸¹⁴ Mit anderen Worten: das menschliche Dasein existiert von Anfang an in der uneigentlichen Existenz, weil das menschliche Dasein diese uneigentliche Existenz nicht wählt, sondern es wird von Anfang an darin versenkt sein. Aber wie ich bereits sagte, ist diese uneigentliche Existenz nicht absolut negativ, sondern sie ist eine gewissermaßen berechtigte Dimension des Daseins. Deshalb wird das menschliche Dasein nach anderen Möglichkeiten seiner Freiheit suchen und diese wählen, damit es nicht vollständig in der uneigentlichen Existenz verbleibt.

⁸¹⁰ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 18. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 603.

⁸¹¹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 13.

⁸¹² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 600.

⁸¹³ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, ebd., S. 50.

⁸¹⁴ Vgl. Klaus Neugebauer, a.a.O., S. 110.

Wenn das menschliche Dasein also zu einer eigentlichen Existenz finden will, muss es eine Distanz zwischen sich und den Anderen aufbauen, um sich durch diese Distanz seines eigentlichen Seins bewusst zu werden und zu bleiben⁸¹⁵. Der Mensch findet also zu seiner Eigentlichkeit, wenn er sich selbst und seiner Welt gegenüber offen ist, und wenn er weiß, dass die Verwirklichung seines Potenzials besser ist als das Verbleiben und Untergehen im Alltag⁸¹⁶. Dieses Selbstbewusstsein befindet sich in einer Art Isolation, denn wenn das Dasein seiner Entfremdung im Alltag bewusst wird, so erkennt es auch die Gefahr, in der es in der Uneigentlichkeit schwebt.

Dieses Selbstbewusstsein und die Angst vor einem Verlust des Selbst an das Man wird das Dasein also in eine Isolation führen, das heißt in einen Rückzug von der Gesellschaft, um von ihr und ihren Auswirkungen⁸¹⁷ frei zu sein und seine Position unabhängig überdenken zu können. Diese Isolation ist eine vorübergehende Phase, um das Sein des Daseins vor der Entfremdung zu retten. Die Isolation⁸¹⁸ bietet eine Klarheit des Geistes, mittels derer wir alles überdenken können. Zum Beispiel: Wer bin ich? Was ist meine wahre Persönlichkeit? Entsprechen meine Entscheidungen und Überzeugungen meinen eigenen Wünschen, oder sind meine Ansichten von den Anderen auferlegt und akzeptiere ich deren Überzeugungen, ohne sie zu überdenken?

Also bedeutet diese Isolation vor allem ein Ende des Geredes und einen Neuanfang für die Wiederherstellung des Selbst. Deshalb wird diese Isolation nicht allzu lange dauern, denn

⁸¹⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 55 f.

⁸¹⁶ Vgl. ebd., S. 53.

⁸¹⁷ Vgl. Ibrahim Al-saidi: Das Dasein in der eigentlichen und uneigentlichen Existenz im Heideggers Denken, <http://anthro.ahlamontada.net/t1315-topic>

⁸¹⁸ Vgl. ebd.

das menschliche Dasein wird zu den Anderen zurückkehren.⁸¹⁹ Dieses Dasein wird aber jetzt eine neue Form angenommen haben, in dem Sinne, dass es sich selbst verwirklichen wird und sein Bewusstsein gewahrt ist, nicht erneut einer uneigentlichen Existenz zu verfallen. Und wenn das Dasein doch wieder dem Uneigentlichen verfallen sollte, so wird es versuchen, wieder zu seinem Sein und Bewusstsein zurückzukehren⁸²⁰. Und so geht das Dasein aus der uneigentlichen Existenz zur eigentlichen über, vermittelt einer Transzendenz⁸²¹, durch die das Dasein sein Sein verstehen wird, trotz dem, was in der Welt erscheint. Und mit diesem Verständnis wird es in Distanz treten zum Alltag und zum Man.

Wie wir gesehen haben, entspricht dies ziemlich genau dem Konzept der vorübergehenden sozialen Isolation des Menschen, wie Nietzsche sie formuliert hatte, eine Isolation, in der der Mensch seine Kräfte sammeln kann, um zu sich zurückzukehren.

Es war Nietzsches Traum, dass der Mensch eins mit sich selbst wird, und Heidegger fügt dem im Grunde die Suche nach dem wahren Selbst⁸²², dem eigentlichen Dasein, hinzu, gleichsam der Zustand, in dem der Übermensch fähig ist, seinem Willen Schaffenskraft zu geben. Nietzsche zufolge ist dies dann möglich, wenn der Mensch die Belastungen des Lebens nicht mehr im Namen eines absoluten Wertes leugnet. Wenn der Mensch in Nietzsches Konzept sich an den Tod Gottes und den Nihilismus gewöhnt, wird er nicht mehr alles als absolute Wahrheit akzeptieren, sondern sich selbst befragen und daher entdecken. Er wird nicht mehr ohne Nachdenken

⁸¹⁹ Vgl. Matthias Günther, a.a.O., S. 21.

⁸²⁰ Vgl. Ibrahim Al-saidi: Das Dasein in der eigentlichen und uneigentlichen Existenz im Heideggers Denken, ebd.

⁸²¹ Vgl. Walter Biemel, a.a.O., S. 214.

⁸²² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 138.

auf die Antworten der Anderen hören oder sich auf sonstige Weisen von ihnen abhängig machen. Und dies entspricht wiederum ziemlich genau dem menschlichen Dasein in der eigentlichen Existenz bei Heidegger.

So bewegt sich das Dasein in der Welt zwischen der uneigentlichen und der eigentlichen Existenz.⁸²³ „Das Sein ist je schon in der Wahrheit und Unwahrheit“⁸²⁴. Heidegger unterscheidet also zwischen zwei Arten der Existenz und er unterscheidet auch zwei Arten der Sorge: „Das Sein des Daseins bestimmen wir als Sorge.“⁸²⁵ Unseren Umgang mit den Werkzeugen nennt er das Besorgen⁸²⁶, und unseren Umgang mit den Anderen Fürsorge. Und auch in der Fürsorge unterscheidet er noch einmal zwischen zwei Arten: Die negative Fürsorge ist derart, dass wir den Anderen in allem kontrollieren⁸²⁷ und ihn so seiner Freiheit berauben. Die positive Fürsorge führt das Dasein zu sich selbst; es trägt seine Verantwortung selbst und sein eigenes Sein als Last.⁸²⁸ Die Sorge ist das Merkmal des Daseins in der Welt.

Wir unterscheiden nun also zwischen der uneigentlichen Bewegung als Leben im Verfall und dem eigentlichen Leben als Sein zum Tode. „Die Sorge ist Sein zum Tode“.⁸²⁹ Durch diese Sorge können wir das Sein verstehen. Das menschliche Dasein ist in die Welt geworfen und wird in der Zukunft zu seinen Möglichkeiten kommen. „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft.“⁸³⁰ So ist das Dasein in der eigentlichen Existenz durch folgende inhärente Eigenschaften charakterisiert: Das

⁸²³ Vgl. Günter Figal, a.a.O., S. 186.

⁸²⁴ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 222.

⁸²⁵ Vgl. ebd., S. 364.

⁸²⁶ Vgl. Alfred W.E Hübner: Existenz und Sprache, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 2001, S. 32.

⁸²⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 69.

⁸²⁸ Vgl. Günter Figal, S. 161.

⁸²⁹ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 329.

⁸³⁰ Vgl. ebd., S. 327.

Dasein existiert nicht wie die Dinge, weil der Mensch nicht eine Kopie von diesen Dingen ist und das Gesetz des Daseins nicht unveränderlich ist, sondern das Dasein unterscheidet sich von einem Menschen zum anderen, und jeder Mensch hat das Recht, „ich“ zu sagen⁸³¹. Und dieses Ich ist nicht ein unveränderliches Ding, sondern es ist ein Seinkönnen. Das Dasein ist die Quelle des Potenzials und ist Bereitschaft, diese Möglichkeiten zu erreichen, es ist also immer Entwurf seines Selbst. Das Dasein ist frei, denn es ist fähig, aus einer Reihe an verfügbaren Möglichkeiten seine Existenzweise zu wählen⁸³². Also wähle ich mein Selbst und mein Sein in meiner eigentlichen Existenz und bin verantwortlich für mein Sein – das Sein zum Tode⁸³³. Daher ist das Dasein nicht nur ein Seiendes unter Seienden, sondern es hat die Möglichkeit, sein Sein zu erkennen und zu einer Wahl zu gelangen. Hier schließt sich die Frage an, was die Merkmale des Daseins in der eigentlichen Existenz in der Welt sind.

4.9 Merkmale der Existenz des Daseins

4.9.1 Die Befindlichkeit

Die Befindlichkeit ist das Gefühl⁸³⁴ des Menschen, in der Welt, zwischen den Dingen und dem anderen Seienden zu sein. Diese Befindlichkeit ist eine Offenheit und ein Gefühl. Die „Befindlichkeit [...] macht offenbar“⁸³⁵, wie ich mich in meinem Sein in der Gemeinschaft fühle. Also ist die Befindlichkeit die Quelle all unserer Gefühle. Denn durch diese Befindlichkeit kommt das Dasein auf sich selbst zurück und wird sich seiner selbst bewusst. Zuerst begegnen wir dem Man, und die Be-

⁸³¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophie*, a.a.O., S. 600.

⁸³² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 50.

⁸³³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophie*, ebd., S. 600.

⁸³⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Encyclopedia of Philosophie*, a.a.O., S. 602.

⁸³⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd., S. 188.

findlichkeit ist die erste Reaktion⁸³⁶ diesem Man gegenüber, die uns zuerst beeinflussen wird. Die Befindlichkeit ist ein Phänomen der Eigentlichkeit und eine eigentliche Art und Offenheit⁸³⁷ für andere und für uns selbst und die Umwelt um uns herum.

Die Befindlichkeit öffnet das Sein des Daseins, und sie ermöglicht es dem Dasein, sich in dieser Welt als geworfener Entwurf fühlen, ohne dass es diesen kontrollierte⁸³⁸; denn unser Entwurf schöpft seine Potenziale im Voraus aus den Bedingungen des Lebens. So unterliegt das Dasein in seiner Geworfenheit⁸³⁹ dessen Umständen, und es muss seine Verantwortung und die Last seines Seins als Faktizität tragen. „Die Befindlichkeit ist ein fundamentales Existenzial des Daseins und kennzeichnet das Dasein in seiner Geworfenheit.“⁸⁴⁰ Die Befindlichkeit führt das Dasein in der Nähe der Welt zu verschiedenen Formen, etwa Trauer, Depression und Freude⁸⁴¹, die wichtigste von ihnen aber ist die Sorge, denn durch diese erscheint die Offenheit des Daseins für die Welt⁸⁴². Das Dasein fühlt, dass es da ist, ohne sich entschieden zu haben, es ist geworfener Entwurf⁸⁴³, die Entstehung war kein freier Akt. Diese Geworfenheit lässt uns fühlen, dass wir unser Schicksal⁸⁴⁴ nicht gewählt haben. Also lässt mich die Befindlichkeit nicht nur als Ich existieren, sondern auch meine Möglichkeiten als Sein zum Tode erreichen, obwohl ich mich in diesem geworfenen Entwurf hilflos fühle⁸⁴⁵.

⁸³⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 72.

⁸³⁷ Vgl. ebd., S. 72.

⁸³⁸ Vgl. ebd., S. 72.

⁸³⁹ Vgl. ebd., S. 73.

⁸⁴⁰ Vgl. Klaus Neugebauer, S. 106.

⁸⁴¹ Vgl. Matthias Günther, S. 25.

⁸⁴² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 602.

⁸⁴³ Vgl. Günter Figal, S. 161.

⁸⁴⁴ Vgl. Byung Chul-Han, S. 50.

⁸⁴⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi, ebd., S. 602.

Wenn wir an dieser Stelle zu Nietzsche und seinen Konzepten zurückkehren, so zeigt sich, dass Nietzsche dem Leben eine große Bedeutung zusprach, in dem Sinne, dass ihm das Leben als Kreativität, als Wille zur Macht galt; es braucht dafür keine Beweise⁸⁴⁶, wir fühlen uns intuitiv lebendig, daher ist das Konzept des Seins bei ihm nicht zu finden. Und Heidegger betont auch die Bedeutung der Befindlichkeit. Wie fühlen die Angst des Daseins bei Heidegger durch die Befindlichkeit: „Das Dasein ist Sorge“⁸⁴⁷. Heidegger beweist wie Nietzsche, dass der Geist nicht die einzige Möglichkeit ist, durch die wir unser Sein erkennen können: Es gibt auch die Befindlichkeit⁸⁴⁸, die der Intuition⁸⁴⁹ bei Nietzsche entspricht.

Das Sein hat bei Heidegger also zwei Hinsichten: Den Aspekt der Emotion⁸⁵⁰, wie wir anhand der Befindlichkeit gesehen haben, und den Aspekt des Willens als Selbstbewusstsein. Das Dasein kann nur durch beide Seiten gemeinsam seine Möglichkeiten in der Welt erkennen, denn es ist nicht nur geworfener Entwurf, sondern es muss als Sein zum Tode zu seinen Möglichkeiten gelangen.⁸⁵¹

4.9.2 *Das Verstehen*

„Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.⁸⁵²“ Wir können durch das Verstehen das Dasein als eine Existenz verstehen. Im Verstehen erscheint der Stil des Daseins als Möglich-

⁸⁴⁶ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 21.

⁸⁴⁷ Vgl. Josef Rattner: *Der Menschbild in der Philosophie Martin Heideggers*, Zürich, Universität von Zürich Verlag, 1952, S. 11.

⁸⁴⁸ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 72.

⁸⁴⁹ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 21.

⁸⁵⁰ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 72.

⁸⁵¹ Vgl. Günter Figal, S. 221.

⁸⁵² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 145.

sein⁸⁵³. Wie aber verbindet Heidegger das Verstehen und das Möglichsein miteinander?

Das Verstehen enthält an sich selbst die Geworfenheit, denn das Verstehen ist ein Ent-wurf, und durch dieses Verstehen versteht das Dasein seine Existenz in der Welt durch die Sorge als Sein zum Tode, um zu seinen Möglichkeiten zu kommen⁸⁵⁴. Das Dasein springt immer zur Zukunft, um seine Möglichkeiten zu erreichen⁸⁵⁵, und durch das Verstehen öffnet das Dasein den Bereich seiner Existenz und erschließt sich den Bereich des Seienden, sodass das Dasein sich mit diesen Seienden in der Welt treffen kann. Das Seiende ist dem Dasein als Zuhandensein erschlossen⁸⁵⁶, denn das Dasein kann durch das Verstehen seine Projekte auf der Grundlage der Möglichkeiten seiner Existenz entwerfen. Das Dasein ist immer im Modus des Sich-vorweg-Seins⁸⁵⁷. „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.“⁸⁵⁸ Das Verstehen ist Umsicht⁸⁵⁹, in dem Sinne, dass das Verstehen das Dasein in dessen Ent-wurf zu den verfügbaren Wegen der Freiheit führt, damit es sie sieht. Denn das Dasein muss sich zuerst durch bestimmte Wege in der Welt orientieren, damit es wählen kann. Das Orientieren ist ohne Umsicht aber unmöglich⁸⁶⁰. Das Dasein versteht seine Möglichkeiten, die ihm zukommen, als geworfenen Entwurf.⁸⁶¹ Und dieses Verstehen ist nicht nur Kognition im geistigen Sinne⁸⁶² und nicht eine Methode des Wissens, sondern bezieht sich auf die Frage, wie das Dasein seine Fähigkeiten erkennen kann,

⁸⁵³ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 75.

⁸⁵⁴ Vgl. ebd., S. 75 f.

⁸⁵⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S.602.

⁸⁵⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 75.

⁸⁵⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, ebd., S. 602 f.

⁸⁵⁸ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 143.

⁸⁵⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 76.

⁸⁶⁰ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 23.

⁸⁶¹ Vgl. Günter Figal, S. 166.

⁸⁶² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 603.

um sie zu haben. Denn das Verstehen der Welt bedeutet das Verstehen unseres Seins, unseres Potenzials in der Welt. „Das Dasein versteht sich selbst aus seiner Existenz.“⁸⁶³

Daher müssen wir also zwischen den Möglichkeiten des Alltags⁸⁶⁴ und dem Potenzial des Daseins in der eigentlichen Existenz unterscheiden. Und daher spricht Heidegger in seiner Analyse des Verstehens von Auslegung und Aussage, um Licht auf das Potenzial des menschlichen Daseins zu werfen. „Das Verstehen erschließt die Möglichkeiten des Daseins und eröffnet sie auch in der Weise des Entwurfs.“⁸⁶⁵

Ebenso wie Heidegger lehnte auch Nietzsche das Verstehen des Menschen und des Lebens allein durch das geistige Bewusstsein ab, da der Mensch seiner Meinung nach auch Körper und Wille ist, und bei der Betrachtung Heideggers bemerken wir, dass auch er bestätigt, dass das Dasein seine Existenz durch Selbstbewusstsein und Befindlichkeit erkennt.

4.9.3 *Die Rede*

Die Rede ist bei Heidegger die Fähigkeit zur Produktion von Sinn⁸⁶⁶, denn das Sein hat ohne das Dasein keinen Sinn. Die Rede bezieht sich auf die Existenz des Menschen durch die Worte⁸⁶⁷. Aber dieser Sinn ist nicht nur ein geistiger Sinn, sondern er basiert auf dem Verstehen. „Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich“.⁸⁶⁸ Der Sinn gründet in der Sprache. „Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache“⁸⁶⁹, beziehungsweise die Aussage, denn dank der Sprache ist das menschliche Dasein dazu in

⁸⁶³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

⁸⁶⁴ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 23.

⁸⁶⁵ Vgl. Josef Rattner, S. 8-9.

⁸⁶⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 603.

⁸⁶⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 79.

⁸⁶⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 161.

⁸⁶⁹ Vgl. ebd., S. 161.

der Lage, sich auf sich selbst hin, auf die anderen und die Dinge der Welt hin zu öffnen. Dies ist nur möglich, weil die Sprache selbst die Welt öffnet. „Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht“⁸⁷⁰, durch unseren Aufenthalt in der Nähe der Seienden und durch unsere Rede mit diesen Seienden. Denn die Sprache befähigt den Menschen, zu sich selbst zu kommen. Und der Dialog ist die Rede⁸⁷¹, die wir mit anderen teilen können⁸⁷²; denn der Dialog verbindet uns mit den Anderen, führt aber nicht zur Verschmelzung mit ihnen, denn „die Rede ist Existenzialsprache“⁸⁷³. Die eigentliche Sprache führt uns in die Nähe unserer Existenz: „Das Wesen der Wahrheit ist die Rede“⁸⁷⁴, denn das Wesen dieser Sprache ist der Dialog, der auf den Ruf des Seins hört, und der die Forderung dieses Rufs durch den Dialog erfüllt. Auf diese Weise, durch die Sprache, öffnet das Dasein sich auf seine Existenz hin – daher ist die Sprache die Sprache des Daseins⁸⁷⁵. Von diesem Punkt aus kann man die Kunst bei Nietzsche und das Gedicht bei Heidegger als Sprache des Seins verstehen, da die Kunst eine Kreativität ist, rein Gesprochenes.⁸⁷⁶ Daher müssen wir aus der Alltagssprache⁸⁷⁷ her austreten; denn diese ist in der Lage, uns zu täuschen und selbst die Verkündigung der Wahrheit zu vorzutäuschen.

⁸⁷⁰Vgl. Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Verlag, Tübingen, 1959, S. 30.

⁸⁷¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 604.

⁸⁷² Vgl. S. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 276.

⁸⁷³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 161.

⁸⁷⁴Vgl. Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1943, S. 4 f.

⁸⁷⁵ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 32.

⁸⁷⁶ Vgl. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, a.a.O., S. 16 f.

⁸⁷⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 80.

4.10. *Der Tod zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*

4.10.1 *Der Tod in der uneigentlichen Existenz*

Heidegger glaubt, dass wir uns im täglichen Leben unter den Anderen mit dem Tod nur als Unfall oder Todesfall beschäftigen⁸⁷⁸, der sich jeden Tag oder jede Stunde wiederholt, wodurch wir unsere Aufmerksamkeit nur umso von ihm abwenden können, weil jeder Mensch irgendwann sterben wird und so jeder denken kann, dass gerade er dieses Mal nicht an der Reihe sein wird. Jeder Mensch stirbt also, und das ist das Gerede der Menschen, wenn sie über den Tod reden⁸⁷⁹. Der Tod wird so ein unbestimmtes Ding, das von einem unbekanntem Ort her und zu einem unbekanntem Zeitpunkt über uns hereinbricht⁸⁸⁰, von dem aber nie eine akute Gefahr ausgeht. „Jedes Lebewesen stirbt irgendwann, und das heißt, es ist irgendwann tot.“⁸⁸¹

Der Tod ist nur ein Unfall, er ereilt jeden Menschen. Und so betrifft er nicht einen Menschen an sich selbst⁸⁸². Man sieht also, dass der Tod eine vertraute Situation und eine Alltäglichkeit ist, und so entkommen die Menschen ihm. In dieser Verfassung betrachtet Heidegger das Dasein als weit von seinen Fähigkeiten entfernt, denn das Dasein wird in diesem alltäglichen Verstehen zu einer Flucht von sich selbst, von den eigenen Möglichkeiten des Seins zum Tode⁸⁸³.

Das Dasein hat in seinem alltäglichen Leben mit dem Tod zu tun, aber diese Existenz ist nicht komplett, sie ist fast gleich-

⁸⁷⁸ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 85.

⁸⁷⁹ Vgl. ebd., S. 87.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd., S. 87.

⁸⁸¹ Vgl. Matthias Günther, a.a.O., S. 37.

⁸⁸² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 87.

⁸⁸³ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 87.

gütig gegenüber den möglichen Ausgängen dieser Situation. „Wenn ich nur abstrakt weiß, dass ich irgendwann sterbe, ohne das Gefühl, dass ich es selbst bin, mit dem es zu Ende geht, bin ich mir meines Todes nicht wirklich bewusst.“⁸⁸⁴ Und wenn das Dasein sich im täglichen Leben mit dem Tod durch die Fürsorge für andere beschäftigt, tut es dies, um sie zu überzeugen, dass sie sich erholen und zum gewohnten Alltag zurückkehren sollen. Oder es bietet ihnen Worte an wie „Der Tod ist das Recht eines jeden Menschen“ oder „Das Jenseits ist besser als dieses Leben“⁸⁸⁵. Doch auch wenn man den Tod in diesen Situationen als unvermeidlich erfährt, bleibt meine Erfahrung des Todes doch die der Anderen, sie ist nicht wirklich meine eigene, denn diese ist stets noch weit von mir entfernt⁸⁸⁶, zumindest vorübergehend. Die vermeintliche Gewissheit des Todes beseitigt demzufolge gerade das Merkmal des Todes als Möglichkeit eines jeden Moments.

Wir können also feststellen, dass das Dasein im Alltag zwar existiert, doch das Dasein befindet sich hier in einer uneigentlichen Existenz und flüchtet vor sich selbst.⁸⁸⁷ Zudem haben wir gesehen, dass der Tod des Daseins in der uneigentlichen Existenz das Ende seines Lebens bedeutet.⁸⁸⁸ Wie aber erscheint der Tod in der Perspektive der eigentlichen Existenz?

4.10.2 *Der Tod in der eigentlichen Existenz*

„Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“.⁸⁸⁹ Heidegger glaubt, dass der Tod das höchste Potenzial ist. Diese Möglichkeit spiegelt die Spezifität und

⁸⁸⁴ Vgl. Matthias Günther ebd., S. 57.

⁸⁸⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 88.

⁸⁸⁶ Vgl. Günter Figal, S. 226.

⁸⁸⁷ Vgl. ebd., S. 184.

⁸⁸⁸ Vgl. Byung Chul-Han, S. 33.

⁸⁸⁹ Vgl. Matthias Günther, S. 58.

die Einzigartigkeit des menschlichen Daseins⁸⁹⁰, denn das menschliche Dasein bedeutet eine Konfrontation mit seinem eigenen Potenzial (dem Tod): „Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor.“⁸⁹¹ Mit dieser Konfrontation werden alle Beziehungen mit anderen abgeschnitten und das Dasein findet zurück zu sich selbst. Diese Konfrontation basiert auf der Offenheit des menschlichen Dasein in Form des Sich-vorweg-Seins: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat.“⁸⁹² Der Tod stellt daher, anders als im Fall des Vorhandenseins und Zuhandenseins der Dinge, nicht ein einfaches Aufhören dar, vielmehr gehört der Tod ausschließlich zum menschlichen Dasein. „[D]er Tod als Möglichkeit [ist] kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des Daseins“.⁸⁹³ Das Dasein ist in der Lage, sich in Bezug auf seine Möglichkeiten vorweg zu sein, und dieses Sich-vorweg-Sein lässt dem Dasein die Möglichkeit, fern von der Fürsorge und dem Sich-Sorgen um die Anderen zu sich selbst zu kommen und sich selbst zu erkennen⁸⁹⁴. Und mit dieser Rückkehr des menschlichen Daseins zu sich selbst wird das Dasein den Tod als eine eigene eigentliche Möglichkeit verstehen. Denn dieses Potenzial gehört mir sozusagen allein, weshalb der Tod nicht das Ende des Lebens sein wird, und ich brauche keine Angst vor dem Ende des Leben zu haben, sondern es ist die Offenheit meines menschlichen Daseins, dass es Sein zum Tode ist⁸⁹⁵. In diesem Verstehen des Seins zum Tode liegt die mutige Freiheit des Daseins; es ist die Fähigkeit, dem Menschen seine Illusionen über den Tod zu nehmen. Dabei stellen wir fest, dass der eigentliche Tod

⁸⁹⁰ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 89.

⁸⁹¹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 250.

⁸⁹² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 250.

⁸⁹³ Vgl. ebd., S. 261.

⁸⁹⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 90.

⁸⁹⁵ Vgl. ebd., S. 91.

nicht nur das Ende des Lebens ist, sondern dass er zum Menschen kommt, nach einem langen oder kurzen Leben; er ist ein Phänomen des Lebens, und wir müssen dieses Phänomen⁸⁹⁶ als existenzielles Potenzial verstehen. Denn der existenzielle ontologische Tod bedeutet das Sein zum Tode.⁸⁹⁷

Der Tod ist also die Möglichkeit, nicht da zu sein.⁸⁹⁸ „Der Tod wird als Nichtung unseres Seins erfahren.⁸⁹⁹“ Aufgrund dieser Möglichkeit kann das Dasein seiner selbst und seines Seins bewusst werden.

„Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin.“⁹⁰⁰

Denn der Tod ist die persönlichste Angelegenheit⁹⁰¹, die dem Dasein allein zustößt. Also wird niemand anderes als wir selbst in dieser Lage oder Situation sein. So ist die Ordnung der Welt – die Ordnung von Geburt und Tod. Und dieser Tod ist, wie wir gesehen haben, eine existenzielle Möglichkeit, und jeder Mensch muss diese Möglichkeit auf seine Schulter nehmen. Denn: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden.“⁹⁰²

Durch das Konzept des Todes als einer existenziellen Möglichkeit des Menschen begründet Heidegger ein völlig neuartiges philosophisches Projekt. Dadurch entfernt er sich aber

⁸⁹⁶ Vgl. ebd., S. 86.

⁸⁹⁷ Vgl. Günter Figal, S. 222.

⁸⁹⁸ Vgl. ebd., S. 222.

⁸⁹⁹ Vgl. ebd., S. 56.

⁹⁰⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 250.

⁹⁰¹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 89.

⁹⁰² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd., S. 245.

auch von religiösen Begriffen wie etwa Schuld und Sünde⁹⁰³. Und wenn wir zu Nietzsche zurückkehren, sehen wir, dass auch er die Frage des Todes philosophisch neu gestellt hat, um sich von jenen traditionellen Vorstellungen, die annehmen, dass der Tod das Ende des Lebens sei, zu distanzieren.

Für Nietzsche stellt der Tod eine Art Mut dar, denn er ist eine Wahl, und durch den Tod stärken wir unseren Willen zur Macht. Davon ausgehend unterscheidet Nietzsche zwischen dem schwachen und dem starken Tod. Also lebt der Mensch bei Nietzsche immer im Werden, denn es gibt keinen Tod ohne das Leben und es gibt kein Leben ohne den Tod. Folglich ist das Leben bei Nietzsche das Leben zum Tode und der Tod ist bei ihm ein Tod zum Leben⁹⁰⁴ – die Parallele zu Heidegger ist auf diese Weise unverkennbar. Für beide ist also der Tod in gewisser Weise mit der Freiheit des menschlichen Daseins verbunden.

Daher betonen beide das Werden, jeder auf seine Weise; das Werden, das nur durch die Frage des Todes geklärt werden konnte, und das später, mit der Analyse der Zeitlichkeit des Daseins, noch deutlichere Kontur gewinnen wird.

Die Furcht vor dem Tod ist der wichtigste Grund für das Dasein, in sein tägliches Leben einzutauchen, da diese Sorge das Dasein den Anderen näherbringt, durch das Besorgen oder die Fürsorge⁹⁰⁵. Indem es auf diese Weise in das Man eingetaucht ist, lebt das Dasein in einer Art Durchschnittlichkeit⁹⁰⁶, in der alle Möglichkeiten gleich sind, ohne seine Verantwortung auf den Schultern zu tragen, in einer Flucht vor dem Sein.

⁹⁰³ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 90. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 603.

⁹⁰⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 32.

⁹⁰⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 91.

⁹⁰⁶ Vgl. auch Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 603.

Das Dasein ist jedoch in der eigentlichen Existenz fähig, die Furcht vor dem Tod ⁹⁰⁷ durch Entschlossenheit zu überwinden. „Die Entschlossenheit wurde charakterisiert als das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein.“⁹⁰⁸ Denn die Entschlossenheit führt uns zur eigentlichen Existenz, und sie mahnt uns, nicht vollständig in das tägliche Leben einzutauchen. Die Entschlossenheit ist also eine Handlung. Aber was ist die Wahrheit der Entschlossenheit, die Heidegger den »Ruf des Gewissens« nannte?

4.10.2.1 *Der Ruf des Gewissens*

Durch den Ruf des Gewissens ruft das Dasein sich selbst. Dieser Ruf ist stimmlos, und er ist in der Lage, das Dasein zu sich selbst zurück zu rufen⁹⁰⁹, es an die persönlichen Möglichkeiten seiner Existenz zu erinnern, denn er ist ein Ruf der Sorge⁹¹⁰, der das Sein des Daseins vor Vergessenheit und Verlorenheit retten kann. „Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man.“⁹¹¹

So führt das Vernehmen dieses Rufs mich zur Position des Gefühls der Sorge; er stammt jedoch nicht von den Anderen, sondern von mir selbst: „Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.“⁹¹² Dieser Ruf holt die Zukunft ein, indem er das Sein zum Tode meint, und verweist auf uns selbst zurück, indem er uns ermöglicht, uns selbst als geworfenen Entwurf zu verstehen⁹¹³. Das Gewissen ruft uns also auf, die Ruhe der Welt und des Man zu verlassen⁹¹⁴, diese Welt, die ich mir

⁹⁰⁷ Vgl. Martin Heidegger, S. 196.

⁹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 305.

⁹⁰⁹ Vgl. Thomas Rentsch, S. 145.

⁹¹⁰ Vgl. Günter Figal, S. 233.

⁹¹¹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 274.

⁹¹² Vgl. Matthias Günter, S. 44.

⁹¹³ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 100.

⁹¹⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 96.

selbst erstellt habe – damit ich wieder zu mir selbst kommen kann. Also erreicht das Dasein mit diesem Ruf nach sich selbst, dass es selbst wieder zu sich zurückkehrt. „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.“⁹¹⁵ Dieser Ruf des Gewissens könnte uns vor der Zerstreung und dem Verlust an die Anderen retten. Heidegger zufolge ist das „Gewissen“ etwas, „das das Dasein aus der Selbstverlorenheit ins Selbstseinkönnen zurückruft.“⁹¹⁶ Dieser Ruf ist eine Entscheidung und eine Entschlossenheit, er lässt mich die Sorge des Seins fühlen. „Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge.“⁹¹⁷

Also ist die Entschlossenheit bei Heidegger die Essenz des Daseins, und wenn wir ein wenig nachdenken, werden wir feststellen, dass die Entschlossenheit bei Heidegger nur der Wille zur Macht bei Nietzsche ist. Denn der Mensch bezieht sich durch den Willen zur Macht meiner Ansicht nach auf die Transformation vom Kamel zum Löwen. Durch den Willen zur Macht wird er sich selbst entdecken, nachdem er sein Selbst aufgrund der Metaphysik vergessen hatte.

Die Frage ist aber: Was macht uns fähig, diesen Ruf zu hören?

4.10.2.2 *Die Schuld*

„[D]ie ‚Stimme‘ des Gewissens [spricht] irgendwie von ‚Schuld‘“.⁹¹⁸ „Schuld“ aber ist hier nicht im religiösen oder moralischen⁹¹⁹ Sinn zu verstehen, sondern im existenziellen; aber wie und in welchem Sinn? Die Schuld bedeutet hier mein Gefühl⁹²⁰, dass ich endlich bin und zum Tode bin. „Schuldig ist

⁹¹⁵ Vgl. Matthias Günter, ebd., S. 44.

⁹¹⁶ Vgl. Byung Chul-Han, S. 45.

⁹¹⁷ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 277.

⁹¹⁸ Vgl. ebd., S. 280.

⁹¹⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 95.

⁹²⁰ Vgl. Matthias Günter, S. 160.

der Charakter des Nichts.⁹²¹“ Denn das Sein des Daseins bezieht sich auf die Sorge des Daseins als ein geworfener Entwurf – in der Welt und als Sein zum Tode. Und wenn man bedenkt, dass das Dasein eine Möglichkeit⁹²² zum Tode ist, begreift man auch, dass diese Möglichkeit ebenfalls der Grund des Seins in der Welt ist, und diese Möglichkeit will sich jetzt zu dessen Sein als Sein zum Tode entwickeln.

So fühlt das Dasein sich besorgt und hat das Bedürfnis, zur eigentlichen Existenz zu kommen, da es das Gefühl bekommt, dass diese Welt nur ein kleiner Teil des Seins ist. Dieses andere Sein, das über diese Welt hinausgeht, ist aber versteckt, es ist ein Geheimnis der Geheimnisse – ein Geheimnis, das keine Lösung hat⁹²³. Es ist immer präsent, und wir teilen es, ohne es vollständig zu besitzen, und wir wissen nur wenig über es – und erreichen es nie. Denn der Mensch existiert so, dass er gleichzeitig etwas sein will – und dass er, indem er zum Sein kommt, seine Möglichkeiten verwirklichen kann. So lebt das menschliche Dasein in Widerspruch⁹²⁴ und Sorge; es will um die Grundlage seines Seins wissen, aber es ist unfähig, dorthin zu gelangen oder diese zu kennen.

Also muss es sein Selbst und sein Sein aus seinen Möglichkeiten heraus verstehen. Denn der geworfene Entwurf enthält das Nichts, und der Entwurf enthält auch die Endlichkeit⁹²⁵, und selbst die Sorge enthält noch das Nichts. Und das ist es, was Heidegger die Schuld der Existenz nannte.

Das Gewissen, die Schuld und die Verantwortung – all diese Konzepte wurden, aus Nietzsches Perspektive, vom Menschen aufgrund von dessen Interessen, Bedürfnissen und

⁹²¹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 283.

⁹²² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 99.

⁹²³ Vgl. ebd., S. 14.

⁹²⁴ Vgl. ebd., S. 99.

⁹²⁵ Vgl. ebd., S. 99.

Notwendigkeiten geschaffen. Daher war es Nietzsches Aufgabe, zu erkennen, wie der Mensch diese Konzepte formulierte. Heidegger aber betrachtet – wie wir gesehen haben – diese Konzepte aus der existenziellen Sicht, um zum Sein des Daseins zu kommen.

4.11. *Das Dasein zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Zeit*

4.11.1 *Das Dasein in der eigentlichen und uneigentlichen Zukunft*

Heidegger glaubt daran, dass das Dasein ein Sein zum Tode ist, aber nicht ein Sein in der Zeit, sondern ein Sein als Zeitlichkeit⁹²⁶; daher bedeutet die Konzentration auf einen Moment in der Zeit nicht, dass dieser mehr Bedeutung hat als die anderen. Denn alle anderen Momente spielen eine Rolle für die Entstehung eines einzigen Moments⁹²⁷; doch das werde ich später genauer erläutern. Wenn das Dasein auf dem Weg des Diktats durch das Man zu seiner maximalen Möglichkeit, dem Sein zum Tode, kommt, dann wendet es sich der Zukunft zu, als das Sich-vorweg-sein⁹²⁸.

„Wir erfahren uns immer schon als in diesem Sinne zeitlich“.⁹²⁹ Und da der Tod das höchste Potenzial ist, bedeutet dies, dass das Dasein auch in der Zukunft nicht zum Tode kommen kann, wenn es nicht vorher da gewesen ist⁹³⁰. Daher kommt es zur gleichen Zeit zur Gewesenheit, denn es ist nicht fähig, ohne Gewesenheit zur Zukünftigkeit zu gelangen⁹³¹. So

⁹²⁶ Vgl. Heinrich Schmidt, S. 265.

⁹²⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 116.

⁹²⁸ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 105.

⁹²⁹ Vgl. Matthias Günter, S. 53.

⁹³⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Encyclopedia of Philosophie, a.a.O., S. 605.

⁹³¹ Vgl. ebd., S. 605.

gibt es eine starke Beziehung⁹³² zwischen der Zukunft und der Gewesenheit bei Heidegger, denn das menschliche Dasein ist ein Sein zum Tode in Bezug auf die Zukunft, ein geworfener Entwurf hingegen in Bezug auf die Gewesenheit.

So ist aber die Gewesenheit bei Heidegger nie in Vergessenheit, sondern immer da – und kommt immer in gewisser Weise von der Zukünftigkeit⁹³³ her. Vor diesem Hintergrund verstehen wir auch, warum Heidegger sich auf die Zukunft konzentrierte⁹³⁴, denn die Zukunft ist ein Schritt in Richtung der Realisierung der Potenziale des Daseins. Wenn wir aber in dieser Hinsicht einen Blick auf Nietzsche werfen, bemerken wir, dass Nietzsche in der Gegenwart für die Zukunft eine neue Kultur gründen wollte, die in der Lage wäre, den Menschen wieder aufzurichten.

In diesem Sinne hat aber die Gegenwart bei Nietzsche eine größere Bedeutung als bei Heidegger, denn die Verantwortung für die Zukunft liegt für Nietzsche in der Gegenwart⁹³⁵. Heidegger aber konzentrierte sich auf die Zukunft und deren Bezug zur Gewesenheit. So sehen wir, dass für Nietzsche die Zeitlichkeit ewig ist und dass ihre Augenblicke im jeweiligen Augenblick des Jetzt vereint werden. Das Jetzt ist der Kollisionspunkt von Vergangenheit und Zukunft. Der unterschiedliche Bezug auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist ein wichtiger Unterschied zwischen Heidegger und Nietzsche. Denn die Fähigkeit des Daseins zum Tode in Hinblick auf die Zukunft lässt das Dasein zur Gewesenheit kommen; die Gegenwart aber erscheint durch die Erschlossenheit⁹³⁶. Diese nämlich bezieht sich auf die Zukunft und ist auch fähig,

⁹³² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 105.

⁹³³ Vgl. ebd., S. 111.

⁹³⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 605.

⁹³⁵ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 49.

⁹³⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 106.

zurück zur Gewesenheit zu gehen – und existiert auch im Moment.

Das Dasein vereint im Bezug auf die Sorge⁹³⁷ die drei zeitlichen Ekstasen des Daseins; das Dasein als geworfener Entwurf gründet in der Gewesenheit, das Sich-vorweg-sein basiert auf der Befindlichkeit in der Gegenwart, und das Dasein als Sein zum Tode fußt in der Zukunft. „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen den phänomenalen Charakter des ‚Auf-sich-zu‘, des ‚Zurück auf‘, des ‚Begegnenlassens von‘“.⁹³⁸ So schafft die Zeitlichkeit eine Einheit zwischen dem Verfallen und dem Dasein in der Existenz. „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen“.⁹³⁹ Zudem bildet die Zeitlichkeit die Sorge in Form der Eigentlichkeit. Also ist die Zeitlichkeit, bestehend aus der Zukunft, der Gewesenheit, der Gegenwart und der Sorge die Verbindung des Daseins mit der Welt und den Anderen, und diese Sorge ist das Da-sein⁹⁴⁰. Die Sorge ist, wie wir gesehen haben, das Prinzip aller Menschen; sie basiert auf der Zeitlichkeit, denn das Dasein ist das Sich-zeitigen: „Die Zeitlichkeit ist der Sinn der Sorge“.⁹⁴¹ So basiert die Zeitlichkeit bei Heidegger auf den drei zeitlichen Ekstasen des Daseins, und jeder zeitliche Moment entspricht einem der existenziellen Fälle des Daseins.

Wir haben jetzt die eigentliche Zukunft verstanden; die Frage ist nun, wie die Zukunft in der uneigentlichen Existenz reflektiert wird. Das Dasein basiert im Alltag auf der Beschäftigung mit Dingen⁹⁴² und taucht in diese ein, es versteht sich im Alltag nur durch die Beschäftigung mit Vor- und Zuhandenem. Daher kann es von dort nicht zu sich selbst kommen, es bleibt

⁹³⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 323.

⁹³⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 328.

⁹³⁹ Vgl. ebd., S. 328.

⁹⁴⁰ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 116.

⁹⁴¹ Vgl. Thomas Rentsch, S. 148.

⁹⁴² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 109 f.

unter dem Einfluss der Beschäftigung mit den Dingen und dem Man, es verbleibt also in der Flucht vor sich selbst⁹⁴³; daher ist die Zukunft in der uneigentlichen Existenz fern von seinen Möglichkeiten als Sein zum Tode.

4.12 *Das Verstehen zwischen der eigentlichen und der uneigentlichen Zeit*

4.12.1 *Das Verstehen in der eigentlichen Zeit*

Das Verstehen kommt, wie wir gesehen haben, von der Zukunft her und nimmt die Form des Sich-vorweg-Seins an. Es ist die Fähigkeit⁹⁴⁴, die wir noch nicht erreicht haben; das Sich-vorweg-Sein kann nur durch die Entschlossenheit dazu erreicht werden, sich vom Verlust an das Man zu lösen und wieder auf sich selbst zurückzubeziehen. „Das Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.“⁹⁴⁵ Heidegger schreibt auch: „In der Entschlossenheit wendet sich das Dasein gegen das Man und ergreift eigens sich selbst.“⁹⁴⁶ Und das ist die eigentliche Gegenwart, die Heidegger den Augenblick nennt⁹⁴⁷, welcher Zukunft und Gewesenheit miteinander vereint. – Hier sollte man erwähnen, dass dieser Augenblick nicht eine Zeit-Sequenz in der Welt ist, sondern sich im Modus der Weltoffenheit vollzieht. So erscheint im Verstehen die Gewesenheit durch die Rückkehr des Daseins zu sich selbst ebenso wie seine Möglichkeiten⁹⁴⁸ durch den Augenblick der Entschlossenheit erscheinen.

⁹⁴³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 184.

⁹⁴⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi, S. 603.

⁹⁴⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 145.

⁹⁴⁶ Vgl. Byung Chul-Han, S. 98.

⁹⁴⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 338.

⁹⁴⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 603.

4.12.2 *Das Verstehen in der uneigentlichen Zeit*

Das Verstehen in der uneigentlichen Zeit stammt aus der Gegenwart⁹⁴⁹, denn es versteht sich von den Dingen⁹⁵⁰ her, ja, es verschmilzt sogar mit den Dingen, während es, so haben wir gesehen, in der eigentlichen Zeit aus der Zukunft stammt. Wenn das Dasein seine Möglichkeiten nur durch den Umgang mit den Dingen erhält, wird sein Sein in Vergessenheit geraten, und es könnte nunmehr nur in Unentschlossenheit sein⁹⁵¹.

4.12.3 *Die Befindlichkeit*

Die Befindlichkeit basiert auf der Gewesenheit und bedingt die Fähigkeit des Daseins, zu sich selbst als Sein zum Tode zu kommen und sich seiner selbst als geworfenem Entwurf bewusst zu werden⁹⁵². Es ist eine Faktizität, denn die Befindlichkeit ist in der Lage, einen Fall der Fälle des Daseins – die Befindlichkeit in der Gewesenheit – für die existenzielle Analyse zu offenbaren⁹⁵³. Wie aber wird die Gewesenheit im Falle der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit sein?

Zur Beantwortung dieser Frage unterscheidet Heidegger zwischen Furcht und Angst. Durch die von der Zukunft und der Entschlossenheit herkommende Angst wird das Dasein zu sich selbst zurückgeführt: „Daher ‚sieht‘ die Angst auch nicht ein bestimmtes ‚Hier‘ und ‚Dort‘“.⁹⁵⁴

Die Furcht aber führt zur verlorenen Gegenwart, da das Dasein durch sie sich selbst und sein Sein vergisst. In der Furcht

⁹⁴⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 111.

⁹⁵⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd., S. 337.

⁹⁵¹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 109 f.

⁹⁵² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 72 f. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 602.

⁹⁵³ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 602.

⁹⁵⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd., S. 186.

erscheint das Dasein sehr weit von seinen Fähigkeiten entfernt zu sein – in der Gewesenheit und der Zukunft. „Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann.“⁹⁵⁵ Daher gibt es einen großen Unterschied zwischen Furcht und Angst⁹⁵⁶. Die Furcht nämlich beruht teilweise in einem Bezug auf Dinge⁹⁵⁷, die Angst aber hat keinen begrenzten Rahmen, da sie nicht auf etwas basiert. „Das volle Phänomen der Angst zeigt demnach das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein.“⁹⁵⁸ Davon ausgehend muss man die Furcht getrennt von der Angst einer phänomenologischen Analyse unterziehen.⁹⁵⁹

4.12.4 *Das Verfallen*

Am Fall der Neugier zeigt sich das Verfallen sehr deutlich, da der Mensch in ihr zwischen den Wänden der Gegenwart des Alltags und des Man bleibt, ohne sich vorweg sein zu können⁹⁶⁰. Daher bleibt das Dasein in der Neugier in seiner uneigentlichen Gegenwart beschränkt. Es beschäftigt sich immer mit den Informationen und Nachrichten des Man, mit Dingen also, die sehr weit von der eigentlichen Gegenwart entfernt sind. „Man handelt und entscheidet nach dem öffentlichen Interpretationsmuster“.⁹⁶¹

⁹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 185.

⁹⁵⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 91.

⁹⁵⁷ Vgl. Muhammad Sabala: Martin Heidegger Was ist Metaphysik? <http://www.mohamed-sabila.com/nossos6.html> Vgl. auch Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 603.

⁹⁵⁸ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, ebd., S. 191.

⁹⁵⁹ Vgl. Granz Holger: Die Metapher des Daseins – das Dasein der Metapher, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2007, S. 124.

⁹⁶⁰ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 114.

⁹⁶¹ Vgl. Byung Chul-Han, S. 22.

Die eigentliche Gegenwart stammt immer aus dem Sich-vorweg-sein und basiert auf der Wiederholung, also der Gewesenheit. Wir können daher folgendes Bild⁹⁶² kreieren:

Die Zeitlichkeit	Die uneigentliche Zeit	Die eigentliche Zeit
-----	-----	-----
Die Zukunft	Die Erwartung	Das Sich-vorweg-sein
Die Gegenwart	Die Anwesenheit	Der Augenblick
Die Gewesenheit	Die Vergessenheit	Die Wiederholung

4.12.5 *Die Rede*

Heidegger hat keinen bestimmten Moment für die Rede angegeben, denn die Rede basiert auf dem, was wir in der Welt antreffen können. Die Rede ist an sich selbst zeitlich, denn jede Rede mit oder über etwas enthält die Zeit, ob in Form der Gewesenheit, der Zukunft oder der Gegenwart.⁹⁶³ Da die Rede nur zum Seienden gehört, ist es notwendig, den grundlegenden Zusammenhang zwischen der Wahrheit und der Existenz im Hinblick auf die Zeitlichkeit zu untersuchen⁹⁶⁴.

Aus dem oben Genannten wird ersichtlich, dass die Zeitlichkeit in jeder Hinsicht vom Blickwinkel des menschlichen Daseins aus erscheint. Anders gesagt: das menschliche Dasein und seine Möglichkeiten basieren auf die Zeitlichkeit⁹⁶⁵. So ist die Zeitlichkeit im Dasein und in der Angst, und diese Zeit ist immer außer sich; sie übertrifft die Gewesenheit, um in der Gegenwart da zu sein, und die Gegenwart, um in der Zukunft

⁹⁶² Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, S. 114.

⁹⁶³ Vgl. ebd., S. 115.

⁹⁶⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 604.

⁹⁶⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, ebd., S. 116.

zu sein, und so weiter – es gibt also immer einen Sprung⁹⁶⁶. Daher aber formen diese Zeiten im Augenblick eine Einheit, die nicht getrennt werden kann: Die getrennten Momente der Zeit sind in einer ständigen Bewegung, aber wir verstehen sie erst durch den Kontext ihrer Einheit.⁹⁶⁷

Heidegger weist so einmal mehr das Werden auf, diesmal aber durch die Zeit, sodass das Dasein sich ohne äußere Ursache zwischen drei Fällen in einer automatischen Selbst-Bewegung durch die Zeit⁹⁶⁸ bewegt. Wenn das Dasein zum Sein zum Tode wird, wird die Zeit das Geheimnis dieser Endlichkeit sein, denn die Zeit ist eine Brücke⁹⁶⁹, und diese führt uns zur Frage des Seins, ohne eine absolute, höhere oder äußere Ursache. – Und hier kann man sich fragen, ob die Zeit bei Heidegger nicht vielleicht eine Art Reformulierung und ein Neudenken der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche ist.⁹⁷⁰

Die ewige Wiederkehr bei Nietzsche rettet den Willen des Menschen, denn die Zeit und der Tod, so haben wir gesehen, beschränken diesen Willen⁹⁷¹. Solange aber das Leben ein Werden zwischen Tod und Leben ist, so wird auch die ewige Wiederkehr eine Form von Kontinuität sein und sich an die Stelle des Begriffs der Hinterwelt schieben; denn diese Dauerhaftigkeit ist eine irdische, und sie verweist auf einen kontinuierlichen Akt der Erneuerung. All dies wurde auch von Heidegger ausgedrückt, wenn er die Seinsfrage auf Grundlage der Zeitlichkeit interpretiert. Denn die Zeitlichkeit ist bei Heidegger die Realisierung der Möglichkeiten des Daseins, ganz ähnlich der Idee der Zeitlichkeit im Rahmen der ewigen

⁹⁶⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 605.

⁹⁶⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, ebd., S. 116.

⁹⁶⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 606.

⁹⁶⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, ebd., S. 104.

⁹⁷⁰ Vgl. Rita Casale: Heideggers Nietzsche, Transcript Verlag, Bielefeld, 2010, S. 181 f.

⁹⁷¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 44.

Wiederkehr bei Nietzsche, für den die Zeitlichkeit ein sich kontinuierlich erneuernder Akt ist.

Indem also die Zeitlichkeit bei Nietzsche das Problem unseres Willens war, konnte er dieses Problem durch die ewige Wiederkehr überwinden. Heidegger aber erklärt das Problem von der Existenzweise des Daseins her, von einem der Modi des Daseins. Wir müssen dies akzeptieren, wie es ist; das ist der Unterschied zwischen Nietzsche und Heidegger. So ist also das Dasein zeitlich, und das bedeutet, dass das Dasein durch seine Beziehungen mit den Seienden eine Geschichte hat⁹⁷². Von diesem Punkt aus unterscheidet Heidegger zwischen Historie und Geschichte.⁹⁷³ Wie aber erscheint die Geschichte bei Nietzsche? Ihm gilt der Wille zur Macht als ein wichtiger Schritt in der menschlichen Geschichte. Daher stellt seine Philosophie den Versuch dar, die Geschichte zu erkennen und die Menschheit vor dem, was kommt, zu warnen. Die Geschichte ist bei Nietzsche der Weg des Menschen, Herr seines Selbst zu werden – und Treue zur irdischen Welt⁹⁷⁴ zu finden.

4.13. *Das Dasein und die Wahrheit*

Was ist die Wahrheit bei Heidegger? Ist sie eine relative oder eine absolute? Ist die Wahrheit bei Heidegger ein Ziel? Ist sie ein Ziel⁹⁷⁵, das wir suchen müssen? Wird sie im Denken gefunden oder geht sie diesem voraus? Wir haben bereits gesehen, dass die Kunst eine Form von eigentlicher Wahrheit ist⁹⁷⁶, da sie dem Selbst erlaubt, teilweise außerhalb der Dinge zu stehen und ihm erlaubt, alles zu umarmen. Die Kunst ist auch in besonderer Weise geeignet, dem Menschen eine Quel-

⁹⁷² Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 606.

⁹⁷³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 392.

⁹⁷⁴ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 90.

⁹⁷⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 2.

⁹⁷⁶ Vgl. Walter Biemel, S. 159. Vgl. auch Ismail Mosedk, a.a.O., S. 37.

le des Seins zu sein, wenn er in der Verdinglichung zu versinken droht.

Da Heideggers Projekt eines der Ontologie ist, ist es folgerichtig, dass er Licht auf die Beziehung zwischen dem Sein und der Wahrheit wie auch zwischen dem Dasein und der Wahrheit wirft⁹⁷⁷. Er wird durch seinen Versuch der Interpretation der Wahrheit zu den griechischen Philosophen kommen, um die ursprüngliche Bedeutung des Wortes der Wahrheit aufzuspüren. Daher knüpft er an den Aphorismus Heraklits⁹⁷⁸ und die Worte Aristoteles' über die Bedeutung der Wahrheit an. Die Wahrheit ist hier als Unverborgenheit⁹⁷⁹ und als Entdecktheit zu verstehen. Für uns ist an dieser Stelle hinsichtlich der Beziehung zwischen Dasein und Wahrheit das Folgende wichtig: „Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins.“⁹⁸⁰

Die Wahrheit ist also Daseinsoffenheit⁹⁸¹; die Wahrheit ist das In-der-Welt-sein, das die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede enthält, und es vereint diese in der Sorge, die wiederum Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet. So verstehen wir auch, was Heidegger meint, wenn er sagt, dass „das Dasein in der Wahrheit ist“⁹⁸². Das bedeutet nicht, dass wir die Wahrheit besitzen würden, denn niemand verfügt über die gesamte Wahrheit, aber wir sind in der Wahrheit, wir gehen in das Licht der Wahrheit⁹⁸³, und sind aus diesem Grund und auch aufgrund unserer Entschlossenheit dazu in der Lage, in den Falten der Verborgenheit das Wahre zu

⁹⁷⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 117.

⁹⁷⁸ Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 219.

⁹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 219.

⁹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 220.

⁹⁸¹ Vgl. . Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 123.

⁹⁸² Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 221.

⁹⁸³ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 606.

entdecken; denn das Seiende ist das Offenbare.⁹⁸⁴ Diese Fähigkeit des Daseins kommt also aus seiner Offenheit. Deshalb lässt sich sagen, dass die Wahrheit bei Heidegger die Daseinsoffenheit für sich selbst und für die Welt ist, denn das Dasein existiert immer in der Offenheit⁹⁸⁵. Und dies ist es, was es von anderen Seinsweisen, dem Vorhandenen oder Zuhandenen unterscheidet. Und da das Dasein durch die Entschlossenheit zu sich selbst kommt, bedeutet dies, dass die Entschlossenheit für das Offene die eigentliche Wahrheit des Daseins ist⁹⁸⁶. „[Daher]wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht“.⁹⁸⁷ Dies ist die eine Seite; auf der anderen Seite ist das Dasein „je schon in der Wahrheit und Unwahrheit“.⁹⁸⁸ So kommen wir dahin, dass das Dasein von der Wahrheit untrennbar und die Wahrheit daher immer beim Dasein ist: *„Wahrheit ,gibt es’ nur, sofern und solange Dasein ist.“*⁹⁸⁹

Und solange die Freiheit das Wesen des Daseins ist⁹⁹⁰, bedeutet das zugleich, dass auch die Wahrheit das Wesen des Daseins ist. Denn das Dasein ist fähig, durch die Wahrheit zu sich selbst zu kommen – Sein oder Nichtsein. Das hat folgenden Sinn: Entweder versteht das Dasein sich selbst durch seine Potenziale, und dann wird es in der eigentlichen Existenz sein, oder es versteht sich selbst durch die Welt, das Man und die Dinge der Welt, dann wird es sich in der uneigentlichen Existenz verlieren⁹⁹¹. Daher ist das Dasein immer ein Oszillieren zwischen dem Geheimnis und der Bedrohung⁹⁹² durch das Verfallen. Dazu kommt, dass die Wahrheit nicht von einer

⁹⁸⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd., S. 188.

⁹⁸⁵ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 126.

⁹⁸⁶ Vgl. Ismail Mosedk, a.a.O., S. 19.

⁹⁸⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd., S. 220-221.

⁹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 222.

⁹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 226.

⁹⁹⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 8 f.

⁹⁹¹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 53.

⁹⁹² Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 607.

fremden Kraft herrührt, sondern von unserer Existenz in der Welt und unserer Offenheit für uns selbst und die Welt und alles, was wir in dieser antreffen können.

Und wenn die Freiheit bei Nietzsche die Freiheit des Menschen von äußeren Kräften und die Rückkehr des Menschen zu sich selbst durch seinen Willen zur Macht ist, so betont auch Heidegger die Freiheit als existenzielle und der Wahl seiner Existenz durch das Dasein.

Die Frage, die ich jetzt stellen kann, lautet: Wo befinden wir selbst uns im Spannungsfeld dieser beiden Existenzweisen? Wo befinden wir uns in all dem? Wo ist unser Platz in der Existenz? In der Tat lebt die Mehrheit der Menschen in der uneigentlichen Existenz: „Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so“⁹⁹³, sofern es sich von den Gedanken der Anderen, und deren öffentlichen Erklärungen, Traditionen, Gerüchten und oberflächlichen Ideen leiten lässt. Diese setzen den Menschen im Rahmen ihres Wissens fest, sodass der Mensch und sein Sein unter die Kontrolle der Entfremdung fällt und im Stil seiner Existenz gezwungen ist, in Unwahrheit zu leben.

Wenn das Dasein aber wieder über sein volles Potenzial verfügt und es in der Lage ist, auf sich selbst zurück zu kommen, wird es fähig sein, die Wahrheit von der Unwahrheit zu scheiden und sie zu entdecken⁹⁹⁴. Denn das Dasein enthält das Geheimnis wie den Wahn, das Verborgene wie das Unverborgene. Daher lebt das Dasein immer in einem Dauer-Angst-Zustand – es ist ständig im Werden..⁹⁹⁵ Aus diesem

⁹⁹³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 129. Vgl. auch Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 125.

⁹⁹⁴ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 124 f.

⁹⁹⁵ Vgl. Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur Erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das*

Grund gibt es aber auch das Verfallen und den Irrtum; die gesamte uneigentliche Existenz ist eine notwendige Phase, bis zu dem Zeitpunkt, an dem wir das Selbstbewusstsein durch den Augenblick der Entschlossenheit bewahren⁹⁹⁶. Und dies bedeutet Treue zum Da-sein, und so betrachtet, stimmt Nietzsche mit Heidegger hinsichtlich des Bedürfnisses zu Leben, wie es ist, überein. Nietzsche ließ durch sein philosophisches Projekt alle Masken fallen, hinter denen sich die falschen Wahrheiten versteckt hielten. Zwar beendete er die absolute Kontrolle des Geistes, indem er an den Werten der Metaphysik zweifelte, die auf der Basis von Dualismen und des Absoluten herrschte; aber er schenkte dem Menschen und dessen starken Willen viel Aufmerksamkeit. So wollte Nietzsche, dass der Mensch er selbst wird, und Heidegger ergänzt nun diesen Schritt.

So war die Suche nach dem Dasein bei Heidegger, wie wir gesehen haben, ein wesentlicher Schritt für die grundlegende Frage, für die Heidegger sich lange interessiert hat, und zwar die Frage nach dem Sinn des Daseins. Zwar beginnt Heidegger mit dem Dasein, aber sein Ziel war nicht das Dasein an sich selbst, er wollte vielmehr zum Sein des Daseins gelangen⁹⁹⁷. Und das ist der Unterschied zwischen Nietzsche und Heidegger: Indem er den Tod Gottes erklärte, führte Nietzsche uns zum Nihilismus; und genau dieser ist die Seinsvergessenheit bei Heidegger⁹⁹⁸. Daher ist die Analyse des Daseins durch Heidegger wichtig, um zur Wahrheit des Daseins zu gelangen.

Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände (1809), Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1991, S. 66.

⁹⁹⁶ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 13.

⁹⁹⁷ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 41.

⁹⁹⁸ Vgl. Mohamed Salem Saadallah: Krise des Daseins, <http://www.odabasham.net/show.php?sid=843>

Zuerst verlor sich der Mensch in der Welt der Metaphysik, unter der absoluten Kontrolle des Geistes. Auf einer zweiten Stufe, in der Gegenwart, verliert er sich in der Welt der Technik und der Anderen. Das Dasein hat seine Existenz vergessen, und so war die Zeit gekommen, alles noch einmal neu zu denken. Deshalb stellte Heidegger die Fragen über das menschliche Dasein und die Metaphysik neu, um zu unserer eigentlichen Existenz zu kommen⁹⁹⁹. Denn die Aufgabe des Denkens ist unsere Aufgabe, vor allem in der Zeit der Entfremdung, in der wir heute leben.

Also müssen wir denken und weiter denken, nicht aber im traditionellen Sinn, an den wir uns gewöhnt haben, sondern im Sinne der Offenheit für die Welt¹⁰⁰⁰ wie auch im genealogischen Sinne Nietzsches; das bedeutet, nicht alles als absolute Wahrheit zu akzeptieren, sondern nach den Wurzeln der Wahrheiten zu suchen. Mit anderen Worten sollten wir uns dazu entscheiden, zu versuchen, unser Sein zu erkennen, um zu unserer eigentlichen Existenz zu gelangen. Aus diesem Grund begann Heidegger wie zuvor schon Nietzsche mit der Zurückweisung der klassischen Metaphysik¹⁰⁰¹; und beide kommen zum Werden als einem Gesetz des Seins. Denn wie wir gerade gesehen haben, ist der Augenblick der Entschlossenheit bei Heidegger der Augenblick des Willens zur Macht, nach dem Nietzsche gesucht hatte, wenn man annimmt, dass der Wille zur Macht die Essenz eines jeden Menschen ist. Und wenn die Sorge ein Merkmal des Daseins bei Heidegger ist und da wir das Dasein, so wie es ist, aufgrund dieser Sorge akzeptieren müssen, kann man sagen, dass Heidegger nicht weit von der Tragödie Nietzsches entfernt ist.

⁹⁹⁹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, ebd., S. 40.

¹⁰⁰⁰ Vgl. ebd., S. 126.

¹⁰⁰¹ Vgl. ebd., S. 40.

Das ist die eine Seite; auf der anderen Seite bedeutet die Suche nach dem Sein des Daseins in der Welt eine Ablehnung der Hinterwelt, auf die wiederum auch Nietzsche zielte. So versuchten also Heidegger und Nietzsche beide, alles neu zu denken und beide zielten auf ein Verständnis des Menschen oder eines menschlichen Daseins ohne Gott¹⁰⁰², und dies, wie gesagt, um zur eigentlichen Existenz zu gelangen. Aber jeder der beiden Denker hat einen ganz eigenen Weg eingeschlagen, und jeder von ihnen sucht nach einem spezifischen Ziel, der eine nach dem Menschen als Zentrum des Seins, der andere nach dem Sinn des Seins durch das menschliche Dasein.

Die Frage, die sich hier anschließt, lautet: Wo ist der Platz Gottes in diesen Seinsbegriffen?

8.14 Die Lage Gottes in diesen Seinsbegriffen

Ohne Zweifel haben wir nun gesehen, dass das Sein nicht das Seiende ist, „sondern das, was alles Seiende erst zeigt“¹⁰⁰³, und dennoch in der Nähe des Seienden sich aufhält. Auch haben wir erfahren, dass dieses Sein das Geheimnis enthüllt¹⁰⁰⁴, ohne sich selbst zu enthüllen. Es ist also eine Offenheit und eine Entdecktheit. Das Sein bei Heidegger ist kein Selbst oder Objekt¹⁰⁰⁵, nicht etwas oder gar ein Mensch, sondern eine Offenheit des Daseins für sich selbst und seine Welt. Das Sein ist nicht außerhalb dieser Welt¹⁰⁰⁶, denn es gibt keine Beziehungen außerhalb dieser¹⁰⁰⁷; es gibt bei Heidegger daher auch keine Hinterwelt, sodass also Heidegger wie Nietzsche zurück zur irdischen Welt strebt.

¹⁰⁰² Vgl. Byung Chul-Han, S. 121.

¹⁰⁰³ Vgl. Katharina Kanthack, a.a.O., S. 20.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Byung Chul-Han, S. 102.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 608.

¹⁰⁰⁶ Vgl. ebd., S. 608.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 52.

Ebenso lehnt Heidegger jegliche Hilfe von außen ab, um das Sein des Daseins zu erreichen¹⁰⁰⁸, wie vor ihm Nietzsche die Zweiheit oder den Dualismus zwischen der irdischen Welt und der Hinterwelt des Seins abgelehnt hatte, und so gibt es für beide nur die Welt des Werdens des Daseins zwischen der eigentlichen und der uneigentlichen Existenz.

So verstehen wir auch, warum Heidegger nicht über die Beziehung zwischen Mensch und Gott spricht, sondern sich sein gesamtes Nachdenken auf das Dasein in der Welt bezieht, da es nichts außerhalb dieser Welt gibt. So verstehen wir auch, dass alles, was es außerhalb dieser Welt gibt, nicht uns gehört, weil die gesamte Forschung bei Heidegger rein in dieser Welt bleibt¹⁰⁰⁹. Deshalb erklärte Heidegger zu Beginn, dass das Dasein in der Welt ist, wie wir gesehen haben, und dass das Dasein zeitlich ist; daher entfernt sich Heidegger von allen Hinterwelten, die nicht zeitlich sind oder zu dieser Welt gehören.

Heidegger lehnt also jedes Sein außerhalb der Zeitlichkeit ab, und wenn wir ein wenig in diese Richtung weiter denken, so wird deutlich, dass dies in gewissem Sinne der Idee des Todes Gottes bei Nietzsche gleichkommt, dieses moralischen, historischen Gottes, der durch moralische und absolute Werte ausgedrückt wurde. Denn wenn wir uns Gott bloß als Wert vorstellen, wird dieser Gott sein Geheimnis und seine Bedeutung verlieren¹⁰¹⁰. Wenn wir aber an das Sein denken, so können wir immer näher zu Gott kommen, denn „die Frage nach dem Gott [ist] sowohl für Kant als auch für Heidegger der geheime Stachel gewesen“.¹⁰¹¹ Wenn also die alten Götter

¹⁰⁰⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 608.

¹⁰⁰⁹ Vgl. ebd., S. 608.

¹⁰¹⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 608.

¹⁰¹¹ Vgl. Byung Chul-Han, S. 136.

in der Vergangenheit durch Nietzsche starben, so scheint es, dass die neuen Götter noch nicht geboren sind¹⁰¹².

4.14.1 *Das Sein und das Nichts*

Wir haben im Rahmen dieser Untersuchung auch gelernt, dass die Frage nach dem Nichts stark mit der Angst verbunden¹⁰¹³ ist, denn das Nichts ist das Fundament der Freiheit.

Wir wissen, dass das Nichts das Dasein zum Tode ist, und wenn die Zeit (als Quelle der Endlichkeit) in die Existenz tritt, wird das Dasein in die Welt kommen: „Sein und Nichts gehören zusammen“.¹⁰¹⁴ Also wird das Dasein ohne die Zeit nicht zur Welt kommen¹⁰¹⁵, denn die Zeit führt zur Einheit zwischen der Existenz und dem Nichts, und so ist die Zeit die Ursache der Realisierung des Daseins in der Welt¹⁰¹⁶. Aus diesem Grund sind das Dasein und das Nichts das gleiche¹⁰¹⁷, da das Dasein in seiner Essenz Sein zum Tode ist. Und die Zeit ist ein zentrales Element darin, wie wir gesehen haben zwischen dem Sich-vorweg-sein, dem Augenblick und der Wiederholung.

Die Existenz muss ihr Potenzial ausschöpfen, damit sie von der Phase der Möglichkeit zur Phase der Realisierung gelangen kann. Und die Realisierung des Daseins bedeutet, dass andere Möglichkeiten entfallen¹⁰¹⁸. Die Nicht-Realisierung des Potenzials heißt also „Nichts“. Also ist das Nichts von Anfang an Teil des Daseins¹⁰¹⁹. So sind die Existenz und das

¹⁰¹² Vgl. Emilio Gentile: Die Politische Religion: ist sie eine neue Religion?, http://www.maaber.org/issue_august11/spotlights3.htm

¹⁰¹³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existentielle Zeit, S. 233.

¹⁰¹⁴ Vgl. Martin Heidegger: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Die Metaphysik des Deutschen Idealismus, a.a.O., S. 57.

¹⁰¹⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 238 f.

¹⁰¹⁶ Vgl. ebd., S. 239.

¹⁰¹⁷ Vgl. ebd., S. 239.

¹⁰¹⁸ Vgl. ebd., S. 231.

¹⁰¹⁹ Vgl. ebd., S. 239.

Nichts als Gewebe der Welt verbunden, und das eine kann nicht ohne das andere sein; weil beide nicht unabhängig sind¹⁰²⁰, existieren sie zugleich. „Das Sein wird ständig vom Nichts verfolgt“. Beide zusammen aber formen das Dasein.

Und so gelangen wir durch Heidegger zur Einsicht, dass das Problem des Seins weiterhin existieren wird; das Wichtigste aber ist, dass wir darüber nachdenken¹⁰²¹. Durch Heidegger bricht eine neue Phase im menschlichen Verständnis an, denn die Philosophie ist bei ihm ein neues Denken, und dieses Denken beruht auf der Wahrheit unserer Existenz in der Welt. Überdies ist es bei Heidegger die beständige Aufgabe der Philosophie, stets neue Fragen zu stellen – und wir haben von ihm auch die Kunst der Fragestellung¹⁰²² gelernt, da die Fragestellung wichtiger ist als die Antwort.

Die Frage lautet nun: Wie erscheint all dies kritische Denken bei Nietzsche? Ihm blieb nur das Werden¹⁰²³, das grundlegende Konzept und Ziel ist, aber auch den Menschen selbst hervorbringt – und dem der Mensch weiter zuarbeitet, indem der Mensch immer weiter und weiter sein wird.

Wie wird dieses europäische philosophische Denken in der arabischen Welt aufgenommen? Welche Veränderungen bilden sich im arabischen Intellekt angesichts dieses Denkens heraus? Diese Frage stellt sich insbesondere vor dem Hintergrund, dass der arabische Intellekt vor allem durch die Souveränität alles Stablen, Absoluten und Traditionellen¹⁰²⁴ gekennzeichnet ist, Wie ist es arabischen Denkern möglich, Nietzsches Gedanken zu übernehmen? Wie können Nietz-

¹⁰²⁰ Vgl. ebd., S. 237.

¹⁰²¹ Vgl. Abdul Ghaffar Mikkawi, a.a.O., S. 14.

¹⁰²² Vgl. ebd., S. 10.

¹⁰²³ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 58.

¹⁰²⁴ Vgl. ebd., S. 58.

sches Gedanken den richtigen Ort im arabischen (philosophischen) Intellekt finden?

Diese Fragen führen uns zum nächsten Kapitel.

5. Der Einfluss von Nietzsches Philosophie auf den arabischen Intellekt im Allgemeinen und auf Abdel Rahman Badawi im Besonderen

5.1 Der Zugang zur Klärung der Fragestellung

5.1.1 Vorrede zur Untersuchung

Im ersten Kapitel dieser Arbeit haben wir durch den Umgang mit Nietzsches Ideen und deren Analyse festgestellt, dass sie eine Einladung dazu sind, anders zu denken. Nietzsches Sprache und sein Denken lassen uns unsere Traditionen in einer freien Weise neu denken, jenseits von festgefahrenen Denkschemata und Bräuchen, die unser Denken bisher begrenzt hatten. Er zwingt uns aber keine Logik auf¹⁰²⁵, sondern er ermahnt uns, auf dem richtigen Weg zu bleiben, einem Weg von höheren Menschen.

Im diesem dritten Teil der Arbeit werden wir uns nun dem Einfluss dieses bekannten deutschen Philosophen auf den arabischen Philosophen Badawi widmen und außerdem die Unterschiede in Bezug auf die kulturelle Herkunft und die zeitliche Verortung zwischen diesen beiden intellektuellen Positionen anhand ihrer Besonderheiten herauszustellen versuchen.

¹⁰²⁵ Vgl. Fares Kamal: Nietzsche zwischen Glauben und Atheismus, <http://www.elnjom.com/vb/index.php?page=topic&show=1&id=79707>

Damit wir dies tun können, müssen wir die Besonderheit des arabischen Denkens vor allem zu Badawis Zeit herausarbeiten. Denn wie wir wissen, müssen wir, um die Wahrheit von etwas zu erfahren, nach dessen Geschichte fragen, und damit meine ich: die Lebensgeschichte, die Geschichte der Kämpfe von Menschen usw. Vielleicht bringt uns das zur Wahrheit oder hilft uns zumindest bei der Suche danach.

5.1.2 *Problematische Fragen: Der Intellekt und der arabische Intellekt*

Was ist der arabische Intellekt? Was ist seine Problematik?

Ist der arabische Intellekt im Grunde nur eine Kopie der Werke des europäischen Intellekts? Ist er vielleicht nur eine Reaktion auf politische, wirtschaftliche oder moralische Bedürfnisse? Wie hat Nietzsche den arabischen Intellekt beeinflusst, und wie hat sich dieser Einfluss in der ‚tragischen‘ Phase der arabischen Welt manifestiert? Damit meine ich die lange Phase der osmanischen Besetzung von großen Teilen der arabischen Welt. Zusätzlich zum Kampf gegen die damaligen Besatzer musste die arabische Bevölkerung zu dieser Zeit auch mit Analphabetismus und der mangelnden Bildung weiter Teile der Bevölkerung kämpfen. Auch die absolutistischen Regime trugen nur umso mehr zu einer kulturellen und sozialen Dekadenz bei.

Wie war die Reaktion der arabischen Denker auf diese Situation? Wie konnten sie diesem Zustand der Rückständigkeit und Dekadenz widerstehen? Welches waren die Konzepte und Visionen der arabischen Denker, um ihre Lebensumwelt zu ändern?

Die Antworten auf diese Fragen sind kompliziert, besonders weil wir die politischen Elemente¹⁰²⁶ nicht von den sozialen und kulturellen trennen können, denn wir wissen, dass diese sämtlich miteinander verflochten sind und eine Erklärung der Auswirkungen des Denkens einer Zeit unmöglich ist ohne Bezug auf die Rolle der zeitgenössischen Politik¹⁰²⁷, da diese stets zu allem in Verbindung steht.

Der Intellekt ist immer ein Produkt der theoretischen Konzepte und Theorien der jeweiligen sozialen und kulturellen Realität.¹⁰²⁸ Er ist also nicht nur theoretische Reflexion und kritische Arbeit, sondern profitiert auch von allen Bereichen der Naturwissenschaften, Geschichte, Soziologie, Psychologie und Philosophie, sowie den gesammelten Erfahrungen der Menschen im jeweiligen Kulturkreis.

Wenn ich vom arabischen Intellekt spreche, so meine ich den Intellekt der arabischen Länder, wenngleich er natürlich nicht überall gleich ist, da jedes Land seine Besonderheiten hat.¹⁰²⁹

5.1.3 *Der arabische Intellekt: Anfänge und Hoffnungen*

Zu Beginn möchte ich sagen, dass die Geschichte des philosophischen Denkens in den arabischen Ländern eine lange Auseinandersetzung mit der politischen Situation bedeutet, daher ist seine historische Dimension sehr wichtig.

Der Beginn einer eigenständigen arabischen Philosophie kann etwa auf den Zeitraum um die Wende vom 18. zum 19.

¹⁰²⁶ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 80.

¹⁰²⁷ Vgl. Najib Ghellab: Der dialektische Streit zwischen Politik und Kultur, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=146271>

¹⁰²⁸ Vgl. Albert Hourani: Die Renaissance des arabischen Intellekts (1798-1939), übersetzt von Kareem Azkol, al-Nahar Verlag, Beirut, 1968, S. 5 f.

¹⁰²⁹ Vgl. Mohammed Abed al-Jabri: Demokratie in der arabischen Welt, http://www.aljabriabed.net/n33_01jari.htm Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 71.

Jahrhundert datiert werden. Dieser kann primär als Reaktion auf die osmanische Besatzung etwa Syriens¹⁰³⁰ von 1516 bis 1918 und Ägyptens von 1517 bis 1798, den darauf folgenden englischen Kolonialismus von 1918 bis 1919 in Syrien und von 1882 bis 1956 in Ägypten¹⁰³¹ und die französische Besatzung Syriens von 1920 bis 1946 und Ägyptens zwischen 1798 und 1801 betrachtet werden. Dieser Fremdbestimmung folgte die Teilung der arabischen Länder nach Plänen durch die jeweiligen Regime.

5.2 Die Phasen des arabischen philosophischen Intellekts

Der philosophische Intellekt der arabischen Welt kann in zwei Phasen unterteilt werden: Die erste dauerte vom 18. Jahrhundert bis zum ersten Weltkrieg an, die zweite begann um den zweiten Weltkrieg herum und dauert bis heute an. Am Anfang der ersten Phase stand noch die osmanische Besatzung, der die der europäischen Kolonialmächte folgte, welche die folgenden unterschiedlichen Gegenreaktionen hervorbrachte:

Die erste Reaktion war eine Islamisierung, die eine Vereinheitlichung der islamischen Welt forderte¹⁰³², um der Kolonialisierung zu widerstehen. Zwei wichtige Figuren dieser Zeit waren zum Beispiel Gamal al-din al-Afghani¹⁰³³ (1838-1897) und Mohammed Abdu¹⁰³⁴ (1849-1905). Eine zweite Reaktion folgte in Form einer Gegenbewegung, welche Säkularisierung forderte, um die islamischen Staaten zu vereinen.

¹⁰³⁰ Vgl. Ghassan Hadaad: Von der zeitgenössischen Geschichte von Syrien, Future Center for Strategic Studies, Erste Ausgabe, Amman, 2001, S. 8 f.

¹⁰³¹ Vgl. Ali Ahmad Shukri: Geschichte von Ägypten. Von der britischen Besatzung und bis nach der Besatzung, Al-Hilal Verlag, Ägypten, 1927, S. 44 f. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 73.

¹⁰³² Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 74 f.

¹⁰³³ Vgl. Albert Hourani, a.a.O., S. 131.

¹⁰³⁴ Vgl. ebd., S. 162.

Wichtig für diese Zeit waren Farah Antun (1874-1922) und Shibley Shamil¹⁰³⁵ (1850-1917); sie konnten sich zu ihrer Zeit jedoch nicht durchsetzen¹⁰³⁶ und wurden in ihren politischen Vorstellungen nicht angehört.

In die zweite Phase fiel als wichtigstes Ereignis die Gründung des Staates Israel. Zwar erhielten viele arabische Staaten in dieser Phase ihre vordergründige politische Unabhängigkeit, es entstand jedoch gleichzeitig ein weiteres Problem, und zwar das Verhältnis zwischen starken und schwachen Staaten¹⁰³⁷.

5.3 *Das Problem der Schwachen und Starken*

In dieser zweiten großen Phase bildete das Verhältnis der starken und schwachen Staaten¹⁰³⁸ zueinander das Hauptaugenmerk der arabischen Intellektuellen: Wie verhält sich der schwache arabische Intellekt zum starken westlichen, einem spezifischen Verhältnis von Ich und Anderem also? Ist es so, dass der Osten schwach ist und der Westen stark und fortschrittlicher, oder kann man das Verhältnis auch anders betrachten?

Die problematische Situation, die auch durch koloniale Interessen geschaffen wurde, präsentierte sich in verschiedenen Formen durch die Geschichte des Denkens hindurch. Ging es um eine Koexistenz, einen Dialog¹⁰³⁹ oder um einen Krieg der Kulturen? In der Tat gab es zwei verschiedene Ansätze in der arabischen Welt:

¹⁰³⁵ Vgl. ebd., S. 297.

¹⁰³⁶ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 75.

¹⁰³⁷ Vgl. Mahmoud Al-alem: Arabisches Denken zwischen kosmische und Privatsphäre, Verlag der arabischen Zukunft, erste Ausgabe, Beirut, 1996, S. 30. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 76.

¹⁰³⁸ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 72.

¹⁰³⁹ Vgl. Mohamed Mahfouz: Der Islam - der Westen und den Dialog der Zukunft, Erster Teil, Arabisches Kulturzentrum, Erste Ausgabe, 1998, S. 228.

- Der erste Perspektive betrachtete den Westen als absolutes Übel¹⁰⁴⁰, da er den Kolonialismus als Mittel der Vernichtung der anderen Kulturen pflege.

- Die zweite Perspektive betrachtete den Westen als insgesamt weiter fortgeschritten, sowohl in Wissenschaft als auch in Kultur; daher müssten die Araber das Wissen des Westens annehmen, um sich der Realität zu stellen¹⁰⁴¹, und ihn daher respektieren. Dies war die Ansicht von Abdel Rahman Badawi, einem arabischen Philosophen, dessen Intellekt ich in diesem Kapitel als exemplarisch arabischem nachspüren möchte.

Die Unabhängigkeit war für die arabische Welt die wichtigste Frage¹⁰⁴². Indem sie sich von bestimmten düsteren religiösen Strömungen befreit hatte, trennte sie sich auch von der Vorstellung, Philosophie sei Ketzerei und Blasphemie. Aus dieser Unabhängigkeit¹⁰⁴³ wuchs auch der wichtigste arabische Denker empor: Abdel Rahman Badawi.

Badawi hatte wie die meisten Denker gesehen, dass der Westen das ideale Modell zur Nachahmung¹⁰⁴⁴ war und regte die Übersetzung und das Studium der europäischen und vor allem deutschen Literatur und Philosophie an, um die Vorteile des modernen Europa sinnvoll nutzen zu können.

Wer aber ist dieser Abdel Rahman Badawi? Wie konnte er die Philosophie Nietzsches in den philosophischen arabischen Intellekt im Zuge der Unabhängigkeitsbestrebungen integrie-

¹⁰⁴⁰ Vgl. ebd., S. 16. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 72.

¹⁰⁴¹ Vgl. Mohamed Mahfouz, ebd., S. 221.

¹⁰⁴² Vgl. Saeed Yaktin: kommt die Zeit, um den arabischen kulturelle Frühling zu fortschreiten? <http://www.almassae.press.ma/node/36565>
Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 75.

¹⁰⁴³ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 79.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., Vorrede. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 79- 88.

ren? Und welche Elemente von Nietzsches Philosophie werden wir in der Philosophie von Badawi wiederfinden?

5.4. *Abdel Rahman Badawi – in Kürze*

Badawi war der führende Denker der Existenzphilosophie in der arabischen Welt. Er stellt sozusagen die Fortführung von Heideggers Ideen und des (deutschen) Existenzialismus im Allgemeinen dar.¹⁰⁴⁵ Sein Glaube an die Bedeutung von Freiheit, Verantwortung und Menschlichkeit brachte ihn dazu, der arabischen Welt diese Existenzphilosophie darzubieten zu wollen.¹⁰⁴⁶ Für ihn war die Sichtweise des Existenzialismus ein guter Weg, um die alte Metaphysik zu überwinden und neue Fragen zu stellen¹⁰⁴⁷, die an der Zeit waren.

Genau dies führte aber viele andere arabische Denker dazu, sich gegen Badawi, seine Ideen und Veröffentlichungen zu stellen; und so entstand nicht nur ein Missverständnis in Bezug auf die Gedanken Badawis, sondern auch in Bezug auf die Existenzphilosophie¹⁰⁴⁸ insgesamt.

Abdel Rahman Badawi wurde am 4. April 1917 in Ägypten, in einem Dorf nahe der Stadt Damietta in Cherbas, geboren und starb am 25. Juli 2002, ebenfalls in Ägypten. Er hat nie geheiratet, und alle seine Liebesbeziehungen sind gescheitert. Er war das fünfzehnte Kind einer großen und einflussreichen feudalen Familie mit 21 Kindern. Der Einfluss der Familie schwand jedoch nach Umsetzung der Agrarreform im Jahr 1952. Badawi schloss seinen Bachelor of Arts im Fach Philosophie 1938 als Führender seiner Klasse ab und verbrachte

¹⁰⁴⁵ Vgl. Saeed Al-Laawandi: *Badawi: der existentielle Flüchtlinge Philosoph zum Islam*, Zentrum für arabische Zivilisation, Kairo, 2001, S. 166 f.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: *Nietzsche*, a.a.O., Vorrede.

¹⁰⁴⁷ Vgl. ebd., Vorrede.

¹⁰⁴⁸ Fathi Amer: *Abdel Rahman Badawi Philosoph des existentiellen Geistes*, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=982>

währenddessen Auslandsaufenthalte in Deutschland und Österreich. Nach seinem Abschluss arbeitete er als Assistent für Philosophie an der Universität Kairo. Im Alter von 21 Jahren schrieb er ein eigenes Buch zu Nietzsche, das seine philosophischen Grundlagen und Zukunftsvisionen enthält. Zwischen 1938 und 1940 interessierte er sich sehr für Politik und wurde Mitglied der Partei Junges Ägypten, deren Ziele, Konzepte und Werte denen der NSDAP ähnlich waren. Im Jahr 1941 schloss er seinen Master in Philosophie mit einer Arbeit zum Problem des Todes in der Existenzphilosophie ab. 1944 promovierte er zum Thema der Zeit im Existenzialismus, 1945 wurde er Dozent für Philosophie. Zwischen 1944 und 1952 war er Mitglied der Neuen Patriotischen Partei und arbeitete acht Jahre für sie, begann aber dadurch, das politische Leben zu hassen und trat daher zurück.

Von 1950 bis 1971 war er Leiter der Abteilung für Philosophie an der Universität von Ibrahim Pascha in Ägypten, die jetzt Ain Shams Universität heißt. Zwischen 1956 und 1958 arbeitete er als kultureller Berater und Leiter der wissenschaftlichen Missionen in Bern. Zwischen 1967 und 1973 war er als Professor in Libyen tätig, wurde aber von der libyschen Regierung verhaftet, und seine Bücher wurden verbrannt. Nach kurzer Arbeit an der Universität Teheran arbeitete er ab 1974 über zwanzig Jahre an der Kuwait Universität, an der er die Abteilung für Philosophie erst gründete. Als Gastprofessor wurde er unter anderem an die Sorbonne berufen und blieb dort nach seiner Pensionierung; während dieser Zeit war er nur dreimal noch in Ägypten. 1999 erhielt er den Mubarak-Preis.

5.5 Die intellektuellen Phasen im Leben Badawis

Arabische Denker sind sich weitgehend darin einig, dass Badawis intellektuelles Schaffen aus zwei Phasen¹⁰⁴⁹ besteht.

- Die erste Phase ist die der Kreativität und Innovation, in der er sein Nietzsche-Buch und seine Master- und Doktorarbeit verfasst und im Jahr 1947 eine Monographie zu Humanismus und Existenzialismus im arabischen Kulturkreis.

- Die zweite Phase ist die der Übersetzungen, in der er griechische und moderne Philosophie ins Arabische übersetzt und den Islam und den Koran verteidigt.

Als dritte Phase könnte seine Rückkehr zum eigenen Schreiben über das islamische Denken zum Ende seiner Schaffenszeit betrachtet werden. Diese Phase jedoch bereitet vielen arabischen Denkern Kopfzerbrechen. Warum kehrte er zum islamischen Denken zurück? Die wichtigste Interpretation war dabei die von Mahmoud Amin al-Alim, einem marxistischen ägyptischen Denker.

Badawi schrieb in seiner Biographie, dass seine Familie dem nationalsozialistischen Deutschland nahe stand und auf den Sieg Deutschlands hoffte, so dass die Besatzung durch England aufgehoben würde. Aber die Niederlage der Nationalsozialisten und der Beginn der nationalen Konflikte 1946 „führten zu dem Untergraben der Säulen seines geistigen Projekts“, so Mahmoud Amin al-Alim.

Ein Grund für die geistige Rückkehr Badawis zum islamischen Denken liegt vielleicht darin, dass er in den ersten Phasen seines Lebens an die emotionale Beziehung zwischen In-

¹⁰⁴⁹ Vgl. Ahmed Abdel Halim Atia: Abdel Rahman Badawi – ein Stern am Himmel der Philosophie, Zentrum des Buches Verlag, Kairo, Erster Teil, 2003, S. 27 f.

dividuum und Gesellschaft geglaubt hat¹⁰⁵⁰. Badawi hat sich bemüht, eine spirituelle Revolution in der Gesellschaft zu schaffen, damit die Menschen ihre Zivilisation wieder aufbauen können, besonders, um sich vom Kolonialismus zu befreien. Daher spielte die Religion am Anfang von Badawis Leben keine wichtige Rolle für das Erreichen seiner Ziele; vielleicht war dies der Grund für sein politisches Interesse¹⁰⁵¹ und sein Handeln in der Partei Junges Ägypten; und vielleicht war das auch der Grund für sein Schreiben über einen (in den arabischen Staaten) als atheistisch geltenden Philosophen.¹⁰⁵²

All dies ergibt jedoch nur einen Sinn, wenn Badawi das intellektuelle System der antiken arabischen Welt durch seine spirituelle Revolution¹⁰⁵³ erschüttern wollte, um sein Ziel des Höheren Menschen mit Kraft und Ehrgeiz zu erreichen.

„Der Krieg in der Vergangenheit – der erste Weltkrieg – hat die Möglichkeit für dieses Land geschaffen, um eine politische Revolution zu bewirken. Es besteht kein Zweifel, dass dieser jetzige Krieg – der zweite Weltkrieg – eine Gelegenheit ist, um eine spirituelle Revolution zu vollziehen. Es besteht kein Zweifel daran, dass dieses Land dringend eine spirituelle Revolution aller Werte und aller Umstände braucht. Das Ziel ist, alle altergebrachten Sichtweisen auf das Leben und das Dasein zu beenden. Und dann können wir neue, starke Visionen aufstellen anstelle dieser alten Visionen.“¹⁰⁵⁴

Als er jedoch den Eindruck gewann, dass die Söhne seines Landes eine falsche Richtung einschlugen und hinter unreflektierten Parolen herliefen, verzweifelte er an dieser für ihn schmerzlichen Realität und den Fähigkeiten der Men-

¹⁰⁵⁰ Vgl. Ahmed Moussa: Abdel Rahman Badawi, <http://www.almarefh.org/news.php?action=show&id=1281>

¹⁰⁵¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 88 f.

¹⁰⁵² Vgl. Ahmed Moussa, ebd.

¹⁰⁵³ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 91.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, Almatboaat Verlag, Kuwait, Fünfte Ausgabe, 1975, die Vorrede.

schen¹⁰⁵⁵. Daher zog er sich aus der Gesellschaft zurück: von den Bauern, Intellektuellen, Politikern, Hochschullehrern und der Öffentlichkeit insgesamt. Vielleicht ist dies auch der erste Grund für den Übergang vom Schreiben zur Übersetzung¹⁰⁵⁶.

Natürlich sage ich dies nicht, um den Wert von Badawis Übersetzungen zu schmälern; doch stellt sich die Frage nach den Gründen für das Ende seiner Phase der Kreativität, genauso wie sich die Frage stellt, weshalb er wieder zum Islam zurückkehrte¹⁰⁵⁷. Es gibt in der Tat viele verschiedene mögliche Gründe, am wahrscheinlichsten ist aber, dass er in ständiger Sorge um sein Land und dessen Söhne war¹⁰⁵⁸ – und dass er fand, dass dessen Stabilität am ehesten durch die Religion hergestellt werden kann. Badawi war somit der Ansicht, dass Religion die Grundlage der Zivilisation ist, aber nur, wenn die Menschen diese von ihrem Herzen auf die Realität übertragen können.¹⁰⁵⁹

5.6. Das philosophische Denken im arabischen Raum und dessen Interaktion und Reibung und mit dem philosophischen Denken Europas und vor allem Deutschlands

5.6.1 Die Bedeutung Deutschlands für die arabische Welt

Das Verhältnis zwischen der deutschen und der arabischen Philosophie kann durchaus als problematisch angesehen werden, wenn man die historisch-politische Situation mit einbezieht¹⁰⁶⁰. In welcher Hinsicht kann es aber auch als unproblematisch gelten?

¹⁰⁵⁵ Vgl. Ahmed Moussa, ebd.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Ahmed Moussa, ebd.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 88.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Ahmed Moussa, ebd.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Ahmed Moussa, ebd.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 3.

Nietzsche war ein berühmter deutscher Philosoph und hatte somit Teil an der europäischen Tradition, gehörte selbst zum deutschen Denken, zu einer bestimmten historischen Phase¹⁰⁶¹.

Badawi war ein arabischer Denker, gehörte seinerseits der orientalischen Zivilisation und einer bestimmten Zeit an, und diese begann mit der ägyptischen Unabhängigkeit von der britischen Besatzung 1936, nach einem Vertrag mit den britischen Truppen.

Die Frage, die sich, wie gesagt, stellt, lautet: Warum interessierte sich das philosophische Denken der arabischen Welt so stark für Deutschland? Wie konnte das deutsche Denken das arabische so sehr beeinflussen?

In der Tat würde ich sagen, dass das deutsche Modell wie ein Spiegel für die arabischen Denker und deren Ambitionen war¹⁰⁶². Deutschland wurde geteilt (1945-1990), und aber es erreichte schließlich doch die Wiedervereinigung. Nicht nur das, es erzielte auch rasante Fortschritte in allen Lebensbereichen.

Der Umstand, dass Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kein arabisches Gebiet besetzt hatte¹⁰⁶³, führte zu einer positiven Bewertung des deutschen Denkens. Die arabische Welt erlebte in der Präsenz der englischen und französischen Besatzer Rückständigkeit, Unwissenheit und Hoffnungslosigkeit, die allein durch die deutsche Politik durchbrochen wurde. Für viele arabische Intellektuelle war Deutschlands Weg ein Grund für Hoffnung¹⁰⁶⁴, obwohl die

¹⁰⁶¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 80.

¹⁰⁶² Vgl. ebd., S. 82.

¹⁰⁶³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Biografie meines Lebens, a.a.O., S 53. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 82.

¹⁰⁶⁴ Abdel Rahman Badawi: Biografie meines Lebens, a.a.O., S. 53 – 54.

aktuellen Umstände der arabischen Welt von den deutschen weit entfernt blieben – auch wenn die mangelnde Einheit der arabischen Welt bis heute ihre größte Schwäche bilden.

In den Augen der besetzten Araber schien das deutsche Denken ehrlich zu sich selbst und der Realität angemessen zu sein¹⁰⁶⁵, während etwa die Franzosen zwar von Freiheit und Demokratie sprachen, den Arabern aber Land, Freiheit und Unabhängigkeit nahmen. Da auch Deutschland besetzt gewesen war, verband sich der arabische Intellekt mit dem deutschen, woraus die Hoffnung auf vergleichbare Ziele¹⁰⁶⁶ und Ideale resultierte, um der Besatzung zu entkommen. So wurden also viele deutsche Texte gelesen und übersetzt¹⁰⁶⁷, und im Grunde war das eine der Aufgaben, die Badawi sich vorgenommen hatte. Natürlich haben sich heute viele dieser Hoffnungen in Bezug auf Deutschland als Trugschluss erwiesen, nachdem sich gezeigt hat, welche mörderische Ausmaße der Nationalsozialismus in Deutschland angenommen hatte – er führte zur Ermordung von sechs Millionen Juden. Diese falschen Hoffnungen, die Teile der arabischen Welt in Deutschland gesetzt hatten, und der problematische Einfluss nationalsozialistischen Gedankenguts auf bestimmte Bereiche des arabischen Intellekts müssen in Zukunft noch genauer kritisch aufgearbeitet werden.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁵ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., 81 f.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 84.

¹⁰⁶⁷ Vgl. ebd., S. 82.

¹⁰⁶⁸ Die Kritik, die es heute in der arabischen Welt gegenüber Israel gibt, bezieht sich vor allem auf die Besatzungspolitik Israels, etwa im Westjordanland (Palästina) und auf den Golanhöhen. Diese Kritik bezieht sich also nicht auf das jüdische Volk als solches, sondern auf die Politik bestimmter Regierungen – so zumindest sollte eine Kritik aussehen, die sich der Geschichte des Antisemitismus und des Holocausts bewusst ist.

5.6.2 Die Bedeutung Nietzsches für den arabischen Intellektuellen im Allgemeinen und Badawi im Besonderen

Die arabischen Intellektuellen hatten ein großes Interesse an Nietzsches Philosophie, viel stärker als an Platon, Hegel oder Kant¹⁰⁶⁹; ihr Interesse war jedoch nicht immer positiver Natur.¹⁰⁷⁰ Viele hielten ihn in erster Linie für einen atheistischen Denker, wie etwa Fouad Zakaria oder Mohammed Arkoun. Sie lehnten bereits Nietzsches genealogische Methode ab, weil sie sagten, dass dieser Zweifel alles Absolute und jeden Beginn zerstörte, von seiner berühmten Rede vom Tod Gottes angefangen bis zum Zusammenbruch sämtlicher religiöser und ethischer Werte.¹⁰⁷¹

Es gab jedoch auch eine große Anzahl von Intellektuellen, die Nietzsches Denken als ein mögliches Mittel zur Reform der arabischen Welt und Befreiung des Individuums von Unwissenheit und alten Traditionen betrachtete¹⁰⁷², da seine Theorien eine offene Suche nach der Wahrheit bedeuteten, wie etwa Salama Moussa, Farah Anton¹⁰⁷³ und eben Badawi. Sie glaubten an Erneuerung und die Befreiung vom Niedergang¹⁰⁷⁴ – und Nietzsche war für sie ein Zeichen für diese Befreiung.¹⁰⁷⁵

Badawis Nietzsche-Monographie war dabei eine Art von Einladung, einen anderen Blick¹⁰⁷⁶ auf das gegenwärtige Leben

¹⁰⁶⁹ Vgl. Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 81.

¹⁰⁷⁰ Vgl. ebd., S. 81. Ich verweise hier auch auf das Problem der schlechten Übersetzungen von Nietzsches Werken. Vgl. Susanne Granzer und Arno Böhler (Nietzsche-Zirkel), Interview mit AL-Maaly, 2007, http://www.nietzschecircle.com/interview_Almaalyg.html.

¹⁰⁷¹ Vgl. Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 92 f.

¹⁰⁷² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., die Vorrede.

¹⁰⁷³ Vgl. Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 83.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 82.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Fouad Zakaria: Nietzsche, Verlag des Wissens, Ägypten, 1956, S. 61. Vgl. auch Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 84.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 91.

zu werfen und es war ein Vehikel für Badawi, um seine spirituelle Revolution aller Werte zu verkünden. Er schrieb:

„Gerade jetzt ist es am dringlichsten, dieser alten Sichtweise ein Ende zu bereiten, um eine neue, starke, fruchtbare Vision schaffen zu können, die in der Lage ist, eine neue, große Generation zu schaffen.“¹⁰⁷⁷

Dabei fällt besonders die Nähe¹⁰⁷⁸ seines Wortschatzes zu dem Nietzsches auf. Formulierungen wie „starkes Leben“, „Schaffen einer neuen Generation“ und einige mehr zielen auf die Zerstörung der „alten Tafeln“, wie es bei Nietzsche heißt, um neue Werte zu schaffen – und somit den Übermenschen. Badawi zweifelte also an dem Wert vieler islamischer Heiligtümer und stellte an seine Stelle fruchtbares Material für seine Gedanken¹⁰⁷⁹ aus den Quellen des europäischen Geistes.

„Ich wollte den Söhnen der arabischen Welt den europäischen Geist zeigen, um ihnen zu erklären, wie dieser Geist kämpft, um einen neuen Blick für das Leben und das Gegenwärtige zu finden. Ich wollte Ihnen erklären, wie es dem europäischen Geist möglich war, Neues zu denken und stets zu schaffen. Und so legte ich ein Bild des europäischen Denkens in ihre Hände, und dieses Bild ist Nietzsche, Symbol von Fortsetzung und Innovation.“¹⁰⁸⁰

Dieses Symbol der Befreiung konnte allerdings nur mittels einer starken Tarnung funktionieren, was mit der besonderen Situation der arabischen Welt zu tun hat. Die arabischen Intellektuellen wählten Nietzsche für die Beantwortung ihrer religiösen und kulturellen Fragen also aus zwei Gründen¹⁰⁸¹:

¹⁰⁷⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., die Vorrede.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 87. Vgl. auch Muchtarat: Nietzsche, <http://www.terezia.org/section.php?id=446>

¹⁰⁷⁹ Vgl. Jamal Moufarrej, ebd.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi, ebd., Vorrede.

¹⁰⁸¹ Vgl. Jamal Moufarrej, a.a.O., S. 88 f.

- Der sichtbare Grund war, dass sie Nietzsches Denken als Motiv nahmen, um die Unterentwicklung der arabischen Welt zu überwinden.

- Der verdeckte Grund war die Abschaffung des religiösen Denkens, wie es war. Dafür hatten sie zwei Möglichkeiten:

+ Die erste Möglichkeit: Sie schaffen alle alten Werte ab, um neue zu installieren.

+ Die zweite Möglichkeit: Sie schaffen alle Werte ab und damit auch den Osten, die Araber und den Islam insgesamt, um der europäischen Zivilisation folgen zu können.

5.7. *Die Philosophie Badawis*

In diesem Kapitel werde ich die wichtigsten philosophischen Ideen und Ansichten Badawis erläutern und sie im Zuge dessen mit den Konzepten Nietzsches verbinden. Dabei widme ich mich besonders dem Gedanken der Existenz und des Todes Gottes und auch der Frage, ob das Leben bei Badawi ein religiöses oder ein streng existenzialistisches ist.

5.7.1 *Grundlegende Aspekte der existenzialistischen Lehre Badawis*

Für Badawi ist „das Dasein [...] ein Werden“.¹⁰⁸² Gleichzeitig sah er das Leben als eine Einheit von Widersprüchlichem an¹⁰⁸³; seinen Überlegungen zufolge bemerken wir diese jedoch nur, wenn wir unter ihnen leiden. Die Frage ist also, wie wir diese Widersprüche bemerken können. Wir fühlen diese Widersprüche¹⁰⁸⁴ durch direkte sinnliche Erfahrung, ohne

¹⁰⁸² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, Haus der Kultur Verlag, Beirut, Libanon, 1973, S. 32.

¹⁰⁸³ Vgl. ebd., S. 32. Vgl. die Sinnsprüche der Emotionen, S. 157.

¹⁰⁸⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 32.

die Vermittlung und Intervention unseres Geistes; denn der Geist ist der Mittler zwischen der sinnlichen Erfahrung und dem Außen. Der Geist ist für ihn universal, unser Dasein aber partikular und individuell¹⁰⁸⁵. So lehnte er auch Descartes *Ich denke, also bin ich* ab und formulierte stattdessen: „Ich existiere, also denke ich.“¹⁰⁸⁶ Denn indem wir zu sein beginnen, kommen wir zum Denken¹⁰⁸⁷, da dieses eine existenzielle Eigenschaft des Menschen ist. Er teilte daraufhin das existenzielle Dasein in zwei Sphären: die absolute und die bedingte Existenz.

5.7.2 Die absolute Existenz: Gott

Badawi sagt von dieser absoluten Existenz, dass sie „nicht wahr“¹⁰⁸⁸ ist, sondern nur eine Phantasie, und dass wir nur fähig sind, diese zu erkennen, wenn wir sie als weit von unserer Welt entfernt setzen¹⁰⁸⁹. Auf der anderen Seite bedeutet die absolute Existenz das absolut Andere des Individuums und somit dessen Grenze; deshalb können wir jene aber auch durch dieses erkennen und kehren zum Individuum zurück¹⁰⁹⁰: Denn alles, was die absolute Existenz an Bedeutungen und Konzepten enthält, bestätigt, dass die menschlichen Werte und Bedeutungen wie Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit nur Merkmale der Realpräsenz sind.¹⁰⁹¹

Diese Realpräsenz wurde von den meisten jedoch falsch verstanden, da sie nur aus menschlichen Bedeutungen stammt (und also rein kontingent ist); so dass Badawi die absolute

¹⁰⁸⁵ Vgl. ebd., S. 33.

¹⁰⁸⁶ Vgl. ebd., S. 33.

¹⁰⁸⁷ Vgl. ebd., S. 33.

¹⁰⁸⁸ Vgl. ebd., S. 34.

¹⁰⁸⁹ Vgl. ebd., S. 34.

¹⁰⁹⁰ Vgl. ebd., S. 34.

¹⁰⁹¹ Vgl. ebd., S. 34.

Existenz von Beginn an abschaffen konnte¹⁰⁹² – und seine ganze Forschung also auf das Individuum konzentrierte.

Wenn wir nun zu Nietzsche zurückkehren, liegt der Vergleich zu Nietzsches Idee, dass der Mensch das Zentrum der Existenz sein sollte, nahe. Nietzsche sah die Idee Gottes als Feind des menschlichen Willens an und verkündete daher, wie bereits geschrieben, den Tod Gottes, da dessen Erstursächlichkeit all unsere Werte auf ihn lenkt. Badawi schrieb: „Das Ziel des Menschen [ist es], in der Mitte des Daseins zu sein.“¹⁰⁹³

Dies bedeutet, dass Badawi wie Nietzsche die Metaphysik ablehnte¹⁰⁹⁴, da er an die menschliche Existenz als einzige Wahrheit glaubte; daher ist es kein Wunder, dass Nietzsches Philosophie für ihn eine der wichtigsten Quellen war.¹⁰⁹⁵ Und so schrieb er: „Existenzialismus bedeutet Individualität, Individualität bedeutet Subjektivität, Subjektivität bedeutet Freiheit – und Freiheit bedeutet Präsenz als Kraft.“¹⁰⁹⁶

Man kann daraus folgern, dass Badawi das Konzept des Todes Gottes‘ durch die Hintertür¹⁰⁹⁷ wieder abschaffen wollte, im Gegensatz zu Nietzsche, der dieses ja deutlich verkündete. Vielleicht ist der Grund dafür die arabisch-islamische Besonderheit¹⁰⁹⁸, dass Gott immer und überall präsent ist.

¹⁰⁹² Vgl. ebd., S. 34.

¹⁰⁹³ Vgl. ebd., S. 36.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 91.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi, Nietzsche, die Vorrede.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 34.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 90.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 91.

5.7.3 *Die Existenz als bestimmtes Dasein*

Die Existenz als bestimmtes Dasein ist in drei Bereiche geteilt¹⁰⁹⁹; die Existenz des Subjekts, die Existenz des Selbst und die Existenz an sich.

5.7.3.1 *Die Existenz des Subjekts*

„Die Existenz des Subjekts ist die Existenz der Dinge in Zeit und Raum, gleich, ob physisch oder geistig. Diese Existenz ist ihrer selbst nicht bewusst“.¹¹⁰⁰ Sie ist in stetigem Wechsel oder Übergang von dem, was sie ist, zu etwas anderem¹¹⁰¹ – nicht aber von einem Ding zu einer Essenz.

5.7.3.2 *Die Existenz des Selbst*

Diese Existenz weiß um sich selbst, deshalb hat sie einen großen Wert, da der Übergang hier von Essenz zu Essenz¹¹⁰² ist und diese Existenz also ihre Präsenz fühlt.

5.7.3.3 *Die Existenz an sich*

Badawi hielt diese Existenz für eine konkrete Vorstellung, durch die das menschliche Erkennen eine bestimmte Grenze¹¹⁰³ nicht überschreiten konnte; daher schuf er sie von Anfang an ab. Das heißt: Er hielt diese These für eine der Erkenntnistheorie und nicht der Ontologie.¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S.34.

¹¹⁰⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 34 f.

¹¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 35.

¹¹⁰² Vgl. ebd., S. 35.

¹¹⁰³ Vgl. ebd., S. 35.

¹¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 36.

5.7.3.4 *Das Verhältnis der Formen der Existenz zueinander*

Es gibt für Badawi also nur zwei Formen der Existenz, die des Subjekts und die Existenz des Selbst. Die Frage ist, wofür Badawi sich interessiert.

Badawi stellte fest, dass „die Existenz des Selbst unverstän-
dlich sein wird ohne die Existenz des Subjekts“¹¹⁰⁵, denn das
Selbst schafft durch die Welt des Subjekts seine Möglichkei-
ten, durch seinen Akt und seine Beziehung mit den Dingen
der Welt¹¹⁰⁶.

So ist also deutlich geworden, dass Badawi sich für den Men-
schen interessierte; er konzentrierte sich nur auf diese Welt,
weit entfernt von der Metaphysik.¹¹⁰⁷ Doch auch Nietzsche
interessierte sich für den Menschen, sogar indem er den
Übermenschen entwarf, der Antworten gab auf die Fragen¹¹⁰⁸
„Wie muss der Mensch sein?“, „Was muss der Mensch tun?“. Der
Unterschied zwischen beiden ist jedoch, dass Nietzsche
sich nicht für das existenzielle Selbst interessierte; und zwar
deshalb, weil er an dessen Stelle den Übermenschen setz-
te¹¹⁰⁹ – den Badawi in seiner Philosophie nicht umsetzen
konnte, da der Prophet in der islamischen Welt diese Rolle
des Übermenschen ausfüllt¹¹¹⁰. Nun war es das Ziel Badawis,
eine neue Sichtweise des existenziellen Selbst zu entwerfen,
weit entfernt von der Theorie des Übermenschen.

Folglich ist die Existenz des Selbst in dieser Welt der Dinge
eine wichtige Eigenschaft, oder eine Notwendigkeit, damit die
Existenz des Selbst seine Möglichkeiten als Wirklichkeit in

¹¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 36.

¹¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 36.

¹¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 36.

¹¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 154.

¹¹⁰⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 154.

¹¹¹⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 91.

der Welt der Dinge sein kann¹¹¹¹. Und dies bedeutet Badawi zufolge, „dass es nicht richtig ist, wenn wir die Existenz des Selbst für die Existenz der Dingen halten, oder wenn wir denken, dass die Existenz der Dinge die Grundlage für die Existenz des Selbst sei“. Denn wenn wir annehmen würden, die Existenz der Dinge sei Grundlage der Existenz des Selbst, würde dies die Abschaffung des Selbst oder die Abschaffung des Wesens des Selbst bedeuten.¹¹¹²

Und dies bedeutet desweiteren: Wenn die Möglichkeit eine Wirklichkeit wird, heißt dies nicht, dass die Wirklichkeit ihre originäre Eigenschaft verliert, denn die Wirklichkeit ist nicht fähig, diese Möglichkeit zu beenden.¹¹¹³ Und dies deshalb, weil die wahre Möglichkeit gleichzeitig die Möglichkeit und Wirklichkeit enthält. Deshalb lautet meine These: Die Existenz des Selbst bei Badawi enthält zwei widersprüchliche Kräfte¹¹¹⁴, eine Kraft ist die Möglichkeit als eine Stille, die andere Kraft ist die Wirklichkeit als eine Bewegung, und dieses Werden ist ein dynamischer Kontext des existenziellen Selbst.

Was aber bedeutet dann das Selbst oder die Existenz des Selbst bei Badawi? Man kann diese Bedeutung bei ihm übersetzen mit „Ich tue – ich will – ich existiere“¹¹¹⁵, und diese Existenz findet man im Akt des Willens und in den Gedanken; „der logische Verstand ist nicht das einzige Talent, die Wahrheit der Existenz zu erkennen“¹¹¹⁶, da das Denken nicht zur Existenz des Selbst führt.

¹¹¹¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi, a.a.O., S. 36.

¹¹¹² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 36.

¹¹¹³ Vgl. ebd., S. 155 f.

¹¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 155.

¹¹¹⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 38.

¹¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 149.

5.8 Die Formen der Existenz des Selbst

Die Existenz des Selbst beinhaltet wiederum zwei Formen des Selbst:

- Ein Selbst enthält nur die Möglichkeiten¹¹¹⁷, die noch nicht realisiert worden sind, und diese Präsenz hat die absolute Freiheit, da die Beziehung in dieser Präsenz nicht zwischen dem Selbst und anderen ist und auch noch nicht zwischen dem Selbst und den Dingen in der Welt; vielmehr ist die Beziehung in dieser Präsenz eine zwischen dem Selbst und zwischen diesem selbst.¹¹¹⁸

- Ein Selbst hat zwischen den Möglichkeiten gewählt und deshalb eine Möglichkeit realisiert¹¹¹⁹, und diese Realisierung wurde in der Mitte der Welt der Dinge realisiert.

Man könnte aus all dem folgern, dass es drei Arten des Selbst gibt: die Beziehung zwischen mir und den Dingen, die Beziehung zwischen mir und den anderen und die Beziehung zwischen mir und dem Selbst. Die letzte Art nannte Badawi ‚Das Dasein als Essenz‘.¹¹²⁰ Die wahre Existenz ist die Existenz der Essenz, da die Beziehung in dieser Existenz zwischen dem Selbst und diesem selbst besteht¹¹²¹; denn diese Beziehung enthält nur die Möglichkeiten, die noch nicht realisiert worden sind, weshalb hier das Selbst als absolute Freiheit erscheint, diese Freiheit, die nach der Realisierung ihrer Möglichkeiten strebt¹¹²². Die Existenz des Selbst kann für Badawi ‚nicht eine absolute Existenz ‚Gott‘ sein, vielmehr wird dieses

¹¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 39 f.

¹¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 40.

¹¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 39.

¹¹²⁰ Vgl. ebd., S. 41.

¹¹²¹ Vgl. ebd., S. 41.

¹¹²² Vgl. ebd., S. 39 f.

Dasein nichts anderes sein als das Dasein des Individuums in Form absoluter Möglichkeiten.“¹¹²³

Das menschliche Selbst in dieser Präsenz erscheint, als ob es unabhängig und allein mit sich, in Freiheit und Verantwortung ist.¹¹²⁴ Also erscheint hier das menschliche Selbst, als ob es in einer vollständigen Isolation lebt¹¹²⁵. Aber dies bedeutet nicht eine Art von sozialer Isolation, sondern es ist das Selbstgefühl seiner Existenz, seiner Verantwortung und seiner absoluten Freiheit gegenüber Anderen und den Dingen der Welt¹¹²⁶. Daher bedeutet jede Annäherung des Selbst an das Selbst anderer oder an die Dinge der Welt eine Entweihung für dieses menschliche Selbst und gleicht in diesem Sinn seiner absoluten Freiheit.¹¹²⁷ Aber diese absolute Freiheit des menschlichen Selbst kann ihre Möglichkeiten nicht allein aus sich heraus erschaffen. Deshalb ist es für das menschliche Selbst notwendig, mit den Anderen oder mit den Dingen der Welt zu sein. Und das nannte Badawi den Sturz des menschlichen Selbst¹¹²⁸. Daher ist es wichtig für das menschliche Selbst, trotz dieses Fallens seine Möglichkeiten zu bewahren, und nicht vollständig mit den Anderen¹¹²⁹ oder mit den Dingen der Welt zu schmelzen.

Aus Badawis Sicht unterscheiden sich also die Existenz der Dinge und die Existenz der Anderen nur graduell¹¹³⁰ voneinander in ihrer Wirkung für das eigene Selbst. Beide¹¹³¹ aber verhelfen dem Selbst zur Verwirklichung seiner Möglichkei-

¹¹²³ Vgl. ebd., S. 41.

¹¹²⁴ Vgl. ebd., S. 42.

¹¹²⁵ Vgl. ebd., S. 42.

¹¹²⁶ Vgl. ebd., S. 42.

¹¹²⁷ Vgl. ebd., S. 42.

¹¹²⁸ Vgl. ebd., S. 43.

¹¹²⁹ Vgl. ebd., S. 43.

¹¹³⁰ Vgl. ebd., S. 43.

¹¹³¹ Vgl. ebd., S. 43.

ten. Die wirkliche Existenz aber ist nur die des Menschlichen, denn es gibt keine Welt außerhalb dieser¹¹³².

Badawi geht folglich einen anderen theoretischen Weg als Nietzsche, gelangt aber letztlich doch am gleichen Punkt an. Die einfache Präsenz der Dinge ist eine falsche, insofern ich immer schon mit den Dingen verschmolzen bin; daher denke ich wie andere Menschen und will arbeiten, um andere Menschen durch mein Werk zu befriedigen, und die anderen Menschen werden die Ursache meines Denkens und meiner Werte sein.¹¹³³ Denn wenn ich den Kontakt zu den anderen Menschen aufgebe, verliere ich mich selbst.

So stellt in Badawis Sicht das Verhältnis zu sich selbst die eigentliche Beziehung dar.¹¹³⁴ Je mehr der Mensch sich mit anderen Menschen oder Dingen verbindet, desto mehr fällt er von seinem Verhältnis zu sich selbst ab und verschmilzt mit seiner Umwelt.¹¹³⁵ Andererseits ist dieses Abfallen wie gesagt zugleich auch notwendig¹¹³⁶, um das uns Mögliche zu verwirklichen. Wie Nietzsche ist also auch Badawi der Überzeugung, dass der Mensch sich in die Abgeschiedenheit zurückziehen muss, um seine kreativen Kräfte zu sammeln, denn nur aus sich selbst heraus kann der Mensch schaffen. „Ich tue, ich will, also bin ich.“¹¹³⁷

¹¹³² Vgl. ebd., S. 36.

¹¹³³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 43.

¹¹³⁴ Vgl. ebd., S. 42.

¹¹³⁵ Vgl. ebd., S. 43.

¹¹³⁶ Vgl. ebd., S. 43.

¹¹³⁷ Vgl. ebd., S. 38.

5.9 Die Beziehung zwischen dem existenziellen Selbst und dem Willen

Für Badawi gilt: „Wenn es keine Freiheit gibt, gibt es keinen Willen und keinen Akt.“¹¹³⁸ Freiheit ist also die Bedingung der Möglichkeit von Willen, da das Selbstgefühl ein Gefühl von Freiheit braucht. „Das Selbstgefühl steigt, wenn das Gefühl der Freiheit größer wird, und damit steigt auch das Verantwortungsgefühl.“¹¹³⁹

Das wahre, echte Selbst hat eine extreme Freiheit und eine große Verantwortung. In dieser Verantwortung liegt viel der Sorge, viel Risiko und auch viele Opfer. Für Badawi ist die Freiheit demnach „ein Gottessymbol im Menschen“.¹¹⁴⁰

Die Freiheit braucht jedoch auch Möglichkeiten, da Freiheit bedeutet, eine Wahl zu haben – und die Auswahl kann nur bei gleichwertigen Möglichkeiten bestehen¹¹⁴¹. Diese, und das ist wichtig zu wissen, sind nicht absolute Möglichkeiten, sondern es bedarf des Moments, um sie zu realisieren¹¹⁴². Dieser Moment ist der Moment der Wahl; in diesem Moment vollzieht sich der Übergang des menschlichen Selbst von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Badawi nannte diesen wie Heidegger Notwendigkeit.¹¹⁴³

Die Notwendigkeit ist für Badawi also der Übergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit als präsenten Erscheinen In-der-Welt¹¹⁴⁴. Daher ist die leibliche Existenz des Menschen so

¹¹³⁸ Vgl. ebd., S. 38.

¹¹³⁹ Vgl. ebd., S. 39.

¹¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 39.

¹¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 39.

¹¹⁴² Vgl. ebd., S. 39.

¹¹⁴³ Vgl. ebd., S. 39.

¹¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 39.

wichtig. Ich will damit betonen, dass die Existenz bei Badawi in zwei Formen Bestand hat, einerseits die des menschlichen Selbst, andererseits die der Dinge. Die erste wiederum besteht in den beiden Modi der Möglichkeit und der Wirklichkeit. Deren Übergang vollzieht sich durch und in Freiheit.¹¹⁴⁵ Daher lässt sich aber auch schließen, dass die Freiheit die erste und wichtigste Eigenschaft für das menschliche Selbst ist. Durch sie kann der Mensch eine der Möglichkeiten wählen¹¹⁴⁶ und seinen Willen verwirklichen.

Um die Wahrheit des Daseins entdecken zu können, müssen wir jedoch auch einsehen, dass „der logische Geist nicht die einzige Gabe ist“.¹¹⁴⁷

Wie genau aber gestaltet sich der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit? Oder mit anderen Worten: Was ist die Quelle dieses wirklichen Daseins? Die Antwort wird lauten: die Zeit¹¹⁴⁸. Wie aber wird Badawi das Dasein durch die Zeit erklären? Ist Zeit wirklich der wichtigste Grund für den Übergang des menschlichen Selbst von der Möglichkeit zur Wirklichkeit?

5.10 *Die Sinnsprüche des Daseins*

Zur Veranschaulichung seiner Thesen stellt Badawi zwölf Sinnsprüche auf¹¹⁴⁹. Sechs von diesen behandeln das Gefühl, die sechs anderen den Willen. Nach Klärung dieser Sinnsprüche geht er zur Erläuterung der Verbindung von existenzieller Zeit, dem existenziellen Selbst und diesen Sinnsprüchen über.

¹¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 40.

¹¹⁴⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 149.

¹¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 149.

¹¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 153.

¹¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 157.

Zu Beginn muss ich aber sagen, dass diese Sinnsprüche nicht einer psychologischen Untersuchung angehören¹¹⁵⁰, sondern nur Fragen zum existenziellen Selbst betreffen.

Anfangs teilt Badawi nun diese Sinnsprüche in zwei Gruppen auf. Zuerst kommen „die Sinnsprüche der Emotion“:

- a. Der Schmerz und das Glück -> Der glückliche Schmerz
- b. Die Liebe und der Hass -> Die Hassliebe
- c. Die Beruhigung & die Angst -> Die ängstliche Ruhe / Die ruhige Angst

Sodann „die Sinnsprüche des Willens“:

- d. Das Risiko & die Sicherheit -> Das Risiko der Sicherheit
- e. Der Sprung & die Fortsetzung -> Der Sprung der Fortsetzung
- f. Der Aufstieg & der Fall -> Der Aufstieg des Falls

Ich werde hier nur diejenigen Sinnsprüche erläutern, die meiner Forschung dienlich sind. Dabei werde ich diese immer wieder mit den Gedanken Nietzsches in Beziehung setzen. Ein Faden, der sich durch diese Sinnsprüche zieht, ist, dass Badawi die überlieferten Vorstellungen von Schmerz und Glück als einerseits negativ und andererseits positiv ablehnt und stattdessen beide als positiv bezeichnet.¹¹⁵¹ Das ermöglicht uns, seine Perspektive aus sowohl existenzialphilosophischer als auch aus psychologischer Sicht zu betrachten.

¹¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 158.

¹¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 157.

5.10.1 *Die Sinnsprüche der Emotion*

5.10.1.1 *Der existenzielle Schmerz*

„Der existenzielle Schmerz ist das Gefühl des Selbst; er ist das dieses Selbst in seiner Realpräsenz Begrenzende.“¹¹⁵² Das originäre Ziel dieses Selbst ist es, seine Möglichkeiten in der Welt zu realisieren.¹¹⁵³ Die Ausübung dieses Willens trifft jedoch natürlicherweise auf die Realisierungsbemühungen der anderen. Wenn der Widerstand, der sich dabei entwickelt, groß genug wird, beginnt er, Schmerz zu werden, sodass der Schmerz umso größer wird, je stärker der Widerstand gegen den Willen ist¹¹⁵⁴. „Der Schmerz, den wir durch ein anderes Individuum erleiden, ist der höchste Schmerz für uns, viel größer als jeder Schmerz, den wir durch ein Ding erleiden können.“¹¹⁵⁵

Je mehr Möglichkeiten wir verwirklichen, desto größer wird unser Glück.¹¹⁵⁶ Es wirkt zwar, als wäre die Voraussetzung für eine solche Vermehrung des Glücks die Isolation; diese Isolation ähnelt jedoch nicht derjenigen eines Mönchs oder Eremiten, da deren Abgeschlossenheit in Badawis Sicht eine negative ist, weil sie nicht zur Verwirklichung von Möglichkeiten führt¹¹⁵⁷. Die existenzielle Isolation ist keine soziale Isolation. Aus ihr entspringen viele Möglichkeiten, ähnlich der vorübergehenden Phase des Rückzugs bei Nietzsche, welcher der Belebung der Kreativität dient. Nietzsche schreibt: „Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit! Abseits vom Mark-

¹¹⁵² Vgl. ebd., S. 158.

¹¹⁵³ Vgl. ebd., S. 158.

¹¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 158.

¹¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 160 f.

¹¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 163.

¹¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 163.

te und Ruhme begibt sich alles Große: abseits vom Markte und Ruhme wohnten von je die Erfinder neuer Werte.“¹¹⁵⁸

Bei Badawi ist die Isolation hingegen Ziel des menschlichen Selbst¹¹⁵⁹, um seine Möglichkeiten zu verwirklichen.

Führen wir als Beispiel für den existenziellen Schmerz das Opfer an. „Wir halten das Thema des Opfers für ein heiliges Thema“¹¹⁶⁰, da es einen konkreten Vorteil für alle durch das Opfer eines einzelnen gibt. Dieser eine leidet und stirbt, um die anderen zu retten. Und hier liegt eben das Problem für Badawi: Wir haben niemals versucht, den Sinn des Opfers aus dem Opfer selbst zu lesen, sondern von den Geretteten her. Diese hatten uns den Sinn auferlegt, um uns zum Opfer zu ermutigen. Für Badawi ist dies jedoch eine Fehlinterpretation des Opfers.¹¹⁶¹

Wenn wir also das Opfer aus der existenziellen Sicht der Person selbst verstehen, sehen wir, dass sich in diesem Punkt „der höchste Schmerz mit dem höchsten Glück“¹¹⁶² trifft: Die Person selbst fühlt also weder reinen Schmerz, noch reines Glück, sondern beides zur selben Zeit. Denn „Schmerz und Glück sind zwei Seiten derselben Medaille, und es ist unmöglich, sie voneinander zu trennen“¹¹⁶³, und jeder Versuch, diese Einheit aufzulösen, wäre wieder eine Fehlinterpretation.

Nietzsche betrachtete die christlich-moralische Vorstellung des Opfers als eine falsche Sicht, er hielt sie für mit der Reali-

¹¹⁵⁸ Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Die Reden Zarathustras, Von den Fliegen des Marktes, S. 74-75.

¹¹⁵⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 163.

¹¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 161.

¹¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 161.

¹¹⁶² Vgl. ebd., S. 161 f.

¹¹⁶³ Vgl. ebd., S. 162.

tät unvereinbar¹¹⁶⁴, auch weil sie dort nicht mit dem Willen verbunden ist. Der Schmerz ist für Nietzsche jedoch unweigerlich mit Kampf, also dem Willen zur Macht und dem Übermenschen verbunden; der Schmerz ist von diesen Ideen untrennbar und daher auch nicht negativ besetzt. Das Ziel des Lebens war für ihn nicht Glück, sondern Fortschreiten und Mehrung von Leben.

Auf der anderen Seite war der Schmerz für Nietzsche mit Dionysos¹¹⁶⁵ verbunden, mit der Überwindung der Tragödie – und somit sogar schöpferisch.

5.10.1.2 *Die existenzielle Liebe*

Was ist die existenzielle Liebe? Und wie wurde sie von Badawi interpretiert?

Badawi glaubte, dass „das existenzielle Selbst immer starke Lust hat, andere zu besitzen“¹¹⁶⁶, um ihn als Instrument verwenden zu können. Daher stand und steht das existenzielle Selbst immer in einer starken Beziehung zu Besitz und Liebe, um seine Möglichkeiten umsetzen zu können¹¹⁶⁷.

Und ich kann im Lichte meiner Gedanken und der Sprache Badawis sagen, dass dieser Besitz nur eine Maske für das ist, was wir die Treue¹¹⁶⁸ in der Liebe nennen. Für Badawi galt, dass „es Besitz nur in der Liebe gibt, und dies der höchste Grad der Liebe ist.“¹¹⁶⁹ Für ihn ist es unmöglich, zwischen Besitz und Liebe zu trennen, da sie zwei Seiten derselben Medaille sind.

¹¹⁶⁴ Vgl. Bernhard Welte: Nietzsche's Atheismus und das Christentum, a.a.O., S. 30.

¹¹⁶⁵ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 32 f.

¹¹⁶⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 164.

¹¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 164.

¹¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 164.

¹¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 164.

Die Frage für uns lautet: Wie können wir zwischen Liebe und Besitz unterscheiden? Ich kann im Lichte der Sprache Badawis sagen: Die Liebe ist eine Verbindung oder ein Kontakt zwischen dem menschlichen Selbst und den anderen. Aber der Besitz ist eine Verbindung mit den Dingen.¹¹⁷⁰ Da Badawi seine Aufmerksamkeit stark auf das existenzielle Selbst gelegt hatte, und er das menschliche Selbst für das höchste Selbst hielt, befand er die Verbindung oder den Kontakt mit anderen Menschen für bedeutend besser¹¹⁷¹ als die Verbindung zu Dingen. Und das Ergebnis dessen ist also die Liebe bei Badawi, das schönste und höchste Gefühl überhaupt.

So „ist die Liebe der Wunsch des menschlichen Selbst, seine Möglichkeiten verwirklichen.“¹¹⁷² Und solange die Lust oder der Wunsch kontinuierliche Bewegungen sind, ist also auch die Liebe eine kontinuierliche Bewegung.¹¹⁷³

5.10.1.3 Merkmale dieser existenziellen Liebe bei Badawi

Was sind also die Merkmale dieser existenziellen Liebe bei ihm?

-> Diese Liebe erfordert keinen Ausgleich, denn die wahre Liebe interessiert sich nicht für den Partner in der Liebe, sie interessiert sich nicht dafür, ob dieser den Wunsch nach ausgeglichener Liebe hat oder nicht¹¹⁷⁴; denn der Ausgleich tötet die Liebe selbst. Die Liebe ist „der Wunsch des menschlichen Selbst, sein Besitztum zu erweitern.“¹¹⁷⁵

Bei Nietzsche jedoch stand die Liebe in Zusammenhang mit dem Übermenschen. Er schrieb: „Bitternis ist im Kelch auch

¹¹⁷⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, S. 165.

¹¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 165.

¹¹⁷² Vgl. ebd., S. 164.

¹¹⁷³ Vgl. ebd., S. 165.

¹¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 166.

¹¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 166.

der besten Liebe: so macht sie Sehnsucht zum Übermenschen, so macht sie Durst dir, dem Schaffenden!“¹¹⁷⁶ Und er sagte: „Aber auch noch eure beste Liebe ist nur ein verzücktes Gleichnis und eine schmerzhaftige Glut.“¹¹⁷⁷

-> Die Liebe steht bei Badawi desweiteren in Zusammenhang mit Kreativität und Schöpfung¹¹⁷⁸, wenn das menschliche Selbst von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt.

Bei Nietzsche handelte es sich um das gleiche Ziel; er schrieb: „Einen höheren Leib sollst du schaffen, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad – einen schaffenden sollst du schaffen.“¹¹⁷⁹

-> Diese Form Liebe ist noch egoistisch¹¹⁸⁰, denn das Gefühl des existenziellen Selbst ist so beschaffen, als sei es alleine in diesem Universum, und dies erzeugt in ihm einen Hass auf alles außerhalb seiner selbst. Vielleicht hatte Nietzsche also recht, als er Liebe und Hass miteinander verband? Wie aber interpretiert Badawi diesen Hass?

Badawi erklärt diesen Hass wie folgt: Das existenzielle Selbst muss, um dem Ziel der Verwirklichung seiner Möglichkeiten näher zu kommen, mit Anderen und mit den Dingen der Welt kollidieren. Daher resultiert ein Hass gegen das Andere.¹¹⁸¹ Ein Beispiel dafür ist die Eifersucht.

Für Badawi ist die Eifersucht „eine tiefere Liebe für den Geliebten und gleichzeitig ein tieferer Hass gegen alles, was das

¹¹⁷⁶ Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Die Reden Zarathustras, Von Kind und Ehe, S. 104.

¹¹⁷⁷ Vgl. ebd., S. 104.

¹¹⁷⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 166.

¹¹⁷⁹ Nietzsche, a.a.O., S. 104.

¹¹⁸⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 167 f.

¹¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 168.

Selbst von seinem Geliebten trennt.“¹¹⁸² So treffen sich die tiefe Liebe und der tiefe Hass bei Badawi im Werden der Hassliebe.

Bei Nietzsche wird die Eifersucht hingegen als positiv und selig dargestellt. „Ob einer vor Göttern und göttlichen Fußtritten knechtisch ist, ob vor Menschen und blöden Menschen-Meinungen: *alle* Knechts-Art speit sie an, diese selige Selbstsucht!“¹¹⁸³

Hier bemerken wir noch einmal die Konvergenz der Ideen von Badawi und Nietzsche, eine ganz normale Folge des Einflusses Nietzsches auf den arabischen Intellekt und die arabischen Intellektuellen.

Vergleichen wir nun den ersten Sinnspruch mit dem zweiten: Der erste Sinnspruch – von Schmerz und Glück – sprach von der Vergangenheit, die sich verwirklicht hat. Schmerz und Glück führen uns aber immer zur Vergangenheit, denn die Zeit steht immer in direktem Zusammenhang mit dem wirklichen Dasein.¹¹⁸⁴ Der zweite Sinnspruch – von Liebe und Hass – sprach auch von einer Möglichkeit, die sich verwirklicht hat, aber der Vorteil dieses Sinnspruches ist die Bewegung des existenziellen Selbst zu eigenständiger Kreativität und Schöpfung. Denn Liebe bedeutet, dass etwas Neues zu uns tritt¹¹⁸⁵, und sie bietet eine Möglichkeit und noch keine Wirklichkeit, da sie sonst enden und aufhören würde zu sein. So spricht dieser Sinnspruch also von der Zukunft,¹¹⁸⁶ der vorhergehende sprach von der Vergangenheit, und der nächste Sinn-

¹¹⁸² Vgl. ebd., S. 169.

¹¹⁸³ Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Von den drei Bösen, Nr. 2, S. 279.

¹¹⁸⁴ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 169.

¹¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 170.

¹¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 169 f.

spruch, denn wir nun betrachten, wird von der Gegenwart sprechen.

5.10.1.4 *Die existenzielle Angst*

Die existenzielle Angst wurde von Heidegger untersucht, darüber werde ich jedoch später sprechen. Wie aber erklärte Badawi die existenzielle Angst?

„Wenn das Sein des Selbst, als Existenz absoluter Möglichkeiten, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, als das Dasein in der Welt, strebt, werden einige Möglichkeiten verwirklicht, andere aber nicht; es ist, als bräuchte die Verwirklichung ein Außen.“¹¹⁸⁷

Diesen Mangel nannte Badawi das Nichts¹¹⁸⁸, und wir fühlen in diesem Nichts, dass „wir Angst haben“, da das Sein noch nicht alle seine Möglichkeiten in der Welt realisieren konnte. Daher nennt er es auch das „negative Nichts“¹¹⁸⁹. Was aber ist dann das „positive Nichts“?

Durch das negative Nichts können wir den Übergang von einer Möglichkeit zur Wirklichkeit erkennen, ohne die anderen Möglichkeiten einzubeziehen. Ohne das Nichts könnten wir die Wirklichkeit der Welt nicht erkennen¹¹⁹⁰. So wird das negative Nichts also zu einem positiven¹¹⁹¹. Deshalb ist aber auch das Dasein ein Nichts und das Nichts ein Dasein¹¹⁹². Damit meine ich: Das Dasein ist ein Nichts, durch das einige von dessen Möglichkeiten Wirklichkeit werden.

Das Nichts ist aber auch das Dasein. Denn wir haben zwei Möglichkeiten: Entweder sind die Möglichkeiten Wirklichkeiten geworden oder noch nicht. „So ist das Nichts ein wichti-

¹¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 172.

¹¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 172.

¹¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 172 f.

¹¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 172.

¹¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 172.

¹¹⁹² Vgl. ebd., S. 173.

ges Element in unserem Dasein, und wenn wir diese Wahrheit manchmal vergessen, erinnert uns die Angst an diese Tatsache.“¹¹⁹³

Ein Beispiel: Die Angst, die aus der Idee des Todes entsteht, ist ein Merkmal dieses Daseins. Und wir bemerken diese Angst sogar bei den Menschen, die sehr viel mehr Ruhe haben¹¹⁹⁴. Die Angst vor der Idee des Todes ist die schlimmste Art von Angst, denn: „Diese Angst bedeutet das Ende aller Möglichkeiten des Daseins in der Welt, und nicht bloß die Annahme einiger Möglichkeiten und die Ablehnung anderer.“¹¹⁹⁵

Gleichzeitig ist die Angst vor dem Tod mit Blick auf die andere Welt ein Gefühl der religiösen Ruhe¹¹⁹⁶; das ist in dem Sinne zu verstehen, dass der Tod nicht das Ende der Existenz ist, sondern das Tor zu einer anderen Welt.

Badawi weigert sich ohne Angabe weiterer Gründe, es in diesem Sinn auszusprechen. Er sagt nur: die Beruhigung ist eine Stille, und das Nichts ist eine Beruhigung, und in einem wichtigen Mittelpunkt wird die Angst sich mit der Ruhe und dem Nichts treffen¹¹⁹⁷.

Vielleicht ist dies auch, was Nietzsche verkündet, wenn er sagt, dass das Nichts das Dasein und die Existenz das Nichts ist, da das Nichts ein zentrales Element des Daseins ist.

Das Dasein und das Nichts sind bei Nietzsche zwei Seiten derselben Medaille, da der Tod nur eine vorübergehende Phase zur Rückkehr zum Leben ist, und das Leben ist ein

¹¹⁹³ Vgl. ebd., S. 173.

¹¹⁹⁴ Vgl. ebd., S. 173

¹¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 175.

¹¹⁹⁶ Vgl. ebd., S. 175 f.

¹¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 175.

Werden zwischen dem Herrn der Geburt und dem Herrn des Todes, „Dionysos“¹¹⁹⁸.

Und die Bewegung und die Stille sind bei Badawi auch ständig im Werden begriffen, denn Badawi glaubte daran, dass das Werden¹¹⁹⁹ ein Grundgesetz des Universums ist: „Das Leben ist nicht stabil, sondern in ständigem Wandel.“¹²⁰⁰

In der Idee des Werdens finden wir noch eine weitere Überschneidung mit Nietzsche, für den dieses ein Merkmal des Seins überhaupt ist¹²⁰¹. Diese Überschneidung erklärt sich natürlich ebenfalls aus dem Einfluss Nietzsches auf den philosophischen Intellekt der arabischen Welt.

Es stellt sich aber auch die Frage nach dem Zeitpunkt des Auftretens der existenziellen Angst. Normalerweise haben wir Angst vor etwas, das in Zukunft geschehen könnte, oder wir fürchten uns vor der Vergangenheit; Angst bezieht sich also auf die Vergangenheit oder die Zukunft¹²⁰².

Dies ist für Badawi allerdings reine Illusion.¹²⁰³ Denn wenn wir die existenzielle Bedeutung von Angst untersuchen, finden wir, dass diese sich auf der Basis der Gegenwart des Nichts entfaltet:

„Denn die Angst erzeugt in uns das Gefühl des Nichts. Als Angst des Nichts betrachtet bezieht sie sich also auf die Gegenwart. Aber auch die Furcht bezieht sich auf die Zeit. Denn die Furcht erzeugt in uns das Gefühl, dass die Zeit verlangsamt ist, und mit zunehmender Angst fühlen wir uns, als sei die Zeit ganz angehalten.“¹²⁰⁴

¹¹⁹⁸ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 16 f.

¹¹⁹⁹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 92.

¹²⁰⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 178.

¹²⁰¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 92.

¹²⁰² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 174..

¹²⁰³ Vgl. ebd., S. 174.

¹²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 174.

Das bedeutet: Wir fühlen die Zeit als langsame, wenn wir Angst haben; und wir fühlen, dass sie schnell geht, wenn wir in Freude und Ruhe leben¹²⁰⁵.

Daraus lässt sich schließen, dass die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existiert. In den Sinnsprüchen der Emotion geht es also um die Zeit¹²⁰⁶.

Ich wende mich jetzt den Sinnsprüchen des Willens zu, nachdem ich die Sinnsprüche der Emotionen behandelt habe.

5.11 *Die Sinnsprüche des Willens*

Bevor ich über die Sinnsprüche des Willens spreche, ist es wichtig, die Bedeutung des Willens bei Badawi zu klären. „Der Wille ist die Kraft der menschlichen Existenz“¹²⁰⁷, da der Mensch durch ihn seine Möglichkeiten realisieren kann. Und dies erreicht er, indem er sich der Dinge bedient oder mit Hilfe anderer Menschen. Und die Quelle dieser Kraft der menschlichen Existenz ist die Freiheit, die Freiheit des existenziellen Selbst.¹²⁰⁸

In der Wahl verbindet sich das existenzielle Selbst mit dem aus seinen Möglichkeiten Gewählten. Wie aber hängt dies mit dem Wissen zusammen? Wie können wir die beste Möglichkeit erkennen?

In der Tat jedoch geschieht die Wahl nicht vermittelt des Wissens, sondern die Wahl selbst ist ein Akt¹²⁰⁹, und dieser verbindet sich mit einer der vielfältigen und in ihrer Zahl unendlichen Möglichkeiten. So lässt der Wille sich also auf ein

¹²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 174.

¹²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 178.

¹²⁰⁷ Vgl. ebd., S. 181.

¹²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 181.

¹²⁰⁹ Vgl. ebd., S. 181.

Risiko¹²¹⁰ ein: „Denn es gibt keine andere Wahl, nur dieses Risiko, um etwas zur Wirklichkeit zu bringen.“¹²¹¹

Wenn ich vor der Wahl stehe und dort stehen bleibe, also nichts tue, so wird sich das Mögliche nicht verwirklichen. So wird aber nicht nur die Situation für mich negativ sein, sondern mein Wille selbst wird schwach und deshalb unfähig in Bezug auf weitere Entscheidungen¹²¹². Dies führt uns also zur Idee des existenziellen Risikos.

5.11.1 *Das existenzielle Risiko*

Badawi glaubt daran, dass „die Gefahr ein Merkmal der Existenz“¹²¹³ ist; denn das Richtige zu tun – oder tun zu wollen – bedeutet, ein großes Risiko einzugehen: Die Entscheidung birgt eine große Verantwortung in sich, und auch die bloße Entscheidungsfreiheit ist schon eine verantwortliche¹²¹⁴. Und eben dies heißt, „dass das Gefühl der Freiheit ein Gefühl des Risikos ist.“¹²¹⁵

Die Realisierung der Möglichkeiten erscheint gleichwahrscheinlich, und jede Annahme bedeutet eine Ablehnung aller anderen¹²¹⁶. Daher die Verantwortung, daher das Abenteuer der Wahl, denn „das Ergebnis ist für uns nicht bekannt, und hier liegt die Gefahr.“¹²¹⁷

Vielleicht ist es das, was Nietzsche erkannt hatte: „Unheimlich ist das menschliche Dasein“¹²¹⁸, denn der Wille ist in sei-

¹²¹⁰ Vgl. ebd., S. 183.

¹²¹¹ Vgl. ebd., S. 181.

¹²¹² Vgl. ebd., S. 181 f.

¹²¹³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Nietzsche, a.a.O., S. 219. Vgl. auch Abdel Rahman Badawi: Die existentielle Zeit, a.a.O., S. 182.

¹²¹⁴ Vgl. ebd., S. 184.

¹²¹⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existentielle Zeit, ebd., S. 184.

¹²¹⁶ Vgl. ebd., S. 183.

¹²¹⁷ Vgl. ebd., S. 184.

¹²¹⁸ Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr. 7, S. 24.

nem Ursprung eine Gefahr. Und das Leben war bei ihm eine Existenz im Zeichen der Gefahr: „Gefährlicher fand ich’s unter Menschen als unter Tieren, gefährliche Wege geht Zarathustra. Mögen mich meine Tiere führen!“¹²¹⁹

In Nietzsches Augen muss man also in ständiger Anwesenheit der Gefahr leben¹²²⁰, um die eigene Existenz und Freiheit zu erlangen. Er sagte, die Gefahr sei nicht nur eine Notwendigkeit für den Willen, sondern auch für das Wissen¹²²¹, da es kein Wissen ohne Risiko gibt. „Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.“¹²²²

Die Angst des Risikos wird nun bei Badawi zur Angst der Sicherheit, wobei die Sicherheit aus dem Gefühl der Zufriedenheit mit der Verantwortung kommt; denn: „eine reine Gefahr ist unmöglich, und die reine Sicherheit ist auch unmöglich. Uns so bleibt nur das Risiko der Sicherheit.“¹²²³ Und durch diese Gefahr in der Sicherheit oder der Gewissheit des Risikos finden wir zu unserem wirklichen Leben, durch Freiheit und Verantwortung.

5.11.2 *Der existenzielle Sprung*

Anhand der Arbeit am existenziellen Risiko erkannten wir, dass dies zu jeder Person an sich selbst gehört, weil das Risiko ein kompletter existenzieller Akt¹²²⁴ an sich selbst ist.

Deshalb wird der Übergang von einem Risiko zum anderen oder der Übergang von einem Akt zum anderen nicht in Form einer direkten Verbindung mit anderen sein, sondern ge-

¹²¹⁹ Vgl. ebd., Nr. 10, S. 29.

¹²²⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existentielle Zeit, ebd., S. 183.

¹²²¹ Vgl. ebd., S. 183.

¹²²² Vgl. Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Nr. 4, S. 16.

¹²²³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 186 f.

¹²²⁴ Vgl. ebd., S. 187.

trennt von allen anderen Menschen stattfinden.¹²²⁵ Mit anderen Worten: Mit diesem Sprung wird das existenzielle Selbst von einem Akt zum anderen springen, damit das menschliche Selbst seine Möglichkeiten in der Welt zu realisieren vermag.¹²²⁶

Die Frage, die sich jetzt hier stellen könnte, ist: Was ist der religiöse Sprung? Oder: Wie wurde der religiöse Sprung in Badawis Sicht interpretiert?

„Das menschliche Selbst macht also einen Sprung, um seine Wirklichkeit zu erreichen. Aber das menschliche Selbst will mit Gott kommunizieren, denn die Kommunikation mit Gott ist etwas Grundsätzliches. Und der Abstand zwischen Gott und dem existenziellen Selbst ist äußerst groß. So gab es die Idee der Vermittlung zwischen Gott und dem existenziellen Selbst durch Christus oder die Propheten.“¹²²⁷

Vielleicht ist dies der Grund, warum Nietzsche die Vermittlung des Klerus zwischen Gott als Absolutem und dem existenziellen Selbst abgelehnt hatte. Denn das Leben ist bei Nietzsche das wirkliche Dasein und nicht das der weit abgeschlagenen Hinterwelt.

Bei Badawi ist dieses wirkliche Dasein „keine direkte vollständige Verbindung zwischen den Menschen, sondern es ist eine Form der Berührung mit den anderen.“¹²²⁸ Das dient da-

¹²²⁵ Vgl. ebd., S. 187.

¹²²⁶ Eine Ergänzung zum existenziellen Sprung: Wie ich bereits sagte, steht das menschliche Selbst in der Realisierung seiner Möglichkeiten in der Welt nicht in einer direkten und vollständigen Verbindung mit anderen; vielmehr ist dieser existenzielle Sprung eine Form der Berührung oder eine Form des Kontakts mit anderen, eine Form von Transzendenz des menschlichen Selbst, mit dem Ziel, die eigenen Potenziale zu realisieren. So ist der existenzielle Sprung eine ständige Bereicherung des menschlichen Selbst und ein Wachstum in der Erreichung des eigenen Potenzials. Aber es ist wichtig zu wissen, dass dieser existenzielle Sprung sich nicht außerhalb der Welt des existenziellen Selbst vollzieht, sondern zwischen den Anderen und dem menschlichen Selbst, weshalb dieser existenzielle Sprung eine dauerhafte Bewegung ist.

¹²²⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 187.

¹²²⁸ Vgl. ebd., S. 198 f.

zu, dass ich mein Sein, meine Möglichkeiten, mein menschliches Selbst behalten kann, und nicht wie andere denke oder handle, oder vollständig in andere verschmelze.

Und so ist der Sprung die einzige Verbindung zwischen den Menschen¹²²⁹ und daher so wichtig für den Willen des Menschen.

Die Frage ist jetzt: Akzeptierte Badawi den religiösen Sprung? Und wie erklärte er ihn?

Wie Nietzsche, so lehnt auch Badawi die Hinterwelt ab¹²³⁰, und das Lebendige ist bei ihm, wie bereits dargelegt, „die Existenz des menschlichen Selbst nur in dieser Welt“¹²³¹, durch den Kontakt mit sich selbst oder mit den anderen oder mit den Dingen – und zwar kraft des Sprungs.

Das Gespräch über die Hinterwelt gehört nicht zur Forschung Badawis, denn die Existenz ist bei Badawi wie bei Nietzsche die reale Präsenz, nicht die Hinterwelt¹²³².

Der existenzielle Sprung hat also eine jede Verbindung mit allem, was absolut, utopisch und jenseitig war, abgeschafft. In dieser Hinsicht ist der Einfluss Nietzsches also ganz klar.

¹²²⁹ Vgl. ebd., S. 190.

¹²³⁰ Denn die Idee der Vermittlung des Klerus zwischen Gott als Absolutem und dem existenziellen Selbst ist aus Badawis Vision richtig, allerdings nur, wenn die Existenz in Form einer direkten und vollständigen Verbindung mit anderen stünde. Aber jedes menschliche Selbst erscheint, als ob es in einer temporären Isolation lebt, in dem Sinn behält es seine Möglichkeiten, seine volle Unabhängigkeit von Möglichkeiten. Denn diese Isolation ist keine soziale Isolation, weil der Kontakt des menschlichen Selbst auch wichtig ist; die Isolation liegt vielmehr auf Ebene des Willens des menschlichen Selbst. Deshalb hat der Wille auch eine existenzielle Dimension, der sich aber verwirklichen muss, denn wie ich bereits betont habe, braucht man die Dinge und die Menschen.

¹²³¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 36.

¹²³² Vgl. ebd., S. 200.

Wie aber erklärt Badawi den Sprung selbst? Für ihn ist er zunächst „ein Problem“¹²³³, denn wir können das Problem nicht mehr auf rein geistige Weise erklären.¹²³⁴

Und hier findet sich also noch einmal eine Konvergenz zwischen den Konzepten Badawis und Nietzsches, besonders, was den Begriff des Zufalls¹²³⁵ betrifft. „Damit das existenzielle Selbst von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen kann, muss es eine Art Berührung zwischen dem menschlichen Selbst und den anderen oder den Dingen geben.“¹²³⁶ Und an anderer Stelle: „Aber diese Verbindung ist keine direkte Verbindung, vielmehr ist diese Berührung eine vorübergehende Pause, um von neuem zu springen.“¹²³⁷

Also ist das menschliche Leben bei Badawi das Werden der Existenz des Sprungs, denn das menschliche will immer seine Möglichkeiten realisieren, und zwar durch seinen Willen und seinen Kontakt mit anderen und Dingen der Welt.

5.12 *Die Sinnsprüche und die Zeit*

Wir finden also, dass die Sinnsprüche der Emotion und die Sinnsprüche des Willens je ein Gesicht der Gesichter des Lebens spiegeln. Die Sinnsprüche der Emotion spiegeln den Fall der Möglichkeit und die Sinnsprüche des Willens den Fall der Wirklichkeit wider¹²³⁸. Deshalb wird sich das wahre Gefühl durch beide Sinnsprüche zeigen¹²³⁹. Und beide Seiten sind unerlässlich, um das Konzept des wirklichen menschlichen Daseins bei Badawi zu verstehen.

¹²³³ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 191.

¹²³⁴ In dem Sinn ist der existenzielle Sprung wahr, aber der Geist ist nicht fähig, ihn durch geistige Weise zu erklären.

¹²³⁵ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 102.

¹²³⁶ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 198 f.

¹²³⁷ Vgl. ebd., S. 199.

¹²³⁸ Vgl. ebd., S. 205.

¹²³⁹ Vgl. ebd., S. 205.

Der Geist und die Argumente des Geistes erklären uns nur die physische Präsenz, das menschliche Selbst allerdings können wir durch diese nicht verstehen: „Denn die Gesetze des Geistes können nicht um die menschliche Existenz wissen, weil die menschliche Existenz auf einem Widerspruch basiert: zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.“¹²⁴⁰

Wie wird also der Geist mit seinen Gesetzen unsere menschliche Existenz verstehen? Die Aufgabe des Geistes ist es, die physische Präsenz zu erkennen¹²⁴¹, aber die menschliche Existenz setzt sich in der physischen Präsenz von der Möglichkeit in die Wirklichkeit um. Daher steht die physische Präsenz (der Geist) im Dienst der menschlichen Existenz (der Emotionen und des Willens)¹²⁴².

Also steht die menschliche Existenz bei Badawi in Widerspruch zum Denken des Geistes, denn „die menschliche Existenz ist ein emotionaler Zustand“¹²⁴³, daher braucht sie nicht die Gesetze des Geistes, um zu fühlen.

Ähnlich wie Badawi, der gesehen hat, dass die physische Präsenz im Dienst der menschlichen Existenz steht¹²⁴⁴ und die menschliche Existenz auf einem Widerspruch mit der physischen Präsenz basiert, betrachtet auch Nietzsche den Sachverhalt: „So lässt der Herr seine Sklaven gewähren und ergötzt sich noch an ihrem Übermute.“¹²⁴⁵ Und: „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet; an der eigenen Qual mehrt es sich das eigne Wissen, – wußtet ihr das schon?“¹²⁴⁶

¹²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 205 f.

¹²⁴¹ Vgl. ebd., S. 207 f.

¹²⁴² Vgl. ebd., S. 208.

¹²⁴³ Vgl. ebd., S. 206.

¹²⁴⁴ Vgl. ebd., S. 208.

¹²⁴⁵ Nietzsche, Zarathustra, Zweiter Teil, Von den berühmten Weisen, S. 149.

¹²⁴⁶ Vgl. ebd., S. 151.

So verstehen wir auch, dass das Ziel hier nicht war, die Rolle des Geistes herunterzuspielen, sondern eine Unterscheidung zwischen den Gebieten des Geistes und der menschlichen Existenz¹²⁴⁷ zu treffen. Und darin wird deutlich, dass Badawi sich auch hier von Nietzsche genährt hat.

Ich meine: Badawi stimmt mit Nietzsche darin absolut überein, dass es einen großen Unterschied zwischen den Gebieten des Geistes und der menschlichen Existenz gibt. Deshalb darf der Geist nicht die einzige und absolute Kraft des menschlichen Selbst sein¹²⁴⁸, das wäre unmöglich, insbesondere deshalb, weil die menschliche Existenz ein emotionaler Zustand ist. Zudem basiert diese menschliche Existenz auf einem Widerspruch von Möglichkeit und Wirklichkeit¹²⁴⁹.

Damit habe ich den Einfluss von Nietzsche auf Abdel Rahman Badawi ausführlich erläutert. Ich kann nun also sagen: Das Konzept des Lebens sowohl bei Badawi als auch bei Nietzsche stützt sich nicht auf theologische Deutungen oder Hinterwelten, sondern es ist eine neue Sichtweise der menschlichen Existenz in der Zeit¹²⁵⁰. Denn bei Badawi ist die Zeit¹²⁵¹ der Hauptgrund für den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

5.13 *Die existenzielle Zeit*

Es wurde im Rahmen der Behandlung der existenziellen Sinnsprüche klar, dass die Zeit bei Badawi ein zentrales Moment in der Zusammensetzung des Daseins ist. Die Zeit bedeutet für ihn „eine Endlichkeit, und die Endlichkeit ist die

¹²⁴⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 208.

¹²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 205.

¹²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 205.

¹²⁵⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 91.

¹²⁵¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 220 f.

Nichtigkeit“.¹²⁵² So ist auch das Nichts ein zentrales Element des Daseins. Durch dieses nämlich „tritt die Zeit in die Zusammensetzung des Daseins“¹²⁵³ ein.

Das Sein und das Nichts gehören immer zusammen, und die Einheit von Nichtigkeit und Existenz in der Zeit zu einem einzigen Bereich ist das, was Badawi die Logik der Existenz¹²⁵⁴ nannte.

Diese Einheit akzeptiert keine Teilung¹²⁵⁵. Auch gibt es einen Unterschied zwischen der Logik dieser Existenz (= das Werden) und der Logik des Geistes.¹²⁵⁶

Das Nichts ist eine notwendige Bedingung für den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist die Schaffung von etwas, das nicht existiert hat¹²⁵⁷.

Die Zeit ist bei Badawi ein zentrales Moment des Nichts, denn das Nichts ist eine Bedingung, um die Existenz zu schaffen. Dies bedeutet ebenso, dass die Zeit eine Bedingung ist, um die Existenz zu schaffen¹²⁵⁸.

Existenz bedeutet hier die Realisierung unserer Möglichkeiten, und die Realisierung ist ein Akt, weshalb auch die Existenz als ein Akt zu verstehen ist. Der Akt ist zudem eine Schöpfung, weil er ein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist¹²⁵⁹. So ist die Existenz eine Schöpfung, und das Nichts (die Zeit) ist ein zentrales Moment in der Bedingung der Schöpfung (die Realisierung). „Deshalb ist die

¹²⁵² Vgl. ebd., S. 210.

¹²⁵³ Vgl. ebd., S. 236.

¹²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 213.

¹²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 210.

¹²⁵⁶ Vgl. ebd., S. 208.

¹²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 238 f.

¹²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 238.

¹²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 228 f.

Zeit Schöpfer und nicht Geschöpf.“¹²⁶⁰ Dies bedeutet bei Badawi, dass die Zeit keinen Anfang und kein Ende hat¹²⁶¹. Die Zeit ist also in dauerhafter Bewegung.

Also ist der auf der Zeit basierende Akt (die Wirklichkeit) die Essenz des Daseins bei Badawi.

Die Möglichkeit (Präsenz von Kraft) geht dem Akt voraus (der bereits präsent ist)¹²⁶². Und das ist, was Nietzsche durch den Willen zur Macht erklärt hat; jedes Leugnen dieser Wahrheit ist in Badawis Augen eine Illusion. Auf der anderen Seite sah Badawi, dass die Wirklichkeit nicht ohne die Möglichkeit sein kann¹²⁶³ und andersherum, da sie zwei Seiten derselben Medaille sind.

Und so gibt es eine unaufhörliche Bewegung zwischen der Existenz und dem Nichts; diese Bewegung ist eine zentrale, ewige Bewegung in diesem Dasein¹²⁶⁴. Und es scheint, dass Badawi damit die ewige Wiederkehr von Nietzsche meinte. Der arabischen Besonderheit wegen aber verbirgt er diesen Bezug. Während Nietzsche die Gegenwart als Kollisionspunkt von Vergangenheit und Zukunft identifiziert, so betont Badawi die Gegenwart¹²⁶⁵ selbst, in der es keine Bevorzugung von Gegenwart oder Zukunft gibt, sondern beide ständig im Werden sind.

Badawi stimmt dem von Nietzsche her zu, oder besser: er nähert sich Nietzsche in der Widerlegung des Arguments der göttlichen Schöpfung¹²⁶⁶, indem er sagt, dass die Zeit Schöpfer und ständig in Bewegung ist, ohne Anfang und ohne Ende.

¹²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 239.

¹²⁶¹ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 97.

¹²⁶² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 246 f.

¹²⁶³ Vgl. ebd., S. 230.

¹²⁶⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 101.

¹²⁶⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 247.

¹²⁶⁶ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 101.

Daher gibt es nicht mehr so etwas wie die Erschaffung aus dem Nichts, wie wir für lange Zeit aus religiöser Überzeugung¹²⁶⁷ geglaubt haben.

Badawi kann nicht den Tod Gottes verkünden, wie Nietzsche ihn verkündet hat, um zu der Schlussfolgerung zu gelangen, dass der Mensch der Sohn des Daseins ist und es keinen Kontakt mit den anderen Hinterwelten gibt. Wenn Nietzsche den Tod Gottes verkündet hat, so wird Badawi verkünden, dass „der Akt der Schöpfung eine permanente und kontinuierliche Bewegung ist. Aber nur durch die Zeit.“¹²⁶⁸ Damit wird die Zeit bei Badawi zum Schöpfer selbst¹²⁶⁹. Auf diese Weise wird der göttliche Akt selbst in der Schöpfung beendet¹²⁷⁰. Und wenn wir genau hinsehen, ist dies gleichbedeutend mit dem Tod Gottes.

5.13.1 *Das Schaffen und seine Beziehung zur Zeit (dem Nichts)*

Wie wissen bereits, dass das menschliche existenzielle Selbst aus getrennten Einheiten besteht¹²⁷¹. Zwischen diesen Einheiten existieren Lücken, und diese können wir, so Badawi, nur über Sprünge überschreiten, denn „diese Lücken sind das Nichts“¹²⁷².

Aber dies bedeutet nicht, dass diese Lücken dem Konzept der Leere im physikalischen Sinne entsprechen, da Badawi ja über die menschliche Existenz spricht.¹²⁷³ – Vielleicht kann man gegen das Konzept der Lücke bei Badawi Einwände ha-

¹²⁶⁷ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 222 f.

¹²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 221.

¹²⁶⁹ Vgl. ebd., S. 221.

¹²⁷⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 101.

¹²⁷¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 233 f.

¹²⁷² Vgl. ebd., S. 234.

¹²⁷³ Vgl. ebd., S. 234.

ben¹²⁷⁴, aber es lässt feststellen, dass genau dies tatsächlich von der modernen Physik nachgewiesen wurde.

Die Lücken zwischen den Atomen in der physischen Präsenz sind wie die Lücken innerhalb des menschlichen Selbst¹²⁷⁵ in der existenziellen Existenz; und diese zeigen unsere Existenz an.

„Das Nichts sind also die Lücken, die zwischen den anderen Selbstheiten existieren, und wir können diese Lücken nur durch den Sprung überschreiten, da diese Lücken zwischen den existenziellen menschlichen Selbstheiten die Basis für die Individuen sind.“¹²⁷⁶

Dies bedeutet, dass das Nichts die Essenz des Individuums ist. Und da die Bedingung des Individuums die Freiheit ist, bedeutet dies, dass das Nichts der Ursprung der Freiheit¹²⁷⁷ ist.

5.13.2 *Das Nichts und seine Beziehung zur Freiheit*

Da das Nichts also in den Lücken zwischen den existenziellen menschlichen Wesen besteht, schließt dies mit ein, dass das Nichts die Essenz des Individuums ist; und „die Freiheit ist die Bedingung des Individuums“¹²⁷⁸, denn „die Freiheit bedeutet die Unabhängigkeit des Selbst“¹²⁷⁹. Dies führt uns zu dem Schluss, dass das Nichts der Ursprung der Freiheit ist.

„Wenn das Selbst mit sich selbst einsam isoliert ist, bedeutet dies, dass das Selbst in absoluter Freiheit ist. Und diese Freiheit wird weniger, wenn

¹²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 234.

¹²⁷⁵ Vgl. ebd., S. 234.

¹²⁷⁶ Vgl. ebd., S. 234 f. Das Nichts besteht also in den Lücken zwischen den Anderen und mir – und wir können diese Lücken nur durch den Sprung bewältigen. Diese Lücken zwischen den Menschen sind die Basis für das Individuelle – seine Möglichkeiten, sein Sein, seine Freiheit und seine Kreativität. Denn das Nichts ist eine Bedingung, um die Existenz zu erschaffen. Dies bedeutet, dass das Nichts wesentlich zum Individuum dazugehört. Und da es gleichzeitig die Bedingung des Individuums ist, frei zu sein, bedeutet dies, dass das Nichts der Ursprung der Freiheit ist.

¹²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 235.

¹²⁷⁸ Vgl. ebd., S. 235.

¹²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 235 f.

das menschliche Selbst von seiner Selbstisolation zur Kommunikation mit anderen wechselt.“¹²⁸⁰

Mit anderen Worten: Je größer die Verbindung des Selbst mit den anderen oder den Dingen wird, desto weniger Freiheit erfährt es¹²⁸¹, da jedes Selbst einen Konflikt mit einem anderen hat, indem es versucht, sein je ihm eigenes Mögliches zu realisieren. Daraus kann nur Widerstand resultieren; und von diesem auch je mehr, desto mehr Kontakt zu anderen¹²⁸² besteht – und umgekehrt.

Vielleicht besehen wir dies im Alltag¹²⁸³: Die Menschen, die sich stark mit anderen oder Dingen verbunden haben, haben weniger Freiheiten. „Die Abnahme der Freiheit wird ihren Höhepunkt mit dem völligen Kontakt mit Menschen und Dingen erreichen. Dies führt zum Sturz des menschlichen Selbst und dem Verlust seiner Realpräsenz.“¹²⁸⁴

Das Ergebnis davon wird auch sein, dass die menschliche Existenz eine künstliche sein wird, weil das Selbst nur mit und durch Menschen sein kann, und es wie diese Menschen denken und arbeiten und ohne Kreativität und Freiheit sein¹²⁸⁵.

Der Grund dafür ist, Badawi zufolge, „dass ich das Nichts zwischen mir und den anderen abgeschafft habe“.¹²⁸⁶ Und mit dieser Abschaffung des Nichts fällt das Ende des Individuums zusammen, und aus dieser folgt logisch das Ende der Freiheit.

¹²⁸⁰ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 235-236.

¹²⁸¹ Vgl. ebd., S. 235 f.

¹²⁸² Vgl. ebd., S. 235.

¹²⁸³ Vgl. ebd., S. 235.

¹²⁸⁴ Vgl. ebd., S. 236.

¹²⁸⁵ Vgl. ebd., S. 236.

¹²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 236.

Deswegen sagt Badawi, dass „das wahre Selbst dasjenige ist, welches sein Nichts behalten kann“.¹²⁸⁷

So hält er sich also in der Nähe der Ideen Nietzsches auf; denn Nietzsche sprach von etwas¹²⁸⁸ Derartigem in seinen Gesprächen über die unüberlegte Akzeptanz des Menschen von allem anderen. Und so war auch Nietzsches Ziel die Befreiung von den Hinterwelten und allem, was absolut, traditionell und utopisch war, damit er sein erstes Ziel erreichen konnte, und das war der Tod Gottes im Sinne des Todes der traditionellen Vorstellungen.

Badawi hat den Aufweis dieser Freiheit aber dadurch erbracht, dass er die Unmöglichkeit eines jeden Dasein ohne Zeit¹²⁸⁹ aufgezeigt hat; denn die Wahl erfordert Verantwortung, und die Freiheit ist das Gefühl der Verantwortung, und diese führt zu Kreativität und Wandel.¹²⁹⁰ So verstehen wir auch, warum Badawi sagte, „dass eine falsche Wirklichkeit besser als eine abhängige Möglichkeit ist“¹²⁹¹, in dem Sinne, dass es für uns schon Ehre genug ist, einer besseren Präsenz zuzustreben.

Wir erkennen nun also, dass das Nichts in Badawis Philosophie ein zentrales Element des Daseins ist, und können nun mit Sicherheit sagen, dass es keine Illusion ist¹²⁹², denn „das Nichts wandelt in der Zusammensetzung der Existenz in der Form einer separaten Einheit zwischen ihren Lücken. Und nur durch den Sprung können wir diese Lücken überwin-

¹²⁸⁷ Vgl. ebd., S. 236.

¹²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 236.

¹²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 240.

¹²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 183 f.

¹²⁹¹ Vgl. ebd., S. 182.

¹²⁹² Vgl. ebd., S. 236.

den.“¹²⁹³ Wenn aber das Nichts diese Lücken selbst ist, bedeutet dies auch, „dass das Nichts das Positive in der Zusammensetzung der Existenz ist.“¹²⁹⁴ Die Existenz und das Nichts sind zusammen im Gewebe der Realität: „[D]as Nichts kann nicht ohne die Existenz sein – und umgekehrt.“¹²⁹⁵

Wir können nun also sehen, wie eng¹²⁹⁶ Möglichkeit, Individuum und Existenz mit dem Nichts in der Philosophie Badawis verbunden sind¹²⁹⁷, denn die Existenz existiert nicht ohne das Nichts, und das Nichts existiert nicht ohne die Existenz.

Die Frage, die ich nun stellen kann, lautet: Wie vereint sich die Existenz mit dem Nichts in der Zusammensetzung der Möglichkeit? Aus dem oben Erläuterten folgernd kann man sagen: Der Grund dafür ist die Zeit¹²⁹⁸. Mit anderen Worten: Mit dem Eintritt der Zeit in die Existenz der absoluten Möglichkeit wird sich die Existenz als (absolute) Möglichkeit mit dem Nichts (das hier die Zeit als Quelle der Endlichkeit ist) vereinigen¹²⁹⁹; und dies wird zur Existenz als Wahrheit (das Dasein) führen – also zur Präsenz in der Welt¹³⁰⁰. Denn in Badawis Sicht gibt es „keine Verwirklichung des Daseins ohne Zeit“¹³⁰¹. So ist also die Zeit der Schöpfer bei Badawi, in dem Sinne, dass die Zeit die wesentliche Grundlage für die Auslegung der Verwirklichung des Daseins ist; der Sinn der Schöpfung ist die Vereinigung des Nichts mit der Existenz als Möglichkeit, aber nur durch die Zeit¹³⁰².

¹²⁹³ Vgl. ebd., S. 236.

¹²⁹⁴ Vgl. ebd., S. 236.

¹²⁹⁵ Vgl. ebd., S. 237.

¹²⁹⁶ Vgl. ebd., S. 237.

¹²⁹⁷ Vgl. ebd., S. 238.

¹²⁹⁸ Vgl. ebd., S. 238.

¹²⁹⁹ Vgl. ebd., S. 239.

¹³⁰⁰ Vgl. ebd., S. 239.

¹³⁰¹ Vgl. ebd., S. 239.

¹³⁰² Vgl. ebd., S. 239

Hier kann man vielleicht fragen: Wie kam die Zeit zur Existenz als absolute Möglichkeit? Darauf antwortet Badawi in der Tat wie folgt: „Diese Frage hat keinen Sinn, denn die Zeit existiert von Anfang an in der Existenz als absolute Möglichkeit, und die Zeit ist hierin ein zentrales Element.“¹³⁰³

Nun stellt sich auch die Frage: Wie unterscheiden wir in der Philosophie Badawis die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft?

Die Grundlage ist bei ihm die Existenz in Gestalt absoluter Möglichkeiten und diese Existenz könnte durch den Eintritt der Zeit in der Form des Nichts als Dasein in der Welt sein¹³⁰⁴.

Das heißt, es gibt also drei Stufen¹³⁰⁵:

- Die Existenz als absolute Möglichkeit, die somit auf die Zukunft verweist.
- Der Akt während der Verwirklichung; sie verweist auf die Gegenwart.
- Die Wirklichkeit als Erreichtes, sie zeigt die Vergangenheit auf.

Damit geht in der Philosophie von Badawi die Existenz der Möglichkeit der Existenz der Wirklichkeit voraus. Und jedes Leugnen dieser Tatsache wird eine Illusion sein¹³⁰⁶. Denn wir haben zwei verschiedene Ebenen der Existenz: Die Existenz der Möglichkeit und die Existenz der Wirklichkeit.

¹³⁰³ Vgl. ebd., S. 239.

¹³⁰⁴ Vgl. ebd., S. 239.

¹³⁰⁵ Vgl. ebd., S. 247.

¹³⁰⁶ Vgl. ebd., S. 247.

Das menschliche Selbst enthält vor dem Akt viele Möglichkeiten¹³⁰⁷, aber es wählt eine dieser Möglichkeiten und hat sie bereits erreicht.

So sind also die Möglichkeiten zukünftig und wollen realisiert werden; jedoch nicht alle, da es unendlich viele Möglichkeiten gibt. Aber die Wahl ernennt die Möglichkeiten, die das menschliche Selbst bereits erreichen will; danach folgt die Phase des Übergangs. Und wenn diese beendet ist, ist das Potential in dieser Welt erreicht¹³⁰⁸.

Nur in diesem Sinne unterscheiden wir die Momente der Zeit zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bei Badawi. Denn die Momente der Zeit sind durch den Akt mit der Schöpfung verbunden, von der Möglichkeit durch den Akt zur Wirklichkeit¹³⁰⁹.

Badawi fragte nach dem Menschen, damit er den menschlichen Sinn und die menschlichen Werte wiederherstellen konnte; denn das ist unsere Pflicht, und die Zeit kommt, um uns von allen Illusionen zu befreien – denn jede Existenz ohne die Zeit ist eine falsche Existenz.¹³¹⁰ „Wenn etwas existiert, muss es Zeit geben; ohne Zeit aber gibt es keine Existenz.“¹³¹¹

Die Zeit ist der Grund für die Vollendung der Möglichkeit, aber die Möglichkeiten sind unendlich, und wir können nicht alle realisieren¹³¹². Wie wir wissen, können wir das Glück nur erreichen, wenn wir all unsere Möglichkeiten realisieren; da das aber unmöglich ist, ist das vollständige Glück unmög-

¹³⁰⁷ Vgl. ebd., S. 247.

¹³⁰⁸ Vgl. ebd., S. 247 f.

¹³⁰⁹ Vgl. ebd., S. 248.

¹³¹⁰ Vgl. ebd., S. 252.

¹³¹¹ Vgl. ebd., S. 253.

¹³¹² Vgl. ebd., S. 253.

lich¹³¹³, weil der Akt nur in der Zeit und durch die Zeit erreicht wird und das Erreichen des Akts bedeutet hier, dass das Erreichen nicht vollständig sein wird.¹³¹⁴

Die bedeutet auch, dass der Verlust an Verwirklichung zum Elend führen wird.¹³¹⁵ „Das Glück wird nur in der vollständigen Verwirklichung existieren. So ist die Zeit die Quelle des Elends, und wir können dieses Elend nicht beseitigen, denn seine Quelle ist die Zeit.“¹³¹⁶ Und Badawi schrieb: „[...] die Zeit ist ein notwendiges Übel, aber auch ein notwendiges Gut.“¹³¹⁷

Also ist die Existenz hier ein notwendiges Übel, und wir müssen diese Existenz akzeptieren, wie sie ist, mitsamt des Bösen, ohne zu versuchen, zu den Illusionen und Hinterwelten zu fliehen.¹³¹⁸ Denn wir können das Heil erreichen, wenn wir nur diese Existenz akzeptieren, wie sie ist, denn Badawis Ansicht nach ist „die Existenz in der Zeit die Existenz im Schmerz.“¹³¹⁹

Dies erinnert uns natürlich an die Tragödie bei Nietzsche¹³²⁰. Badawi und Nietzsche treffen sich also im Punkt der „Liebe zur irdischen Welt“¹³²¹, der Liebe und auch Treue genau dieses wirklichen Lebens, trotz des Elends und Unglücks.

Die Frage die ich jetzt stellen kann, lautet: Gibt es eine Priorität unter den Zeitformen des Daseins, ich meine unter Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft?

¹³¹³ Vgl. ebd., S. 253.

¹³¹⁴ Vgl. ebd., S. 253.

¹³¹⁵ Vgl. ebd., S. 253.

¹³¹⁶ Vgl. ebd., S. 253.

¹³¹⁷ Vgl. ebd., S. 254.

¹³¹⁸ Vgl. ebd., S. 254.

¹³¹⁹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 254.

¹³²⁰ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 103.

¹³²¹ Vgl. . Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 254 f.

In der Tat ist die Idee der Priorität einer bestimmten Zeitform in Badawis Augen eine falsche.¹³²² Denn „die drei Momente bilden eine komplette Einheit in der Zusammensetzung der ursprünglichen Zeit“.¹³²³

Im Existenzialismus Badawis gibt es also keine Präferenz, sondern die Affirmation der Einheit der Dreifaltigkeit der Zeit.¹³²⁴ Die Zukunft als mögliche kann nur durch die Gegenwart als Akt erreicht werden, der darin enden wird, etwas erreicht zu haben.

Ich bin nun also an dem Punkt angelangt, an dem ich sagen kann, dass die menschliche Existenz bei Badawi eine Existenz der ständigen Bewegung ist; diese findet zwischen dem Nichts und der „Existenz ohne fremde Hilfe aus der Welt und ohne Gott als Vermittler zwischen diesen beiden Akten“¹³²⁵ statt. Es ist deutlich geworden, dass die Existenz jetzt eine Selbst-Bewegung durch die Zeit ist¹³²⁶, ohne Einmischung von außen.

Badawi bestätigt also Nietzsches Idee des ewigen, endlosen Werdens. Und er glaubte, dass das Werden die grundlegende Tatsache dieser Präsenz ist. Und er bestätigte dieses Werden durch die existenzielle ewige Zeit, und auch durch sein Konzept des Todes¹³²⁷. Er glaubte daran, dass das Leben und der Tod ständig im Werden sind, da das Leben den Tod von Anfang an enthält¹³²⁸. „Das Lebewesen hält den Tod seit dem Beginn seines Lebens zwischen seinen Flügeln.“¹³²⁹ Denn der

¹³²² Vgl. ebd., S. 260.

¹³²³ Vgl. ebd., S. 260.

¹³²⁴ Vgl. ebd., S. 260.

¹³²⁵ Vgl. ebd., S. 237- 189. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 101.

¹³²⁶ Vgl. ebd., S. 261. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 102.

¹³²⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 92.

¹³²⁸ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Studien in der Philosophie des Existenzialismus, a.a.O., S. 93.

¹³²⁹ Vgl. ebd., S. 93.

Tod ist ein Gefühl der Individualität. Wie wir wissen, stirbt niemand anstelle des anderen¹³³⁰.

Bei Badawi gibt es also das philosophische Moment, eine neue Vision des Lebens zu schaffen, unter Ablehnung jeder Beziehung zu den Hinterwelten. Und vor allem gibt es das philosophische Moment, neue Konzepte des Aktes und des realen Daseins zu finden. Badawis Ziel war es also, in dieser Realität zu bleiben und im Dasein voranzukommen, auch wenn die Wege verschlossen sind, denn der Versuch ist besser als die Besinnung, und der Akt ist besser als die Möglichkeit¹³³¹.

Badawi hat dem Akt eine wichtige Rolle und große Bedeutung beigemessen¹³³², weil die Zeit, in der er lebte, einer Phase der Arbeit, des Bauens¹³³³ und des Risikos bedurfte, weit weg von allen religiösen Rücksichten, um sein Ziel der Verwirklichung des menschlichen Wertes zu erreichen. So verstand Badawi die Zeit als Möglichkeit oder Mittel¹³³⁴, um seine Philosophie mit den Konzepten Nietzsches zu verbinden. Denn in Badawis Sicht steht „die Ablehnung aller Existenz außerhalb dieser Zeit“.¹³³⁵

So war also die Frage der Existenz bei Badawi ebenso wie bei Nietzsche keine religiöse oder theologische; vielmehr war diese Existenz „eine neue Vision für die Interpretation des Daseins, in Abkehr von religiösen Interpretationen und von der Metaphysik“.¹³³⁶ Allerdings führte Badawi diese Interpretation der Existenz auf eine andere Art und in einem anderen

¹³³⁰ Vgl. ebd., S. 93- 99.

¹³³¹ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 182. Vgl. auch Rawaa Nahas, a.a.O., S. 109.

¹³³² Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 237 f.

¹³³³ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 110.

¹³³⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 109.

¹³³⁵ Vgl. Abdel Rahman Badawi: Die existenzielle Zeit, a.a.O., S. 189.

¹³³⁶ Vgl. ebd., S. 189.

Stil durch als Nietzsche. Trotz der Unterschiede aber lebte Nietzsche in den Schriften von Badawi fort¹³³⁷, der Nietzsches Konzepte in Einklang mit der arabischen Kultur und der Zivilisation des Ostens zu bringen versuchte, um die arabische Realität zu verändern¹³³⁸.

Wir haben also festgestellt, dass der Prozess der Beeinflussung nicht zu einem östlichen Nietzsche¹³³⁹ oder einem westlichen Badawi führte, vielmehr handelte es sich um eine spirituelle Revolution, um menschliche Werte zu verwirklichen.

6. Zusammenfassung

Zunächst möchte ich festhalten, dass dieser Forschungsbeitrag ein bescheidener offener Versuch ist. Mit anderen Worten: Es gibt viele Fragen, die man von dem Punkt aus, an dem ich angekommen bin, stellen kann – und so lasse ich diese offen für Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die ein Interesse an dieser Art von Themen haben. Denn ich bin nicht in der Lage, durch diesen Beitrag alle Fragen erschöpfend zu beantworten. Eine Antwort auf die vielen offen gebliebenen Fragen würde ein großes Ausmaß an weiterer Forschung erfordern. Daher ist es im Prinzip angemessen, wenn diese Arbeit als Ausgangspunkt bezeichnet wird. Es geht hier um die Vertiefung der Forschung durch die Wissenschaft und der Versuche der Forscher, die niemals zu einem definitiven Abschluss kommen werden.

Wie wir wissen, ist das Schreiben über Nietzsche und Heidegger nicht leicht, denn ihre Ideen sind sehr offen und es gibt viele Interpretationsmöglichkeiten. Aber zweifellos lässt sich sagen, dass jeder der drei Philosophen, die in diesem Bei-

¹³³⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 109.

¹³³⁸ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 110.

¹³³⁹ Vgl. ebd., S. 109.

trag Erwähnung fanden, eine Wende des philosophischen Denkens eingeleitet hat.

Nietzsche ist ein tiefgehender Philosoph und hatte einen großen Einfluss nicht nur auf andere Philosophen, sondern auch auf gewöhnliche Menschen – mit seiner Philosophie, die den Menschen ins Zentrum stellt, ihn mit dessen Willen zur Macht den absoluten Werten und Traditionen entgegensetzt, durch die dieser Wille damals im Namen Gottes eingeschränkt worden war.

So konnten wir herausfinden, dass Nietzsches erster Akt die Verkündung des Todes¹³⁴⁰ des historischen Gottes war, wobei Nietzsche die ‚Erfindung‘ dieses Gottes als verantwortlich betrachtete für die Schaffung all dieser Arten von Werten. Und natürlich gibt es einen großen Unterschied zwischen diesem historischen Gott und dem Gott als Licht, Recht und Schönheit. Aber das Problem war, dass einige Philosophen oder auch Intellektuelle nicht die tiefen Worte von Nietzsche über den Tod Gottes verstehen konnten, daher sagten sie, dass Nietzsche ein atheistischer Philosoph gewesen sei, ohne sich wirklich darin zu bemühen, dessen tiefe Philosophie zu verstehen; sie interpretierten seine Texte nur entsprechend ihrer eigenen Ziele und Interessen.

Auf dem Weg zu einer angemessenen Nietzsche-Interpretation habe ich mich zu Beginn auf Dionysos konzentriert. Nietzsche verurteilte die moralische Bewertung, da der Geist durch diese einen geistigen Verfall verursache, nämlich durch seine absolute Kontrolle über alles, und durch die Behauptung, nur er allein verfüge über Wissen. So verstehen wir auch, dass Dionysos einerseits nicht eine Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit darstellte; vielmehr sollte er

¹³⁴⁰ Vgl. ebd., S. 119.

die Verantwortung¹³⁴¹ des Menschen in der Gegenwart der Zukunft gegenüber stärken; und auf der anderen Seite war Dionysos durch sein geistiges Projekt das Bewusstsein einer Zeit, das aus der Vergangenheit in die Gegenwart gelangt, um eine neue Vision für die Zukunft anzubieten. So ist Dionysos der Gott der Kunst, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart gelangt, um diese zu retten.

Deshalb ist Gott bei Nietzsche immer anwesend, wenn auch in der Form der Kunst; denn Gott ist eine Notwendigkeit für uns¹³⁴², wir brauchen ihn immer. Dies lässt Nietzsche zu Dionysos zurückkehren, zum Gott des Werdens, der sich immer im Modus des Erschaffens und des Zerstörens befand¹³⁴³.

Durch Nietzsches Verkündung des Todes Gottes verliert der Mensch alle festen und absoluten Werte, an die er sich lange Zeit über gewöhnt hatte; und so wird er im Nihilismus¹³⁴⁴ leben. Aber der Nihilismus ist nicht Nietzsches Ziel, er formuliert von dort aus den Begriff des Übermenschen als ein Modell des Menschen¹³⁴⁵, der in der Lage ist, sein eigenes Selbst zu kennen. Dieser Übermensch akzeptiert nicht einfach alles auf der Grundlage dessen, dass es angeblich absolute Wahrheiten gebe, sondern ist zu Veränderungen und neuen Aufgaben fähig, lebt in Aufrichtigkeit seiner irdischen Welt gegenüber und entfernt sich von den Überzeugungen und Betrachtungen der Anderen wie auch der Hinterwelt. Denn dieser Übermensch hat den Willen zur Macht, durch den er zu sich selbst zurückgehen kann.

¹³⁴¹ Vgl. Mohammed Mazuz: Krise der Modernität und die Rückkehr des Dionysos, http://www.aljabriabed.net/n21_02mazuz.htm Vgl. auch Khaled Alnpoana: Messias in einigen atheistischen Philosophien, http://www.maaber.org/issue_november10/lookout1.htm

¹³⁴² Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 120.

¹³⁴³ Vgl. Eugen Fink, a.a.O., S. 17.

¹³⁴⁴ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 120.

¹³⁴⁵ Vgl. Rawaa Nahas, ebd., S. 120.

Da Nietzsches Philosophie der Ursprung der nachfolgenden europäischen Existenzialphilosophie ist, wird Heidegger die Schritte des Dionysos ergänzen, indem er ihn aus dem Bereich der Kunst auf das Gebiet der Ontologie transferiert¹³⁴⁶. Unter dem Einfluss Nietzsches wird auch Heidegger zu den griechischen Quellen der Philosophie zurückkehren und durch diese Rückkehr in die Vergangenheit einen Schritt in Richtung Fortschritt vollziehen, da die Herrschaft von Technik und Wissenschaft zur Seinsvergessenheit des Daseins und zu einer Flucht vor einem selbst führte. Heidegger ließ auch die traditionelle Metaphysik hinter sich, da diese die Existenz des Daseins und die Seinsfrage verdeckte. Wie Nietzsche zu seiner Zeit, so hat auch Heidegger die Krise des Denkens erkannt.

Und auch Heidegger kehrte also in seinem großen ontologischen Projekt zum Menschen zurück, indem er die Zeitlichkeit des Daseins betonte, und indem er betonte, dass es keine Existenz außerhalb dieser Welt gibt, und dass das Dasein in einer ständigen Bewegung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz ist; denn das Dasein erkennt sich selbst durch seine Offenheit für sich und für die Welt – in dieser Offenheit des Daseins gehören Selbstbewusstsein, Befindlichkeit und Erschlossenheit untrennbar zusammen.

So war die Philosophie Heideggers ein Ausdruck des Bewusstseins der Krise der menschlichen Entfremdung, die der Mensch zu seiner Zeit erlebte. Auch führte seine Philosophie zur Zerstörung der Götzen der alten Wahrheit, die zur Vergessenheit der Existenz des Menschen führen konnten.

¹³⁴⁶ Vgl. Mazuz Abdelali: Philosophie der Kunst bei Nietzsche und Heidegger, http://philosophiemaroc.org/madarat_02/madarat02_11.htm

Da die Philosophie Nietzsches die Philosophie des Menschen ist, hat sie im arabischen und europäischen Denken große Wirkung und sogar auch Erweiterungen erfahren, wenn auch in unterschiedlichen Ausmaßen und Weisen. Denn die Angst, der Tod und der Verlust während der beiden Weltkriege¹³⁴⁷ führten den Menschen dahin, wieder über sich selbst nachzudenken, und der arabische Philosoph Abdel Rahman Badawi ließ den Menschen in seiner Vision Schöpfer und Akteur¹³⁴⁸ seiner selbst werden, um alle traditionellen arabischen Mentalitäten zu verändern, und dies auch dadurch, dass er Nietzsche ins Feld führt, der die wesentlichen Bedürfnisse des arabischen Intellekts zu erfüllen in der Lage ist.

Die existenzielle Philosophie Badawis basiert auf dem Akt, dem Erschaffen und dem Risiko, um den Forderungen des philosophischen Denkens der arabischen Welt gerecht zu werden und um die arabische Realität zu verändern. Trotz der Einflüsse durch Nietzsche ist Badawi aufgrund der Besonderheit der arabischen Welt nicht dazu in der Lage, die Idee des Todes Gottes zu verkünden¹³⁴⁹; deshalb widmet er sich dieser Idee durch Auslegung des Daseins aus der Zeit heraus, bis er das Ergebnis des Todes Gottes erreicht, ohne ihn öffentlich bekannt zu geben¹³⁵⁰. Dorthin konnte Badawi gelangen, weil er aufweisen kann, dass die Zeit der Schöpfer ist, dass sie in einem permanenten Werden begriffen ist und dass es keine Existenz außerhalb der Zeit gibt. Auf der anderen Seite ist er aber nicht dazu in der Lage, die Idee des Übermenschen im Anschluss an Nietzsche zu etablieren, da diese Rolle aus Sicht des arabisch-islamischen Denkens nur den

¹³⁴⁷ Vgl. Rawaa Nahas, a.a.O., S. 120.

¹³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 121.

¹³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 90.

¹³⁵⁰ Vgl. ebd., S. 121.

Propheten¹³⁵¹ gegeben ist. Daher betont Badawi, wie wir gesehen haben, die Rolle des Menschen als Schöpfer und Akteur, um die arabische Gesellschaft zu reformieren.

Man kann von hier ausgehend also formulieren, dass der philosophische Intellekt der arabischen Welt nicht dazu in der Lage ist, alle Ideen von Nietzsche zu akzeptieren¹³⁵²; und dies natürlich aufgrund der Besonderheit des arabischen Denkens, und weil die Besonderheit einer jeden Realität es erforderlich macht, dass jeder Gedanke auf die je spezifische Realität eingeht¹³⁵³. Deshalb müssen die Ideen Nietzsches auf eine neue Weise rekonstruiert werden¹³⁵⁴ oder in anderer Weise mit der gegenwärtigen Realität in Einklang gebracht werden.

Aus all dem Genannten wird also Folgendes ersichtlich:

Alle drei in diesem Beitrag behandelten Philosophen sind aus unterschiedlichen Epochen und haben unterschiedliche Philosophien begründet. Der erste war Nietzsche, der Philosoph des Nihilismus in der modernen Zeit, und der zweite war Heidegger, die Legende der zeitgenössischen Existenzialphilosophie. Der dritte war Badawi, ein arabischer Philosoph, der die Ideen von Nietzsche und Heidegger aufgegriffen hat. Nach der ersten Interpretation von Nietzsches Überlegungen und seinen Auswirkungen auf die beiden anderen Philosophen interessierten uns besonders die Fragen nach dem Leben bei Nietzsche, nach dem Menschen und nach dem Sein bei Heidegger und nach der Gesellschaft bei Badawi. Jeder

¹³⁵¹ Vgl. ebd., S. 91.

¹³⁵² Vgl. ebd., S. 122.

¹³⁵³ Vgl. ebd., S. 122.

¹³⁵⁴ Vgl. ebd., S. 122.

von ihnen gab uns eine neue Sicht auf die Philosophie, entsprechend der Realität, der er angehörte¹³⁵⁵.

Worin zwei der drei Philosophen, Nietzsche und Heidegger, übereinstimmten, war das Werden als Grundgesetz des Daseins zu betrachten. Die soziale Struktur aber und das theoretische Wissensfeld der historischen Epochen spielten eine Rolle für den Unterschied der geistigen Werkzeuge im Zugang auf die jeweiligen grundlegenden Konzepte¹³⁵⁶. Trotz der selbstverständlichen Unterschiede dieser Philosophen stimmten sie aber alle beide drei darin überein, dass der Mensch in einer Krise lebt. Alle interessierten sie sich für den Menschen und seine Probleme in den existenziellen Erfahrungen, denn die gemeinsame philosophische Frage aller drei Denker war die Frage nach der Existenz des Menschen. Einer von ihnen aber spiegelte seine Vision durch seinen eigenen Weg und seinen Blick auf ein neues Bewusstsein. Das Ziel aber, die Hoffnung und die Anforderung eines jeden, war die Existenz des Menschen, der fähig ist, zu sich selbst zurückzukehren, obwohl er in der Gemeinschaft oder in der Welt mit den Anderen lebt.

Man könnte sagen, dass alle drei Philosophen Existenzialphilosophen sind, aber jeder von ihnen hat sein eigenes System und seinen eigenen Weg. Der Ansatz Nietzsches war die Rebellion und die Auflehnung gegen alles, der Ansatz Heideggers konzentrierte sich auf den Moment des Selbstbewusstseins und das Sein des Daseins, und der Ansatz Badawis basierte auf einem spirituellen Weg, der in erster Linie auf die Reform der Gesellschaft zielt. Von hier aus lässt sich festhalten, dass diese Studie die Rolle des intellektuellen Projekts eines jeden von ihnen im Bezug auf die Reform des Men-

¹³⁵⁵ Vgl. ebd., S. 119.

¹³⁵⁶ Vgl. ebd., S. 119.

schen, des Lebens und der Gemeinschaft zum Ausdruck brachte. Das Ziel war es also, den Menschen zu sich selbst zurückzuführen, damit er in seiner eigentlichen menschlichen Existenz leben kann, und dies sowohl im Osten wie auch im Westen. Die Wirkungen von Nietzsches Philosophie sollten also nicht auf eine bestimmte Zeit oder einen bestimmten Raum beschränkt sein; vielmehr bedeutet seine Philosophie bis heute eine Erweiterung des Denkens, auch außerhalb Europas.

Durch die Auswahl Nietzsches als Brennpunkt der Auswirkungen zeigt sich die philosophische Beziehung zwischen Ost und West deutlich, nicht nur auf der Ebene der Philosophie, sondern auch auf der Ebene des arabischen Intellekts im Allgemeinen. Und wie wir gesehen haben, führten die Wirkungen Nietzsches auch nicht zu einem arabischen Nietzsche¹³⁵⁷, vielmehr führte Nietzsche zur Schaffung eines neuen arabischen geistigen Systems, das fähig war, die Bedürfnisse und Besonderheiten des arabischen Intellekts zu erfüllen. Deswegen zeigte diese Studie, dass die philosophischen Texte miteinander interagieren, ohne aber ihre jeweilige Besonderheit zu verlieren. Auch konnte diese Studie die Bedeutung der Offenheit gegenüber anderen Kulturen bestätigen, denn die europäische Philosophie ist sehr wichtig für den arabischen philosophischen Intellekt. Deshalb stellte ich einen Dialog der Gedanken Nietzsches mit zwei Philosophen, die sehr von ihm beeinflusst wurden, dar. Sie ist somit eine vergleichende Studie, indem sie Ähnlichkeiten und Unterschiede innerhalb eines bestimmten Rahmens herausstellt.

Abschließend möchte ich sagen, dass die Debatte über Heidegger und Nietzsche bis heute offen ist, und zwar aufgrund

¹³⁵⁷ Vgl. ebd., S. 109.

des Reichtums ihrer Ideen und der Nähe ihres Denkens zu den aktuellen Problemen des modernen Menschen. Dieser Beitrag ist allerdings nur ein bescheidener Versuch auf dem Weg zu größerem Wissen, das immer offen und ungeschlossen bleibt.

Daher hoffe ich darauf, dass diese Studie ein Aufruf zu mehr Aufmerksamkeit gegenüber Nietzsche ist. Diese Untersuchung ist ein Appell dazu, Nietzsche aus einer anderen Perspektive zu lesen, denn ich denke, ein großer Philosoph wie er verdient es, von uns von Neuem gelesen zu werden, weit von den Missverständnissen entfernt, die er zuvor ausgelöst hat.

Literaturverzeichnis

- Abdelali, Mazuz: Philosophie der Kunst bei Nietzsche und Heidegger,
http://philosophiemaroc.org/madarat_02/madarat02_11.htm
- Amer, Fathi: Abdel Rahman Badawi Philosoph des existentiellen Geistes,
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=982>
- Al-Laawandi, Saeed: Badawi: der existentielle Flüchtlinge Philosoph zum Islam, Zentrum für arabische Zivilisation, Kairo, 2001.
- Ibn Halabiya: Das Reagieren auf den zeitgenössischen Atheismus,
<http://www.ebnmaryam.com/vb/t187679-3.html>
- Alnagaar, Abdel Mageed: Der Mensch zwischen der Offenbarung und der Vernunft, Alfeker Verlag, die zweite Auflage, Syrien, 1993.
- Altawil, Taufik: Philosophie der Ethik, Kultur Verlag, Kairo, Ägypten, 1985.
- Aschheim, Steven E: Nietzsche und die Deutschen, Verlag J.B Metzler, Stuttgart, 1996.
- Al Schekh, Mohammad: die Kritik der Modernität im Nietzsches Denken, Arab Network für Research und Publishing , Erste Ausgabe, Bairurt, 2008.
- Al Hariri, Mardiah: M.A Nietzsche und die religiöse Werte, Damaskus Universität, 2001-2002.
- Al-saidi, Ibrahim: Das Dasein in der eigentlichen und uneigentlichen Existenz im Heideggers Denken, <http://anthro.ahlamontada.net/t1315-topic>
- Al-alem, Mahmoud: Arabisches Denken zwischen kosmische und Privatsphäre, Verlag der arabischen Zukunft, erste Ausgabe, Beirut, 1996.
- Atia, Ahmed Abdel Halim: Abdel Rahman Badawi- ein Stern am Himmel der Philosophie, Zentrum des Buches Verlag, Kairo, 2003.
- Abed al-Jabri, Mohammed: Demokratie in der arabischen Welt,
http://www.aljabriabed.net/n33_01jari.htm
- Al Allan, Monkizah: M . A Moralische Werte in der Philosophie von Nietzsche, Damaskus Universität, 2006-2007.
- Abdel-Rahman, Naima: Das Konzept des Daseins bei Heidegger,
<http://matarmatar.net/vb/t20982/>

Alnpoana, Khaled: Messias in einigen atheistischen Philosophien,
http://www.maaber.org/issue_november10/lookout1.htm

Andalusi, Mohammed: Nietzsche, <http://www.amouda.com/arabic-nitsche.htm>.

Al-Farhan, Ahmed: Der Schmerz im religiösen Theater,
http://mohamedrabeea.com/books/book1_7823.pdf

Andalusi, Mohammed: Der Nihilismus als Dekadenz und Horizont,
www.alimbaratur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=465&Itemid=14

Alfreadi, Salih: Das Konzept des Körpers bei Friedrich Nietzsche,
<http://ageddim.jeeran.com/archive/2010/1/999603.html>

Al-shimi, Mona: Die Autorbiographie zwischen Realität und Fantasie,
<http://www.alitthad.com/paper.php?name=News&file=print&sid=65307>

Braatz, Kurt : Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Herausgegeben von Ernst Behler-Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Band 18, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1988.

Balkenohl, Manfred: Der Antitheismus Nietzsches : Fragen und Suchen nach Gott; eine sozialanthropologische Untersuchung, Bd 12, Verlag Ferdinand Schöningh, München [u.a.], 1976.

Badawi, Abdel Rahman: Ein neuer Zugang zur Philosophie, Almatbouaat Verlag , die zweite Auflage, Kuwait, 1979.

Bierl, Anton F. Harald: Dionysos und die griechische Tragödie-politsche und "metatheatralische" Aspekte im Text, Gunter Narr Verlag, Tübingen, Band 1, 1991.

Badawi, Abdel Rahman: Nietzsche, Almatboat Verlag, Kuwait, Fünfte Ausgabe, 1975.

Badawi, Abdel Rahman: Philosophie des Mittelalters, Alkalam Verlag, die dritte Auflage, Libanon, 1979.

Badawi, Abdel Rahman: Encyclopedia of Philosophie, Arabische Stiftung für Studien-und Verlagswesen, Beirut, Erster und zweiter Teil, Gruppe A, 1984.

Badawi, Abdel Rahman: Die existentielle Zeit, Haus der Kultur Verlag, Beirut, Libanon, 1973.

Badawi, Abdel Rahman: Studien in der Philosophie des Existenzialismus, Arabische Stiftung für Studien-und Verlagswesen, Erste Ausgabe, Beirut, 1980.

Badawi, Abdel Rahman: Theoretische Ethik, Kuwait, 1975.

Bandolphie, Vito: Geschichte des Theater, übersetzt von Elias Zahlawie, Verlag der Kulturs, Syrien, 1981.

Barkawi, Ahmed, 2004, Zurück zum Begriff der Pflicht., Kulturmagazin, Nov. Nr. 84, 2004. [http:// www.al-jazirah.com.sa/culture/22112004/fadaat17.htm](http://www.al-jazirah.com.sa/culture/22112004/fadaat17.htm)

Berg, Leo: Der Übermensch in der modernen Literatur, Verlag von Albert Langen, Paris, 1897.

Badawi, Abdel Rahman: Biografie meines Lebens, Erster Teil, Arabische Stiftung für Studien-und Verlagswesen, Beirut, 2000.

Biemel, Walter: Kunst und Technik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

Chebba, Mohammed: Die Idee des Todes Gottes bei Nietzsche, <http://chebba.hijaj.net/?p=165>

Casale, Rita: Heideggers Nietzsche, Transcript Verlag, Bielefeld, 2010.

Chul- Han, Byung: Martin Heidegger, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999.

Chung, Nak- Rim: Der tragisch-dionysische Gedanke, Königshausen und Neumann Verlag, Band 373, Würzburg, 2004.

Danto, Arthur C: Nietzsche als Philosoph, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998.

Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, Übersetzt von Osama Al-Haj, Universität – Institution für die Veröffentlichung, Erste Ausgabe, Beirut, Libanon, 1993.

Dastor, Françoise: Heidegger und die Frage nach der Zeit, übersetzt von Sami Adham, die Einrichtung der Universität für Studium und Publishing, Erste Ausgabe, Beirut, 1993.

Deleuze, Gilles: Was ist die Philosophie? Übersetzt von Mutaa Al-Safadi, Arabisches Kulturzentrum, Ägypten, 1997.

Eblal, Ayad: Die kulturelle und soziale Aufgabe von Theater,
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=147138>

El-Messiri, Abdel Wahab: Die materialistische Philosophie und der Abbau des Menschen, Alfeker Verlag, Damaskus, 2002.

Figal, Günter: Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt am Main, 1988.

Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, übersetzt von Elias Bediwi, Publikationen von Ministeriums der Kultur, Damaskus, 1974.

Fassi, Philosoph: Das Dasein bei Heidegger,
<http://el7ad.com/smf/index.php?topic=35015.0>

Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, W.Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Zweiterunveränderte Auflage, 1968.

Franzen, Winfried: Martin Heidegger, Metzlersche Verlags buch handlungs Verlag, Stuttgart, 1976.

Friedrich Wilhelm Haberkamp, Günter: Triebgeschehen und Wille zur Macht, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000.

Emilio Gentile: Die Politische Religion: ist sie eine neue Religion?,
http://www.maaber.org/issue_august11/spotlights3.htm

Ghellab, Najib: Der dialektische Streit zwischen Politik und Kultur,
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=146271>

Günter, Matthias: Kann man Heidegger verstehen? Roderer Verlag, Regensburg, 2007.

Haberkamp, Günter Friedrich Wilhelm: Triebgeschehen und Wille zur Macht, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000.

Heidegger, Martin: Was ist die Metaphysik? Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969.

Hübner, Alfred W.E: Existenz und Sprache, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 2001.

Heidegger, Martin: Nietzsche der Wille zur Macht als Kunst, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

Heidegger, Martin: Die Technik- die Wahrheit- das Sein, übersetzt von Muhammad Sabela und Abd- Alhadi Miftah, Das arabische Kultur Zentrum, Erste Ausgabe, Beirut, 1995.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd.49, die Metaphysik des deutschen Idealismus zur Erneuten Auslegung von Schelling: philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände(1809), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache, Günther Neske Verlag, Tübingen, 1959.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 11, Identität und Differenz, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.

Holger, Granz: Die Metapher des Daseins- das Dasein der Metapher, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2007.

Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1943.

Heidegger, Martin: Ontologie Hermeneutik der Faktizität, Frankfurt am Main, 1988.

Heidegger, Martin: Nietzsches Metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Band44, 1986.

Heidegger, Martin: Nietzsche, Zweiter Band, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Heidegger, Martin: Sein und Wahrheit, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963.

Habermas, Jürgen: *Triebgeschehen und Wille zur Macht*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000.

Hadaad, Ghassan: *Von der zeitgenössischen Geschichte von Syrien*, Future Center for Strategic Studies, Erste Ausgabe, Amman, 2001.

Horn, Anette: *Nietzsches Begriff der *décadence**, Bd.5, Peter Lang- Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt, 2000.

Hourani, Albert: *Arabischer Intellekt in der Renaissance (1798-1939)*, übersetzt von Kareem Azkol, al-Nahar Verlag, Beirut, 1968.

Hidar, Faisal Abdel Wahab: *Die Verbindung zwischen dem Text und dem Autor*, <http://www.mrafee.com/vb/archive/index.php/t-10857.html>

Ibrahim, Mahmoud: *Die professionelle Philosophie*, http://philosophiemaroc.org/madarat_13/madarat13_04.htm

Idriss, Jabri: der Begriff der Tragödie bei Nietzsche,
http://www.aljabriabed.net/n15_10jabridriss.htm

Jung, Karl: Analytische Psychologie, übersetzt von Nihad Khayata, Alhiwar Verlag, Syrien, Zweite Ausgabe, 1997.

Issa, Mohammed: Psychologische Lektüre des arabischen Textes,
<http://www.26sep.net/newsweekarticle.php?lng=arabic&sid=45031>

Imam Ghada Mahmoud: Die Kunst und die Wahrheit bei Heidegger,
<http://dc392.4shared.com/doc/JTa4LgNG/preview.html>

Ibrahim, Zakaria: Das moralische Problem, Ägypt Verlag, Ägypt.

Kafaga, Mohammad: Studies in der griechischen Dramas, Ägypt, Almaaref Verlag, ohne Jahr.

Kamal, Fares : Nietzsche zwischen Glauben und Atheismus,
<http://www.elnjom.com/vb/index.php?page=topic&show=1&id=79707>

Kahlani, Hassan Mohamed: Individualismus in dem zeitgenössischen philosophischen Denken, Madboulis Bibliothek, Erste Ausgabe, Kairo, 2004.

Karl, Jung: Analytische Psychologie, übersetzt von Nihad Khayata, Alhiwar Verlag, Syrien, 1982.

Kharashi, Soliman: Der westliche Denker Nietzsche,
www.elthwed.com/vb/showthread.php?t=3101

Klaus, George und Manfred Buhr: Philosophisches Wörterbuch, Band 1, das europäische Buch, Berlin, 1969.

Kraft, Julius: Von Husserl zu Heidegger, Frankfurt am Main, 1957.

Kaufman, Walter: Die Tragödie und die Philosophie, übersetzt von Yosef Hussen, arabischer Verein, Libanon, 1993.

Kanthak, Katharina: Das Denken Martin Heidegger, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 1959.

Kaufmann, Walter Arnold: Nietzsche: Philosoph-Psychologe-Antichrist, Übersetzt von Jörg Salaqurda, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Dramastadt, 1988.

Khaqani, Mohammed: Die Ethik-Theorien und Praxis, Alhelal Verlag, Erste Ausgabe, 1987.

Labica, Georges: Karl Marx, Thesen über Feuerbach, Aus dem Französischen von Thomas Langstien und Susanne Staatsmann, Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe von Wolfgang Fritz Haug, Argument-Sonderband Neue Folge 243, Argument Verlag Berlin- Hamburg, Erste Auflage, 1998.

Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft- Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands, überset von Elias Markas, Erstes Kapitel, Alhakika Verlag, Beirut, 1983.

Moussa, Ahmed: Abdel Rahman Badawi,
<http://www.almarefh.org/news.php?action=show&id=1281>

Montadayat Saqr Al-bahrain, <http://vb.svalu.com/37/bft46597/>

Mucharkat: Über die Idee des Atheismus,
<http://nadyelfikr.com/showthread.php?tid=2858>

Mosedk, Ismail: Der Ursprung des Kunstwerkes bei Heidegger, Zeitschrift für die Araber und Globales Denken, The National Centre for Research and Development, Nr. 27 und 28, Beirut, 2009.

Matar, Amara: Ästhetik und Philosophie der Kunst, Almaaref Verlag, Erste Ausgabe, Ägypten, 1989.

Melcic, Dunja: Heideggers Kritik der Metaphysik und das Problem der Ontologie, Königshausen und Neumann Verlag, 1986.

Mikkawi, Abdul Ghaffar: Martin Heidegger Ruf der Wahrheit, Haus der Kultur für Veröffentlichung, Kairo, 1977.

Murad, Mahmoud: Die Notwendigkeit der Philosophie,
<http://kenanaonline.com/users/MahmoudMorad/posts/321444>

Moufarrej, Jamal: Der Wille und die Interpretation. Das Vordringen des Nietzscheanismus in der arabischen Welt, Arabischer Wissenschaftsverlag, Erste Ausgabe, 2009.

Mustaqiem, Mohammed: Das Dasein bei Heidegger,
<http://www.philomaghreb.com/bb/viewtopic.php?t=1531>

Mahfouz, Mohamed: Der Islam - der Westen und den Dialog der Zukunft, Erster Teil, Arabisches Kulturzentrum, Erste Ausgabe, 1998.

Muchtarat: Nietzsche, <http://www.terezia.org/section.php?id=446>

Mujahid, Abdul-Moneim Mujahed: Martin Heidegger der Hirt des Seins, Haus der Kultur, Kairo, 1983.

Nahas, Rawaa: M. A Nietzsche's Philosophie und ihre Auswirkungen auf das zeitgenössische arabische Denken, (Abdel Rahman Badawi), Damaskus Universität, 1997.

Neugebauer, Klaus: Wahrsein als Identifizierung, Dunker und Humbolt Verlag, Berlin, 2010

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Werke, Band 3, Frankfurt/Main u.a. 1972.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, Werke, Band VII, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1918.

Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft: Werke, Band VI, Erste Abteilung, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1906.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Insel Verlag, Erste Auflage, Frankfurt/Main u.a. 1987.

Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in: *Werke, Band 7133*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1994.

Nietzsche, Friedrich: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. Briefe (1861 - 1889), Herausgegeben von Karl Schechta, Nietzsche Werke 4, Ein Ullstein Buch Verlag, Frankfurt/M; Berlin [u.a.], 1972.

Nietzsche, Friedrich: Wie man wird, was man ist- Ermutigungen zum kritischen Denken, Herausgegeben von Ursula Michels- Wenz, Insel Verlag, Erste Auflage, Frankfurt am Main, 1988.

Penzo, Giorgio: Der Mythos vom Übermensch: Nietzsche und der Nationalsozialismus, übersetzt aus dem Italienischen von Barbara Häußler, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1992.

Rattner, Josef: Der Menschbild in der Philosophie Martin Heidegger, Universität von Zurich Verlag, Zurich, 1952.

Reininger, Robert: Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, Wilhelm Braumüller- Universität Verlagsbuchhandlung, Wien, 1922.

Rentsch, Thomas: Martin Heidegger das Sein und der Tod, Serie Piper Band 1057, München Zürich, 1989.

Shawky Alzein, Mohamed: Die Phänomenologie und die Kunst der Interpretation, www.6uwwa.com/vb/showthread.php?t=1795

Sabela, Muhammad: Martin Heidegger Was ist Metaphysik?
<http://www.mohamed-sabila.com/nossos6.html>

Saad, Youssef: die Willenskraft, Dar Al-Nahda Verlag, Ägypten, 1977.

Skowran, Michael: Nietzsche und Heidegger das Problem der Metaphysik, Verlag Peterlang, Frankfurt am Main, 1987.

Saeed, Tawfiq: Studien in der Philosophie der phänomenologischen Ästhetik bei Heidegger und Sartre, die Einrichtung der Universität für Studium und Publishing, Erste Ausgabe, Beirut ,1992.

Sarhan, Haitham: Martin Heidegger und die Sprache,
<http://www.alittihad.ae/details.php?id=18736&y=2008&article=full>

Saad-Elddia, Nadia: Zinoismus und Nazismus über das Problem der friedlichen Koexistenz mit den andere, Alschorok Verlag, Erste Ausgabe, Amman, Jordanien, 2004.

Saadallah, Mohamed Salem: Krise des Daseins,
<http://www.odabasham.net/show.php?sid=843>

Susanne Granzer und Arno Böhler (Nietzsche-Zirkel), Interview mit AL-Maaly, 2007, http://www.nietzschecircle.com/interview_Almaalyg.html

Shukri, Ali Ahmad: Geschichte von Ägypten, bevor der britischen Besatzung und nach der Besatzung, Al-Hilal Verlag, Ägypten, 1927.

Schmidt, Heinrich: Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978.

Stace, Walter T: Der Sinn der Schönheit, Übersetzt von: Imam Abdel Fattah Imam, Der oberste Rat für die Kultur, 2000.

Trend: Nietzsche zwischen dem Islam und Atheismus,
<http://ar.trend.az/news/islam/1623405.html>

Thiel, Manfred: Martin Heidegger sein Werk- Aufbau und Durchblick, Elpis Verlag, Heidelberg, 1977.

Taureck, Bernhard H. F: Nietzsche und der Faschismus: eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen, Junius Verlag, Auflage 1, Hamburg, 1989.

Theierl, Herbert: Nietzsche- Mystik als Selbstversuch, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2000.

Verrecchia, Anacleto: Zarathustras Ende: Die Katastrophe Nietzsches in Turin, übersetzt aus Italienischen von Peter Pawlowsky, Böhlau Verlag, Wien, 1986.

Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne, Übersetzt von Fatima Al- Geuschy, Ministerium für Kultur, Damaskus, 1998.

Verrecchia, Anacleto: Zarathustras Ende: die Katastrophe Nietzsches in Turin, übersetzt aus Italienischen von Peter Pawlowsky, Böhlau Verlag, Wien, 1986.

W.E Hübner, Alfred: Existenz und Sprache, Duncker und Humbolt Verlag, Berlin, 2001.

Welte, Bernhard: Nietzsches Atheismus und das Christentum, Hermann Gentner Verlag, Darmstadt, 1958

Weischedel, Wilhelm: Die philosophische Hintertreppe, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1983.

Witzler, Ralf: Europa im Denken Nietzsches, Bd.307, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 2001.

Yaktin, Saeed: kommt die Zeit, um den arabischen kulturelle Frühling zu fortschreiten?<http://www.almassae.press.ma/node/36565>

Zakaria, Fouad: Nietzsche, Verlag der Kenntnisse, Ägypten, 1956.