

Nietzsches Verbrüderung mit Außerirdischen – eine Projektion in den Himmel

KARIM AKERMA¹

Zusammenfassung – Nietzsche versteht sich als Überwinder des Christentums und der mit dieser Religion verbundenen Erlösungserwartungen und Heilsversprechen. In eigenen Worten, er philosophiere mit dem Hammer, um auf diese Weise neue und außerchristliche Wege für ein gelungenes Dasein zu schmieden. Zumindest an einer Stelle seines Werks scheinen Außerirdische an die Stelle des von ihm kritisierten christlichen Heilsversprechens zu treten. Man könnte dieser Konstellation folgenden Ausdruck verleihen: Nachdem Nietzsche den christlichen Gott an allen Ecken und Enden der Welt aufgespürt und ihn aus sämtlichen Weltgegenden vertrieben hat, ist ein vager Schatten dieses Gottes gleichwohl noch anwesend: als außerirdische Intelligenz. In diesem Gewand hat der aus dem Weltall verbannte Christengott freilich eine tiefgreifende Metamorphose hinter sich und ist kaum noch wiederzuerkennen. Er ist gleichsam nur noch ein blasser materieller Schatten seiner selbst. Doch weist Nietzsche diesem materiellen Schatten eine systematische Stelle zu, die es uns ermöglicht, ihn zugleich als eine extraterrestrische Wiederauferstehung des von Nietzsche totgedachten alten Gottes zu deuten. In seiner extraterrestrisch-materiellen Schwundstufe hat Gott das Attribut der Allmacht verloren. Was der Schwundstufe noch eignet, ist hingegen eine säkularisierte Form einstigen göttlichen Allwissens. Bei Nietzsche ist dieses Allwissen ausreichend, um uns Menschen ein Substitut für Erlösung zu bieten.

Schlüsselbegriffe: F. Nietzsche – Daseinsbejahung – Außerirdische – Opfer – Leid – Erlösung – Erkenntnis – E. v. Hartmann

Nietzsche's Fraternisation with Extraterrestrials – a Projection into the Skies

Abstract² – Nietzsche considers himself as an overcomer of Christianity and of the expectations of redemption and salvation associated with this religion. In his words, he philosophizes with a hammer in order to envisage new and non-Christian ways for a successful existence. At least at one point in his

1 Karim Akerma nahm Lehraufträge an den Universitäten Hamburg und Leipzig wahr und arbeitet als professioneller Übersetzer aus dem Englischen, aus skandinavischen und romanischen Sprachen. Wichtigste Publikationen: *Verebben der Menschheit?* (2000), *Außerirdische Einleitung in die Philosophie* (2002), *Lebensende und Lebensbeginn* (2006) sowie *Antinatalismus. Ein Handbuch* (2017). Internetauftritt: www.akerma.de. E-Mail: akerma@gmx.net

2 An extended English abstract can be found at the end of the article on pages 300–301.

work, extraterrestrials now seem to take the place of the Christian promise of salvation he criticized. One could articulate this constellation as follows: After Nietzsche has tracked down the Christian God in all regions of the world and driven him out of all corners of it, a vague shadow of this God is nevertheless still present: as extraterrestrial intelligence. In this guise, however, the Christian God banished from the universe has undergone a profound metamorphosis and is hardly recognizable. He is, as it were, only a pale material shadow of himself. Yet Nietzsche assigns this material shadow a systematic place that enables us to interpret it, as it were, as an extraterrestrial resurrection of the old God Nietzsche thought dead. In his extraterrestrial-material atrophied stage, God has lost the attribute of omnipotence. What still belongs to the atrophied stage, on the other hand, is a secularized form of the former divine omniscience. For Nietzsche, this omniscience is sufficient to offer us humans a substitute for salvation.

Keywords: F. Nietzsche – affirmation of existence – extraterrestrials – sacrifice – suffering – redemption – knowledge – E. v. Hartmann

Inwiefern eine wissensorientierte Kommunikation mit außerirdischer Intelligenz bei Nietzsche als eine Schwundstufe göttlichen Allwissens und als Substitut für Erlösung erscheint, werde ich weiter unten durch ein längeres Zitat aus Nietzsches *Morgenröte* belegen. Dies vorbereitend, möchte ich zunächst zeigen, dass Nietzsche sich – wie in so vielem – auch kosmophilosophisch von Arthur Schopenhauer – seinem einstigen Leitstern – emanzipieren musste, um seinen Erlösungersatz eines Selbst-Opfers der Menschheit entwickeln zu können. Zu den in kosmophilosophischer Hinsicht schönsten Stellen in Schopenhauers Werk gehört sicherlich die folgende (in: *Die Welt als Wille und Vorstellung*):

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrender, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine missliche Lage, auf einer jener zahllosen, im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur eines zu sein von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit. (Schopenhauer, 1986, S. 11)

Wie eine Antwort auf diese Zeilen Schopenhauers liest sich folgender Textabschnitt in Nietzsches „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“:

In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘; aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mussten sterben. – So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt. Es gab Ewigkeiten,

in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.
(Nietzsche, 1966, S. 309)

Auf den ersten Blick scheinen beide Zitate einen ähnlichen Inhalt und eine vergleichbare Einstellung zu transportieren: Das Dasein von Menschen im Weltall ist ephemere, vergänglich, kurz und bedeutungslos. Während aber das Schopenhauer-Zitat seinen Schwerpunkt im Leiden hat, gravitiert das Nietzsche-Zitat um den menschlichen Intellekt. Für Schopenhauer ist das Leiden etwas, was auf einer bestimmten Stufe des Intellekts überwunden werden kann – nämlich auf der menschlichen Stufe, zu welcher der drängende blinde Wille sich emporgeschaubt hat. Somit spielt der menschliche Intellekt für Schopenhauer im Weltganzen – gleichsam als Nachsichtgerät – eine entscheidende Rolle. Nietzsche hingegen stellt in „Wahrheit und Lüge“ heraus, dass auch der menschliche Intellekt im Weltganzen völlig bedeutungslos bleibt. An dieser Auffassung sollte Nietzsche allerdings nicht durchgängig festhalten. Wie bereits angedeutet, wird er die Erkenntnis in späteren Phasen seines Werkes aufwerten und sie zu einem Substitut der Erlösung erhöhen.

In ethischer Hinsicht kommt Nietzsches Abkehr von Schopenhauer zum Tragen, dass er das Leid in der Welt zwar nicht ignoriert, dass er es aber gleichsam übermenschlich-heroisch hinter sich und hinter den Menschen lassen möchte. Für diesen Kontext ist die Kategorie des Tragischen zentral. Dass Nietzsche vor dem Leiden in der Welt nicht einfach die Augen verschließt, sondern sich seiner Präsenz vollkommen bewusst ist, erhellt etwa aus seiner Schrift „Richard Wagner in Bayreuth“ (Nietzsches vierter unzeitgemäßer Betrachtung), wo es heißt: „Es gibt nur *eine* Hoffnung und *eine* Gewähr für die Zukunft des Menschlichen: sie liegt darin, *dass die tragische Gesinnung nicht absterbe*. Es würde ein Wehegeschrei sondergleichen über die Erde erschallen müssen ...“ (Nietzsche, 1967, S. 190). Mit Fug und Recht dürfen wir annehmen, dass Nietzsche unter „Wehegeschrei“ etwa die Philosophie Schopenhauers oder diejenige seines Zeitgenossen Eduard von Hartmann versteht und dass er auch antinatalistische Strömungen unserer Tage dazugerechnet haben würde.

Mit einer angemessenen tragischen Einstellung ist es nach Nietzsche nicht allein möglich, mit dem Leid in der Welt umzugehen, sondern auch dem zweifellos bevorstehenden Menschheitsende ins Auge zu sehen. Etwas, was wir hier die „Helle des gelebten Augenblicks“ nennen können, scheint Nietzsche geeignet, lange Phasen erlittenen Leids zu kompensieren. Dieses Licht des gelebten Augenblicks erläutert er seinen Lesern in der Weise eines säkularisierten Substituts für Heilig-Religiöses:

... denn schon im kleinsten Augenblick, im kürzesten Atom seines Lebenslaufes kann ihm [dem Menschen, KA] etwas Heiliges begegnen, das allen Kampf und alle Not überschwinglich aufwiegt – das heißt *tragisch gesinnt sein*. Und wenn die ganze Menschheit einmal sterben muss – wer dürfte daran zweifeln! –, so ist ihr als höchste Aufgabe für alle

kommenden Zeiten das Ziel gestellt, so ins Eine und Gemeinsame zusammenzuwachsen, dass sie *als ein Ganzes* ihrem bevorstehenden Untergange mit einer *tragischen Gesinnung* entgegengehe ... (ebd.)

Sofern unser Dasein von einer tragischen Einstellung durchdrungen ist, können wir laut Nietzsche alle Negativa des Lebens mit Leichtigkeit kompensieren und sind offen für eine nicht tangierbare Daseinsfreude. Allerdings muss diese Daseinslust irgendwo auch blind sein, denn Nietzsche selbst hatte ja herausgestellt, dass es mit der Menschheit aus kosmischen Gründen irgendwann zu Ende gehen wird – nun schreibt er jedoch: „Denn diese Lust ist eine völlig überpersönliche und allgemeine, ein Jubel der Menschheit über den verbürgten Zusammenhang und Fortgang des Menschlichen überhaupt“ (ebd.). Vielleicht dürfen wir diesen Jubel über das Fortbestehen der Menschheit als ein Als-Ob verstehen. In die Helligkeit des gelebten Augenblicks versunken, tun wir so, als ginge es ewig weiter, als wüssten wir nicht, dass alles irgendwann ein Ende hat. Nietzsche bedenkt in der Tat, wie dem aus astrophysikalischen Gründen letztlich unvermeidlichen Menschheitsende beizukommen wäre. Mit seiner Antwort auf diese Frage weitet er den Opfer-Gedanken vom Individuum auf die gesamte Menschheit aus.

Fragen wir zunächst: Welcher systematische Stellenwert kommt dem „Opfer“ bei Nietzsche zu? Der Opfer-Gedanke steht bei ihm ganz im Zeichen seines antichristlichen Daseins-Heroismus, mit dem er das „verweichliche“ Christentum überwunden zu haben meint. Näher besehen ist es auch der Opfer-Gedanke, in dessen Kontext er auf außerirdische Intelligenzen reflektieren wird und sogar eine intensive und extensive Kommunikation mit ETI in Betracht zieht. Zunächst zu einer Formulierung des Opfergedankens, die sich in Nietzsches „Der Wille zur Macht“ findet. Dort führt Nietzsche im Geiste einer brutalen Un-Ethik aus, dass Opfer zum Besten der Gattung geschehen:

Der einzelne wurde durch das Christentum so wichtig genommen, so absolut gesetzt, dass man ihn nicht mehr opfern konnte: Aber die Gattung besteht nur durch Menschenopfer [...] Die echte Menschenliebe verlangt das Opfer zum Besten der Gattung, – sie ist hart, sie ist voll Selbstüberwindung, weil sie das Menschenopfer braucht. Und diese Pseudo-Humanität, die Christentum heißt, will gerade durchsetzen, dass Niemand geopfert wird. (Nietzsche, 1939, S. 174–176 [Fragment 246])

Auch für Nietzsches ETI-Reflexion ist nun diese Überzeugung von der Erhabenheit des Opfers der Ausgangspunkt: Wenn christliche Pseudo-Humanität verlangt, dass Niemand geopfert wird, dann wäre der größte Abstand zu diesem Aspekt des Christentums erreicht, wenn sich die gesamte Menschheit opfert. Was sofort zu der Frage führt: Wie könnte ein solches Opfer zum Besten der Gattung dargebracht werden, wo doch die Gattung mit dem Opfer zu existieren aufhörte? Wie wir sehen, formuliert Nietzsche unter Aufbietung einer etwas verqueren Logik auch auf diese Frage eine Antwort.

Wann also wäre laut Nietzsche die gesamte Menschheit bereit, sich selbst als Opfer darzubringen? Im Widerspruch zu früheren Überzeugungen, laut Nietzsche in „Morgenröte“, dann, wenn uns im Gegenzuge von Außerirdischen die Erkenntnis der Wahrheit oder eine große Quantität an Wissen mitgeteilt würde:

Ein Tragödien-Ausgang der Erkenntnis. – Von allen Mitteln der Erhebung sind es die Menschenopfer gewesen, welche zu allen Zeiten den Menschen am meisten erhoben und gehoben haben. Und vielleicht könnte mit einem ungeheuren Gedanken immer noch jede andere Bestrebung niedergerungen werden, so dass ihm der Sieg über den Siegreichsten gelänge, – mit dem Gedanken der sich opfernden Menschheit. Wem aber sollte sie sich opfern? Man kann bereits darauf schwören, dass, wenn jemals das Sternbild dieses Gedankens am Horizonte erscheint, die Erkenntnis der Wahrheit als das einzige ungeheure Ziel übriggeblieben sein wird, dem ein solches Opfer angemessen wäre, weil ihm kein Opfer zu groß ist. Inzwischen ist das Problem noch nie aufgestellt worden, inwiefern der Menschheit, als einem Ganzen, Schritte möglich sind, die Erkenntnis zu fördern; geschweige denn, welcher Erkenntnistrieb die Menschheit so weit treiben könnte, sich selber darzubringen, um mit dem Leuchten einer vorwegnehmenden Weisheit im Auge zu sterben. Vielleicht, wenn einmal eine Verbrüderung mit Bewohnern anderer Sterne zum Zweck der Erkenntnis hergestellt ist, und man einige Jahrtausende lang sich sein Wissen von Stern zu Stern mitgeteilt hat: vielleicht, dass dann die Begeisterung der Erkenntnis auf eine solche Flut-Höhe kommt! (Nietzsche, 1988, S. 45)³

Nietzsche beschreibt hier eine typische Opfer-Konstellation: Etwas Wertvolles (etwa Nahrungsmittel) wird dargebracht, um im Gegenzug etwas anderes Wertvolles (etwa die Gnade der Götter, eine gute Ernte und dgl. mehr) zu erhalten. In Nietzsches Gattungs-Opfer-Konstellation wird der Fortbestand der Menschheit im Austausch gegen Erkenntnis geopfert. Auf den ersten Blick scheint es, als ließe sich auch dieses Menschheitsopfer in Nietzsches Sinn „tragisch“ verstehen: Demnach würde das Schwelgen in der Helle des gelebten Augenblicks allumfassender Erkenntnis das Ende der Menschheit rechtfertigen. Einer solchen Deutung steht hier allerdings entgegen, dass Nietzsche nicht von einem Augenblick, sondern von Jahrtausenden des Erkenntnisaustauschs mit extrasolaren Intelligenzen spricht. Nietzsches ursprüngliches Verständnis eines tragischen Heroismus wird an dieser Stelle folglich etwas überstrapaziert. Denn wir müssten uns die Konstellation offenbar etwa so zurechtlegen:

3 Mit der erforderlichen gerichteten Aufmerksamkeit las ich das im Zentrum dieses Beitrags stehende Nietzsche-Zitat erstmals in dem Buch *Der Weg zum heroischen Realismus* von Walter Hof. Für Hof geht es bei der von Nietzsche in Aussicht gestellten Erkenntnis nicht um ein positives Wissen, sondern um ein letztlich negatives Durchschauen des Weltganzen, um „ein Ja-Sagen zur Enthüllung“ (vgl. Hof, 1974, S. 110). Hans Blumenberg, bei dem mir das Zitat kurz vor Fertigstellung dieses Beitrags begegnete, notiert zur fraglichen Stelle: „Für die Menschheit im ganzen verwandelt sich ihr Erkenntnistrieb in den Todestrieb“ (vgl. Blumenberg, 1997, S. 527).

Vor dem Hintergrund der gesamten Menschheitsgeschichte schrumpfen Jahrtausende eines intensiven interstellaren Erkenntnis-Austauschs auf einen mehr oder weniger dauerhaften erfüllten Augenblick zusammen.

Zum obigen Nietzsche-Zitat aus „Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ findet sich eine zweite Version in „Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern.“ Diese, nachstehend zitierte, Version macht es uns etwas transparenter, warum der Erkenntnis-Austausch mit ETI für Nietzsche zu einem Surrogat für Erlösung werden konnte:

Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mussten sterben. Es war auch an der Zeit: denn ob sie schon viel erkannt zu haben sich brüsteten, waren sie doch zuletzt, zu großer Verdrossenheit, dahinter gekommen, dass sie alles falsch erkannt hatten. Sie starben und fluchten im Sterben der Wahrheit. (Nietzsche, 1966, S. 271)

Vor diesem Hintergrund wird der Erkenntnis-Austausch mit ETI sogar als Korrektiv einer verfehlten Gattungsgeschichte lesbar.

***Ein vermeintlicher Häftling im vorkopernikanischen Gefängnis:
Eduard von Hartmann***

Aus Nietzsches Schriften spricht eine All-umfassende, tragisch-heroische Daseinsbejahung: Die Helle des gelebten Augenblicks soll entschädigen für die Dunkelheit des Alltags, und das Selbst-Opfer dient zur Erhöhung der Menschheit. Nach dem oben Dargelegten soll dies offenbar auch für die Menschheit insgesamt gelten können: Nicht nur die einzelne Person wurde laut Nietzsche derart wichtig genommen, dass man sie nicht mehr opfern konnte, sondern auch die Menschheit wurde für allzu wichtig gehalten. Nietzsche zeigt sich im Rahmen seiner Umwertung aller Werte – wiederum daseinsbejahend – bereit, die Menschheit zu opfern. Über den Modus ihres Verschwindens schweigt er sich freilich aus.

Wenn wir uns jetzt Nietzsches daseinsverneinendem Zeitgenossen Eduard von Hartmann (1842–1906) zuwenden, müssen wir zunächst noch ein Stück weit Nietzsches tragischen Heroismus im Hinterkopf behalten. Mit bissigen Worten bemängelt Nietzsche an Eduard von Hartmann,

... dass unsre Abrechnungen über Lust und Schmerz keine kosmische, geschweige denn eine metaphysische Bedeutung haben! (– jener Pessimismus, der Pessimismus des Herrn von Hartmann, der Lust und Unlust des Daseins selbst auf die Waagschale zu setzen sich anheischig macht, mit seiner willkürlichen Einsperrung in das vorkopernikanische Gefängnis und Gesichtsfeld, würde etwas Rückständiges und Rückfälliges sein, falls er nicht nur ein schlechter Witz eines Berliners ist.) (Nietzsche, 1939, S. 530)

Im Urteil Nietzsches sind Eduard von Hartmanns Leid-Glück-Kalkulationen allzu menschlich, ihnen fehle die kosmische Perspektive. Mit einem ähnlichen Ausgriff in die Weiten des Alls hatte übrigens bereits G. W. F. Leibniz (1646–1716) versucht, die universale Glücksbilanz – und damit Gott! – zu retten: Auch wenn auf der Erde nicht alles wohlgeraten sein mag, so Leibniz, würde eine Berücksichtigung aller Wesen im Kosmos doch zeigen, dass das Glück in der göttlichen Schöpfung bei Weitem überwiegt, was den göttlichen Schöpfungsakt rechtfertige.

Als Nietzsche gegen E. von Hartmann den Vorwurf richtete, seine Bilanzierungen zur „Lust und Unlust des Daseins“ seien in ein „vorkopernikanisches Gefängnis“ eingesperrt geblieben, konnte er nicht wissen, dass von Hartmann in seinem 1908 veröffentlichten *Grundriss der Axiologie* in der Tat eine gesamtkosmische Bilanzierung von Leid und Glück vornehmen sollte. Berücksichtigt man, dass diese gesamtkosmische Bilanzierung von Glück und Leid bereits 1908 publiziert wurde, so gehört sie vielleicht zu den großartigsten und kühnsten Stellungnahmen zum Topos außerirdischer Lebewesen. Während Nietzsche in E. von Hartmann einen Gefangenen des vorkopernikanischen Weltbildes sieht, erweist sich letzterer als kühner philosophischer Ausbrecher aus dem Terrazentrismus.

Was E. von Hartmann naturwissenschaftlich-spekulativ in den Weiten des Alls aufspürt, wäre allerdings bei Nietzsche auf lebhaften Widerspruch gestoßen: leiderfüllte Welten, von denen v. Hartmann meint, dass sie besser nicht wären. Zur Vorbereitung seiner Antwort auf die Verteilung von Leid und Glück im All fragte E. v. Hartmann in Leibnizscher Manier: „Können nicht auf anderen Planeten unseres Sonnensystems oder anderer Fixsterne oder in anderen Weltlinsen millionenmal mehr glückliche Geschöpfe wohnen als hier auf Erden elende? Dürfen wir also das Erdenleid zum Weltleid erweitern?“ (Hartmann, 1908, S. 122–123). Um diese Frage zu beantworten, beruft sich von Hartmann auf aktuelle naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Meteoriten wie auch die Spektralanalyse – gewissermaßen natürliche Botschaften „von Stern zu Stern“ – würden zeigen, dass die auf der Erde vorhandenen chemischen Elemente im gesamten Weltall anzutreffen sind. Ferner seien überall die gleichen mechanischen und chemischen Gesetze gültig. Dies gelte sogar für das sogenannte „psychische Leben“ und damit auch für die kosmische Leid-Glück-Bilanz: „Aus gleichen Elementen müssen ja unter gleichen Naturgesetzen und ähnlichen Bedingungen ähnliche Resultate entspringen“ (ebd., S. 123).

Ohne dass Exoplaneten zu seinen Lebzeiten nachgewiesen worden wären, geht von Hartmann wie selbstverständlich davon aus, dass es welche gibt. Allerdings seien die Bedingungen für die Entstehung von Organismen auf einem Großteil von ihnen entweder noch nicht vorhanden oder nicht mehr gegeben. Unter Umständen war von Hartmann mit der 1884/85 veröffentlichten 2-bändigen Schrift des katholischen Priesters Joseph Pohle (1852–1922) vertraut: „*Die Sternwelten und ihre Bewohner. Eine wissenschaftliche Studie über die Bewohnbarkeit und die Belebtheit der Himmelskörper nach dem neuesten Standpunkte der Wissenschaften*“. Darin

notiert Pohle, dass jeder Himmelskörper aufgrund der ihm eigenen Masse, Temperatur und Beschaffenheit seine individuelle Periode der Belebtheit aufweise: „Mag Leben auch überall pulseren, ... so regt es sich doch nicht nach seiner ganzen Fülle auf einmal“ (Pohle, 1922, S. 27).

Auf vielen Planeten, resümiert von Hartmann, fehle Wasser, anderen eine hinreichend dichte Atmosphäre, oder sie seien ihrer Sonne zu fern. Vor diesem Hintergrund werde das Gros aller Planeten „nur niedere Lebewesen wie Flechten, Moose, niedere Wassertiere, hervorbringen“ (Hartmann, 1908, S. 123). Für das Zustandekommen höher entwickelter Lebewesen bedarf es nach von Hartmann einer „Menge besonders günstiger Umstände (Beleuchtung, Wärme, Luftdruck, passende Tageslänge, Wechsel der Jahreszeiten usw.) ...“ (ebd., S. 124). Auch höher entwickelte Intelligenzen als uns schließt von Hartmann nicht aus. Allerdings wachse mit der Organisationshöhe auch der Abstand „ihres negativen Lustsaldos vom Nullpunkte“ (ebd., S. 124).

Aufs Ganze gesehen offenbart sich Eduard von Hartmann als Antipode von Leibniz und Nietzsche. Während Leibniz auf zahllose bessere andere bewohnte Welten verwies, um behaupten zu können, dass wir (allem Erdenleid zum Trotz) im besten möglichen Universum leben, haben wir laut von Hartmann in den Weiten des Alls keine wesentlich besseren Welten als die unsrige zu erwarten. Damit sieht sich Nietzsches euphorische Aufbruchsstimmung entscheidend gemäßigt, mit der er im folgenden Zitat geradezu ins Weltall auszugreifen scheint. Nietzsche spricht von einer Kraft, „die uns jetzt hinaustreibt in die Ferne, ins Abenteuer, durch die wir ins Uferlose, Unerprobte, Unentdeckte hinausgestoßen werden, [...] wir wagen uns in die Weite, wir wagen uns daran: die Welt ist noch reich und unentdeckt, und selbst Zugrundegehn ist besser als halb und giftig werden. Unsre Stärke selbst zwingt uns aufs Meer, dorthin, wo alle Sonnen bisher untergegangen sind: wir wissen um eine neue Welt“ (Nietzsche, 1966, S. 478).

Wie ernüchternd bleiben demgegenüber die Ausführungen von Hartmanns! Das folgende Zitat ist zudem insofern überaus aufschlussreich, als es das Moment der Reziprozität einführt, d. h. den extraterrestrischen Blick auf uns:

Wenn der leidgequälte Mensch sehnsuchtsvoll und hoffend zu einem Stern aufblickt und in ihm eine bessere, friedensreiche, selige Welt ahnt, so ist das entweder ein Irrtum, wenn der Stern unbewohnt ist, oder eine Täuschung, wenn er von uns ähnlichen bewusstseinsgeistigen Individuen bewohnt wird; eines von jenen schaut vielleicht ebenso sehnsuchtsvoll zu dem Stern empor, als der ihm unsere Erde erscheint, und träumt sich auf ihr eine bessere Welt zurecht. Solche Projektionen der eigenen glückverlangenden Wünsche in den Himmelsraum ähneln den ästhetischen Hineintragungen der menschlichen Friedenssehnsucht in den stillen Wald oder in den träumerisch daliegenden Weiher, in denen der grausamste Kampf ums Dasein wütet. (Hartmann, 1908, S. 125)

Vor diesem Hintergrund kommt denn auch das von Nietzsche gedachte tragisch-heroische Menschheitsopfer im Austausch gegen ein paar Jahrtausende gewinnbringender Kommunikation mit extraterrestrischer Intelligenz kaum noch in Frage: Eduard von Hartmann zufolge würden uns die Anderen doch nur ihr Leid klagen können – wie auch wir ihnen unsere Jeremiaden vortragen müssten. Womöglich würde aber gerade diese Erkenntnis auf unserer eigenen wie auch auf fernen Welten die Einsicht beflügeln, dass es besser ist, keine neuen leidempfindenden Wesen hervorzubringen.

Literatur

- Blumenberg, H. (1997). *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Suhrkamp.
- Hartmann, E. v. (1908). *Grundriss der Axiologie*. Hermann Haacke.
- Hof, W. (1974). *Der Weg zum heroischen Realismus*. Lothar Rotsch.
- Nietzsche, F. (1939). *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*. Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (1966). *Werke in 3 Bänden*. Band 3, hrsg. von K. Schlechta. Carl Hanser.
- Nietzsche, F. (1967). *Werke in 2 Bänden*. Band 1, hrsg. von K. Schlechta. Carl Hanser.
- Nietzsche, F. (1988). *Kritische Studienausgabe*. Band 3, hrsg. von G. Colli & M. Montinari. DTV.
- Pohle, J. (1922). *Die Sternenwelten und ihre Bewohner: Eine wissenschaftliche Studie über die Bewohnbarkeit und die Belebtheit der Himmelskörper nach dem neuesten Standpunkte der Wissenschaften*. J.P. Bachem.
- Schopenhauer, A. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke. Suhrkamp.

Nietzsche's Fraternisation with Extraterrestrials – a Projection into the Skies

Extended Abstract

Nietzsche considers himself as an overcomer of Christianity and of the expectations of redemption and salvation associated with this religion. In his words, he philosophizes with a hammer in order to envisage new and non-Christian ways for a successful existence.

As regards ethics, Nietzsche's turning away from Schopenhauer becomes particularly apparent in the fact that he does not ignore the suffering in the world, but wants to leave it behind him and humanity in a superhuman-heroic way. The category of the tragic is central to this.

With an appropriate tragic attitude, Nietzsche argues, it is possible not only to deal with the suffering in the world, but also to face the undoubtedly forthcoming end of humanity. Something that we can call the "light of the lived moment" seems to Nietzsche to be capable of compensating for long periods of endured suffering. He explains this light of the lived moment to his readers in the manner of a secularized substitute for the sacred-religious:

Even in the smallest moment, in the shortest atom of his life's journey, Nietzsche says, man can encounter something sacred that transcends all struggle and hardship. This is what he means by tragic feeling. And if the whole of humanity must one day die – of this, Nietzsche says, we can have no doubt – then the supreme task for all future times is to grow together into a whole and a common whole, so that humanity as a whole goes towards its imminent downfall with a tragic spirit.

According to Nietzsche, to the extent that our existence is permeated by a tragic attitude, we can easily compensate for all the negatives of life and are open to an intangible joy of being. But there must be a blind spot in this joie de vivre, for Nietzsche himself pointed out that, for cosmic reasons, humanity will eventually come to an end.

Nietzsche does indeed consider how the end of humanity, which is ultimately inevitable for astrophysical reasons, might be faced. In answering this question, he extends the idea of sacrifice from the individual to the whole of humanity.

The starting point for Nietzsche's ETI reflection is the conviction of the sublimity of sacrifice: if Christian pseudo-humanity demands that no one be sacrificed, then the greatest distance from this aspect of Christianity would be achieved if all humanity were to sacrifice itself. Which immediately raises the question: How could such a sacrifice be offered for the good of the species, if the species would cease to exist with the sacrifice?

What is the systematic meaning of “sacrifice” for Nietzsche? For him, the idea of sacrifice is entirely consistent with his anti-Christian heroism of existence, with which he believes he has overcome “effeminate” Christianity. More specifically, it is also the idea of sacrifice in the context of which he will think about extraterrestrial intelligences and even consider intensive and extensive communication with ETI.

So when, according to Nietzsche, would the whole of humanity be ready to sacrifice itself? Contrary to his earlier convictions, Nietzsche writes in “The Dawn of Day” that the time would come when, in return, we would receive the knowledge of truth or a great deal of knowledge from extraterrestrials.

Extraterrestrials seem to take the place of the Christian promise of salvation he criticized. One could articulate this constellation as follows: After Nietzsche has tracked down the Christian God in all regions of the world and driven him out of all corners of it, a vague shadow of this God is nevertheless still present: as extraterrestrial intelligence.

In this guise, however, the Christian God banished from the universe has undergone a profound metamorphosis and is hardly recognizable. He is, as it were, only a pale material shadow of himself. Yet Nietzsche assigns this material shadow a systematic place that enables us to interpret it, as it were, as an extraterrestrial resurrection of the old God Nietzsche thought dead.

In his extraterrestrial-material atrophied stage, God has lost the attribute of omnipotence. What still belongs to the atrophied stage, on the other hand, is a secularized form of the former divine omniscience. For Nietzsche, this omniscience is sufficient to offer us humans a substitute for salvation.

Nietzsche’s remarks are countered in this article with reflections by his contemporary Eduard von Hartmann, who, against Nietzsche, adheres to a cosmic pessimism.

While Nietzsche sees E. von Hartmann as a prisoner of the pre-Copernican world view, the latter actually turns out to be a philosophical escapee from terracentrism.

What E. von Hartmann finds scientifically-speculatively in the vastness of space, however, would have met with lively opposition from Nietzsche: worlds full of suffering, of which, according to von Hartmann, it would be better if they did not exist.