

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 47

NIETZSCHES LEHRE VOM WILLEN ZUR MACHT
ALS ERKENNTNIS

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**NIETZSCHE'S LEHRE
VOM WILLEN ZUR MACHT
ALS ERKENNTNIS**

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1959
Herausgegeben von Eberhard Hanser

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar
© der Einzelausgabe von »Nietzsche« Erster Band, Seite 473-658 und
Zweiter Band, Seite 7-29
Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961

© der Gesamtausgabe
Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1989
Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

EINLEITUNG

DER DENKER UND SEIN »HAUPTWERK«

§ 1. Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik	1
a) Wege zu Nietzsche und Irrwege	1
b) Nietzsche als wesentlicher Denker. Sein einziger Gedanke: der Wille zur Macht	3
c) Nietzsche in der Entscheidung des abendländischen Den- kens zwischen der Vormacht des Seienden und der Herr- schaft des Seins. Der Übergang von der Vorbereitung zur Vollendung der Neuzeit	5

Wiederholung

Nietzsche, der letzte Metaphysiker. Die Vollendung der Vor- macht des Seienden im Grundgedanken des Willens zur Macht	10
--	----

§ 2. Nietzsches sogenanntes »Hauptwerk«	12
a) Nietzsches einziger Gedanke und seine denkerische Gestal- tung. Erklärungen für das »Mißlingen« des Hauptwerkes	12
b) Die unbegründete Vorannahme des Werkcharakters. »Der Wille zur Macht« – kein »Werk« im bisherigen Sinne . . .	15
c) Nietzsches Aufzeichnungen und die nachträgliche Zusam- menstellung zu einem Buch. Das Vorgehen der Vorlesung	16

Wiederholung

Drei Bedeutungen des Titels »Der Wille zur Macht«. Die ge- schichtliche Aufgabe der Neugestaltung von Nietzsches Nieder- schriften	18
--	----

ERSTER TEIL

ERSTER DURCHBLICK DURCH NIETZSCHES WAHRHEITSBESTIMMUNG.

VORDEUTUNG AUF DEN METAPHYSISCHEN UMKREIS DES WILLENS ZUR MACHT

Erstes Kapitel

<i>Aufriß des Gedankenganges der Vorlesung anhand des Buchtitels »Prinzip einer neuen Wertsetzung«. Eine erste Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit und Nietzsches Satz von der Wahrheit als Illusion</i>	21
--	----

§ 3. Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung . . .	21
a) »Wert« als Bedingung des Lebens im Dienste der Lebenssteigerung. Der perspektivische Charakter des Lebens . . .	21
b) Neue und alte Wertsetzung. Die Umwertung aller Werte . . .	23
c) Das Prinzip der neuen Wertsetzung und die Vollendung der abendländischen Metaphysik. Der Vorrang der Frage nach der Erkenntnis im Abendland	25

Wiederholung

1) Das Prinzip einer neuen Wertsetzung. Wert: Steigerung und Perspektive	29
2) Die neue Wertsetzung und ihr Prinzip im Unterschied zur platonisch-christlichen	30
§ 4. Die Erkenntnis in Nietzsches Grundgedanken über das Wesen der Wahrheit	32
a) Die metaphysische Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und das Unwesen der Erkenntnistheorien im 19. Jahrhundert	32
b) Erkenntnis als Erfassung und Besitz des Wahren. Die Verehrung der Wahrheit als die Folge einer Illusion (WzM n. 602)	34
c) Die Wahrheit als Wert, die Kunst als der höhere Wert	36
d) Argumente des Scharfsinns gegen Nietzsches Wort von der Wahrheit als Illusion	37
e) Die Wesensbestimmung der Wahrheit als Illusion (»Einbildung«) und der abendländische Bildbegriff. Von Heraklit zu Nietzsche	39

Wiederholung

1) Metaphysischer Wettkampf zwischen Wahrheit (Erkenntnis) und Kunst um die Herrschaft über das Seiende. Die Doppelsinnigkeit der griechischen τέχνη	44
2) Der Spruch Heraklits (Frgm. 28) und Nietzsches Satz von der Wahrheit als Illusion. Das Trennende und das Gemeinsame	45

Zweites Kapitel

<i>Nietzsches Festhalten an der überlieferten abendländischen Metaphysik. Die Erschütterung des Wesens der Wahrheit</i>	47
---	----

§ 5. Das Wesen der Wahrheit (Richtigkeit) als »Wertschätzung«	47
a) Wahrheit als »Illusion« und Wahrheit als eine »Art von Irrtum«. Die Wertschätzung als Wesen der Wahrheit (WzM n. 507)	47
b) Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens. Ὁμοίωσις und adaequatio	50
c) Richtigkeit des Vorstellens als Wertschätzung: Glauben. Dafürhalten, Fürwahrhalten. Urteilen	51

d) Wertschätzung als Ausdruck von Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen	54
<i>Wiederholung</i>	
Die Erkenntnis als eine Gestalt des Willens zur Macht. Die Wertschätzung als Wesen der Wahrheit und »das Leben« als Bereich ihrer Wesensgründung	55
§ 6. Nietzsches angeblicher Biologismus	58
a) Das biologistische Weltbild Nietzsches in seinen Grundworten, Titeln und Gedankengängen – ein Haupthindernis für ein Vordringen zu seinem Hauptgedanken	58
b) Die Biologie als Wissenschaft und ihre Voraussetzung. Das Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik	60
c) Gebietsüberschreitungen der Wissenschaften und hieraus folgende Verwirrung. Das Irrige des Biologismus	64
d) Begründung des scheinbar biologischen »Weltbildes« Nietzsches in der Metaphysik	66
<i>Wiederholung</i>	
1) »Biologismus«. Das Wesen des Schlagworts. Seine Oberflächlichkeit und »Unentbehrlichkeit«. Die Macht der Berechnung (Planung) und die Angst vor dem Begriff	68
2) Biologismus als vorherrschende Perspektive der Auslegung. Spengler und Klages	74
3) Die ungebrochene Überzeugungskraft der äußerlichen Auslegung als Biologismus und die Verfehlung der inneren meta-physischen Dimension des Gedankens vom Willen zur Macht	77
4) Das ungeklärte Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik als Grund für den Biologismus-Nebel um Nietzsches Philosophie	80
5) Das Verhältnis von λόγος (Begriff des Seins) und βίος in Nietzsches einzigem Gedanken vom Willen zur Macht. Der Wissenschaftscharakter einer Wissenschaft und ihre metaphysischen Grundlagen	84
6) Der Wesenswandel der Wissenschaft aus dem unmittelbaren Bezug zum Wesensgehalt ihres Gebietes	87
7) Der Zusammenhang von Nietzsches Grundbegriff des »Lebens« mit dem metaphysischen Denken des Abendlandes	90
§ 7. Die abendländische Metaphysik als »Logik«	95
a) Das Seiende und die Vernehmung (Parmenides). Die verschiedenen Hinsichten der Vernehmung und die Gestalten der Logik (Kategorien, Schemata)	95
b) Das »Vertrauen zur Vernunft« im abendländischen Denken und dessen Deutung durch Nietzsche: »Nützlichkeit« für das »Leben« (WzM n. 507)	96

Wiederholung

- 1) »Das Vertrauen zur Vernunft« und die Nützlichkeit derselben für das Leben« (WzM n. 507) 99
- 2) Die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Sein: die Gestalten des λόγος als Leitfaden für die Auffindung der Kategorien 101
- § 8. Die Wahrheit und das Wahre 102
- a) Nietzsches Wahrheitsauffassung im Horizont der metaphysischen Auslegung als Richtigkeit. Richtigkeit als Angemessenheit der Vorstellung an das Seiende 102
- b) Die Wahrheit als ein notwendiger, aber nicht der höchste Wert. Das Auseinanderfallen der Wahrheit und des Wahren nach der Nützlichkeit für das Leben: die Verstörung alles Vertrauens und die Erschütterung des Wesens der Wahrheit 104

Wiederholung

- 1) Wahrheit ist das in einem Fürwahrhalten (Glauben) Gesetzte. Das Wahre als das Wirkliche, das »Richtige«. Das Selbstbewußtsein der Vernunft (Logik) und das Vertrauen zu ihr 107
- 2) Die Wahrheit als notwendige Illusion für das Leben. Die Verschiebung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit auf die Frage nach dem Wesen des Lebens 109

Drittes Kapitel

Die Umkehrung des Platonismus. Die Wahrheit als Wert zur Bestand-
sicherung des »Lebens« 112

- § 9. Der Gegensatz der »wahren und scheinbaren Welt«. Die Rückführung auf Wertverhältnisse 112
- a) Das Wesen des Seienden als Wert begriffen – der Grund für Nietzsches Auffassung der Wahrheit 112
- b) Die »Zweiweltenlehre« und ihre klassische Prägung bei Platon als der Hintergrund für Nietzsches Auslegung der Wahrheit 115
- c) Die »wahre Welt« und die »scheinbare Welt« bei Nietzsche. Die Wahrheit als Wertschätzung und Wert als Bedingung des Lebens 115

Wiederholung

- 1) Das Grundgerüst der abendländischen Metaphysik – eine Wertschätzung 120
- 2) Die Platonische *ιδέα* und Nietzsches »umgekehrter Platonismus« 122
- § 10. Welt und Leben als »Werden« 124
- a) Die Welt (»in Wahrheit«) als werdende. Wahrheit als Beständigkeit: eine Illusion? 124

- b) Die Verlegung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit in die Wesensbestimmung des Erkennens 126

Wiederholung

- 1) Das Sein als Werden begreifen und im Werden das Sein finden – der Weg zu Nietzsches Willen zur Macht 128
- 2) Zusammenfassung der bisher vollzogenen Denkschritte in vier Stufen 130

ZWEITER TEIL

VON NIETZSCHES WAHRHEITSBEGRIFF ZUM WESEN DES WILLENS ZUR MACHT. DIE WAHRHEIT ALS EINE NOTWENDIGE BEDINGUNG FÜR DAS LEBEN

Erstes Kapitel

Das Drängen der werdenden Welt als Chaos und das praktische Bedürfnis nach Erkenntnis und Wahrheit. Schematisierung, Horizont- und Perspektivenbildung 135

- § 11. Das Erkennen als Schematisieren eines Chaos nach praktischem Bedürfnis 135
- a) Erkenntnis und Besinnung 135
- b) Erkennen und Schematisieren. Das formale Gerüst des Erkennens 135
- c) Unser alltägliches Vorstellen der »Welt« im Widerstreit zur Auffassung Nietzsches: geordneter Bezirk und gefügte Welt gegen »Chaos« und »praktisches Bedürfnis« 138
- d) Nietzsches Rückgang »hinter« das Erkennen und die Metaphysik. Das Entscheidungshafte der Erkenntnisfrage 141

Wiederholung

- 1) Ἀλήθεια: im ersten Anfang des abendländischen Denkens das Wort für das Sein selbst. Die Wahrheit für den neuzeitlichen Menschen: die berechnende Sicherung des Menschenwesens 144
- 2) Das Erkennen des Erkennens. Die Beleuchtung seines Wesens eigens vollzogen: die Entscheidung über den Weltort des Menschen 145
- 3) Der Zwiespalt zwischen der unmittelbaren Selbsterfahrung des Erkennens und der metaphysischen Deutung der Erkenntnis 149
- § 12. Der Begriff des »Chaos« 149
- a) Die anfängliche und die geläufige Bedeutung von »Chaos«. Das Chaos in der Rolle des Erkennbaren 149

b) Das Begegnende als Mannigfaltigkeit von Empfindungen: Chaos. Der Leib und das Leiben	151
c) Das »Chaos«, bei Nietzsche der Name für den Vorentwurf der Welt im Ganzen am Leitfaden des Leibes	153
d) Der höchste Wert, die Kunst, »ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit«: das erschaffende Erfahren des Werdenden	154
e) Die eigentliche und die vordergründige Bedeutung von »Chaos«	156

Wiederholung

1) Der Grund des Zwiespalts zwischen der unmittelbaren Selbsterfahrung des Erkennens und der metaphysischen Deutung der Erkenntnis	157
2) Das Begegnende als »das« Chaos: das Bedrängnis unseres Leibes. Unser Leib zwischen uns und den Dingen: eine Folge der Metaphysik. Leib und Körper	158
3) Sinnlichkeit und Leib. Der Leib als Leitfaden zur Wesensbestimmung von Mensch und Welt. Chaos als das Drängende des Weltganzen	159
4) Die Kunst, vom Leib her verstanden: das größte »Stimulans des Lebens«	160
§ 13. Das praktische Bedürfnis als Schemabedürfnis. Horizontbildung und Perspektive	161
a) Das »praktische Bedürfnis« als das Bedürfnis, dem Chaos standzuhalten	161
b) Der Begriff »Praxis«: Lebensvollzug als Bestandsicherung; Bedürfnis nach Schemata, Horizont. »Leben«, Mensch und Tier	162
c) Zusammengehörigkeit von Horizont und Perspektive, Werdendem und Beständigem, Chaos und Praxis. Das »praktische Bedürfnis« ist die Vernunft	165
d) Erkennen bei Nietzsche: Vor-stellen, Subsumieren und Schematisieren. Wesensstand und Wesensbescheid	167

Wiederholung

1) Das Leiben als das »praktische Bedürfnis«, als Schemabedürfnis. Sinnlichkeit als vernehmendes Sichausbreiten und Einholen. Leiben als Horizontbildung: die Grundart der Bestandsicherung	168
2) Erkenntnis in den drei Hinsichten des Erkennbaren (Chaos), des Erkennenden (praktisches Bedürfnis) und des Verhältnisses beider (Schematisierung). – Der perspektivisch-horizonthafte Charakter der Bestandsicherung	170

Zweites Kapitel

Übereinkommen über Eines und Dasselbe und das Setzen eines Gleichen. Die Einbildungskraft und das dichtende Wesen der Vernunft 172

- § 14. Verständigung und Berechnung 172
- a) Bestandsicherung in zweifacher Richtung. Nietzsches Ansatz beim geeinzelten Menschen nach der Überlieferung 172
 - b) Verständigung als das Übereinkommen über Eines und Dasselbe: der höchste Kampf um die wesentlichen Ziele 173
 - c) Berechnung als Bestandsicherung im Verhältnis zu den Dingen, aber auch als Maßgabe im Verhalten zu den Menschen. Die Schemata 174
 - d) Die »Bildung der Vernunft« (WzM n. 515, II. Abschn.) als Begriffsbildung. Nietzsches einsames Ringen um das Wissen 175
- § 15. Das dichtende Wesen der Vernunft 177
- a) Die »Entwicklung« der Vernunft (WzM n. 515, II. Abschn.). Die Kategorien als das dem Begegnenden Vorausgedichtete 177
 - b) Das Wesen der Vernunft in der neuzeitlichen Metaphysik: Subjektivität des menschlichen Subjekts; Einbildungskraft 180
 - c) Der »höhere« Ursprung der Vernunft und ihre Herkunft bei Platon und bei Nietzsche. – Die Ausdichtung als »ein Prozeß, den jeder Sinneseindruck durchmacht« 181
 - d) Die Finalität als Grundkategorie der Vernunft 185

Wiederholung

- 1) Das mitmenschliche Verhältnis, das Verhältnis zum Ding und die Einheit dieser Bezüge. Die Vorbedingung beider 186
- 2) Die vorgreifende Schemabildung als Begriffsbildung. Der dichtende Charakter der Vernunft 187
- 3) Nietzsche denkt nach Art der Metaphysik das Wesen der Erkenntnis als Vernunft und diese als dichtend. Der Grund für die verschiedenen Gestalten der dichtenden Vernunft 188
- 4) Die Sammlung des metaphysischen Blicks auf die Vernunft in ihrer Subjektivität: Leibniz, Schelling, Nietzsche, Kant 189
- 5) Das Vorherige, im Vorsprung des Dichtens und Bildens schon Gebildete: das πρότερον, das Apriori. Der kategoriale Gehalt der Finalität und ihr kategorialer Charakter 190

Drittes Kapitel

Der Satz vom Widerspruch als eine »biologische Nötigung«: eine Notwendigkeit des Seins, ein Imperativ (Befehl) 192

- § 16. Nietzsches »biologische« Deutung des Erkennens (WzM n. 515, III. Abschn. und n. 516) 192
- a) Bestandsicherung als die Wahrheit der Kategorien – eine

	Bedingung des Lebens. Die Vernunft: »eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten«	192
b)	Das Grundgesetz der Vernunft, der Satz vom Widerspruch: eine »biologische« Nötigung?	195
c)	Der Satz vom Widerspruch und seine verschiedenen ontologischen (metaphysischen) Deutungen. Die Erörterung des Satzes in der Vollendung der abendländischen Metaphysik: sein Ursprung in der Bestandsicherung des Lebens	197
d)	Der Satz vom Widerspruch als metaphysischer: Entwurf des Seienden als solchen (Aristoteles) oder »logisches Axiom« (Nietzsche)	201
§ 17.	Der Satz vom Widerspruch als Satz vom Sein (Aristoteles)	205
a)	Die Voraussetzung des Satzes vom Widerspruch: Anwesen und Beständigkeit; die Hinsichten, die dem Rechnung tragen. Der Widerspruch als Abfall in das Unwesen	205
b)	Nietzsches Verkenntung des geschichtlichen Grundes. Des Aristoteles Genügen bei οὐσία, ἐνέργεια und ἐντελέχεια	205
c)	Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Anfang des abendländischen Denkens: eine bloße Umkehrung	207
	<i>Wiederholung</i>	
1)	Nietzsches auffällig biologistische Deutung der Vernunft im Bereich des Satzes vom Widerspruch (WzM n. 515). Das Logische als Praxis des Lebens: Bestandsicherung	208
2)	Das ὄν ἢ ὄν als Fragebezirk des Satzes vom Widerspruch bei Aristoteles. Nietzsches Abstand und Nähe zum griechischen Gedanken	210
§ 18.	Der Satz vom Widerspruch als Befehl	213
a)	Der Setzungscharakter des Satzes vom Widerspruch (WzM n. 515): ein Imperativ	213
b)	Der Befehl, das Leitmaß des Für-wahr-haltens	214
c)	Der Befehl, das Wesen der Erkenntnis	215
α)	Die »Nützlichkeit der Erkenntnis für das Leben: ihre Notwendigkeit, ihr Befehlscharakter	216
β)	Befehlen ist Dichten. Die Freiheit als Ursprung beider	217
γ)	Das »Unvermögen« (WzM n. 515, Schlußabschn.) entspringt einem notwendigen Befehlsvermögen	218
δ)	Die Notwendigkeit entspringt der Freiheit (Nietzsches »subjektive Nötigung«)	220
d)	Das »Biologische« als das Befehls- und Dichtungshafte, als das Perspektivische und Horizonthafte: als Freiheit	221
	<i>Wiederholung</i>	
1)	Die Erkenntnis als Befehl, d. h. als Wille zur Macht: der Angelpunkt der ganzen Betrachtung. Rückblick auf die bisherigen Denkschritte	222

- 2) Vorblick auf die nächsten Denkschritte: Befehlen und Dichten als Gründen 223
- 5) Die Notwendigkeit der Wahrheit (Erkenntnis): Leben schließt als Befehlen die Bestandsicherung in sich 224

Viertes Kapitel

Nietzsche auf seinem Gang ins Äußerste. Gerechtigkeit als maßgebender Grund der menschlichen Vernunft und als Funktion des Willens zur Macht 226

- § 19. Die Wahrheit und der Unterschied von »wahrer« und »scheinbarer« Welt 226
- a) Wahrheit und Kunst in ihrem Wert für das Leben. Der umgekehrte Platonismus 226
- b) Nietzsches letzte »Entwicklung«. Die Stetigkeit des denkerischen Denkens als Folge von immer anfänglicheren Anfängen 228
- c) Die Zweideutigkeit in Nietzsches Wahrheitsbegriff und die Zweideutigkeit im Begriff des Scheins 229
- d) Der Gang ins Äußerste: die Reduzierung des Gegensatzes der wahren und der scheinbaren Welt auf den Gegensatz »Welt« und »Nichts« 232

Wiederholung

- 1) Wahrheit und Kunst. Ὁμοίωσις als die Einheit ihres Wesensverhältnisses 235
- 2) Mit der Abschaffung der »wahren Welt« fällt auch die »scheinbare« (WzM n. 567) 237
- § 20. Der äußerste Wandel der metaphysisch begriffenen Wahrheit 238
- a) Das Wesen der Wahrheit nach der Beseitigung der wahren Welt und ihres Gegensatzes 238
- b) Die Wahrheit als Verführung, aufgehoben in das Äußerste der ὁμοίωσις (WzM n. 749) 240
- c) Die Bedeutung von »Moral« und »Immoralist« bei Nietzsche. »Die europäischen Fürsten« und »die große Politik« 241
- d) Nach der Abschaffung der wahren und der scheinbaren Welt beginnt die Wahrheit Zarathustras, beginnt der Untergang der Metaphysik 243
- § 21. Die Wahrheit als Gerechtigkeit. Der Gedanke der Gerechtigkeit in Nietzsches Philosophieren 245
- a) Der eine Weg zu Nietzsches »Gerechtigkeit«: die Notwendigkeit einer Maßgabe für das befehlshafte Fürwahrhalten 248
- b) Der andere Weg zu Nietzsches »Gerechtigkeit«: Erst im Wechselbezug von Kunst und Erkenntnis ist der Bestand des Lebens gesichert. Ὁμοίωσις als die Einheit beider. »Gerechtigkeit« als weisende Richtung 249

c)	»Gerechtigkeit«, der metaphysische Name für das Wesen der Wahrheit. Das Gerechte als der einheitliche Zusammenhang des Rechten	250
d)	Zwei Aufzeichnungen Nietzsches über das Wesen der Gerechtigkeit	251
α)	»Die Wege der Freiheit« (XIII, n. 98, S. 41 f.) – Freiheit als Freiheit zu . . . begriffen (Zarathustra). Die »Gerechtigkeit« als eigentliches Freisein, als »Denkweise aus den Wertschätzungen heraus«	251
αα)	Gerechtigkeit als »bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise«	254
αβ)	Gerechtigkeit als »höchster Repräsentant des Lebens selber«	255
αγ)	Bauen, Ausscheiden, Vernichten: die Denkweise der Übermächtigung. »Macht«, »Gewalt«, »Kraft« als Sichüberhöhen in das Wesen	257
β)	Gerechtigkeit »als Funktion einer weitumherschauenden Macht . . .«	258
e)	Zusammenfassung: Gerechtigkeit, der Grundzug des Lebens selber	261

Wiederholung

1)	Der Zwang, das überkommene Wesen der Wahrheit (ὁμοίωσις) zu retten und zu begründen	261
2)	Die Gerechtigkeit als Grund für die ὁμοίωσις	262
§ 22.	Das Wesen des Willens zur Macht. Die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit	265
a)	Der Wille zur Macht als das Wesen der Gerechtigkeit	263
b)	Das ursprünglich einige Wesen des Willens zur Macht	265
c)	Nietzsche als Vollender der abendländischen Metaphysik	267
α)	Der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden im Ganzen	268
β)	Die Ausweitung der Gerechtigkeit zur Grundmacht des Seienden im Ganzen: Anthropomorphie – die Vollendung des Subjektivismus und der Metaphysik der Neuzeit	268
γ)	Die Vollendung der abendländischen Metaphysik: der Wille zur Macht als die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit, als φύσις	270
δ)	Die Verschüttung der Frage nach der Wahrheit. Die Vollendung der Metaphysik als Ende und Not des anderen Anfangs	272

DRITTER TEIL
DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN UND DER
WILLE ZUR MACHT

§ 23.	Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkt den Grundgedanken des Willens zur Macht metaphysik-geschichtlich voraus, d. h. in seiner Vollendung	277
§ 24.	Beide Gedanken denken metaphysisch neuzeitlich und endgeschichtlich dasselbe	280
§ 25.	In der Wesenseinheit beider Gedanken sagt die sich vollendende Metaphysik ihr letztes Wort	284
§ 26.	Solches Wort begründet das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit	287
§ 27.	Dieses Zeitalter erfüllt das Wesen der sich so erst findenden Neuzeit	290
§ 28.	Solche Erfüllung ist geschichtlich – in der Verborgenheit und gegen den öffentlichen Anschein – die Not einer alles Gewesene übernehmenden und das Künftige vorbereitenden Entscheidung (der Übergang)	293

ANHANG

Überarbeitete Fassung der letzten Vorlesungsstunde im Sommersemester 1939 über »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis«	297
Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. Gang	320
Nietzsches Biologismus	321
Der Gedanke des Wertes	525
<i>Nachwort des Herausgebers</i>	327

EINLEITUNG
DER DENKER UND SEIN »HAUPTWERK«

§ 1. Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik

a) Wege zu Nietzsche und Irrwege

Wer Nietzsche *ist* und vor allem: wer er *sein wird*, wissen wir, sobald wir imstande sind, denjenigen Gedanken zu denken, den er in das Wortgefüge »der Wille zur Macht« geprägt hat. Nietzsche ist jener Denker, der den Gedanken-*gang* zum »Willen zur Macht« gegangen ist. Wer Nietzsche sei, erfahren wir niemals durch einen historischen Bericht über seine Lebensgeschichte, auch nicht durch eine Darstellung des Inhaltes seiner Schriften. Wer Nietzsche ist, wollen und sollen wir auch nicht wissen, wenn wir und solange wir dabei nur die Persönlichkeit und die »historische Figur« und das »psychologische Objekt« und seine Hervorbringungen meinen. Wie aber – hat nicht Nietzsche selbst als Letztes jene Schrift für den Druck vollendet, die betitelt ist: »*Ecce homo*. Wie man wird, was man ist.«? Spricht dieses »*Ecce homo*« nicht wie sein letzter Wille, daß man sich mit ihm, diesem Menschen beschäftige und von ihm sich das sagen lasse, was die Abschnitte der Schrift ausfüllt: »Warum ich so weise bin. Warum ich so klug bin. Warum ich so gute Bücher schreibe. Warum ich ein Schicksal bin.«? Zeigt sich hier nicht der Gipfelpunkt einer entfesselten Selbstdarstellung und maßlosen Selbstbespiegelung?

Es ist ein billiges und daher oft geübtes Verfahren, diese Selbstveröffentlichung seines eigenen Wesens und Wollens als den Vorboten des ausbrechenden Wahnsinns zu nehmen. Allein, in »*Ecce homo*« handelt es sich nicht um die Biographie von Nietzsche noch überhaupt um die Person des »Herrn Nietzsche«

– in Wahrheit allerdings um ein »Schicksal«; doch wieder nicht um das Geschick eines Einzelnen, sondern um die Geschichte des Zeitalters der Neuzeit als einer Endzeit des Abendlandes. Aber zum Schicksal dieses einen Trägers des abendländischen Schicksals gehört es freilich auch, daß (bisher zum mindesten) alles, was Nietzsche mit seinen Schriften erreichen wollte, sich zunächst in das Gegenteil verkehrte. Nietzsche wurde nämlich gegen seinen innersten Willen mit zum Anstachler und Förderer einer gesteigerten seelischen und leiblichen und geistigen Selbstzergliederung und Inszenesetzung des Menschen, die schließlich und mittelbar eine ins Maßlose verlaufende Veröffentlichung alles Menschenbetriebes in »Bild und Ton«, durch Fotomontage und Reportage zur Folge hat: eine Erscheinung planetarischen Ausmaßes, die in Amerika und Rußland, in Japan und Italien, in England und Deutschland ihrer Wesensgestalt nach durchaus denselben gleichläufigen Charakter hat und vom Willen Einzelner, von der Art der Völker, der Staaten, der Kulturen merkwürdig unabhängig ist.

Nietzsche selbst hat sich in der Tat zu einer zweideutigen Gestalt gemacht und machen müssen innerhalb des Gesichtskreises seiner und der jetzigen Gegenwart. An uns aber liegt es, hinter dieser Zweideutigkeit das Vorausweisende und Einmalige, das Entscheidende und Endgültige zu fassen. Die Vorbedingung dafür ist das Wegsehen vom »Menschen«, aber auch das Absehen vom »Werk«, sofern dieses eben als »Ausdruck« des Menschentums, d. h. im Lichte des Menschen gesehen wird. Denn selbst das Werk als Werk verschließt sich uns, solange wir dabei in irgendeiner Form nach dem »Leben« des Menschen schießen, der das Werk geschaffen hat, statt nach dem Sein und der Welt zu fragen, die das Werk erst gründen. Eine Zeit wird anbrechen, wo die sogenannte Selbstbeschäftigung des Menschen mit seiner Person, auch wenn sie durch die Mitmenschen vollzogen wird, als ein Greuel verbannt ist, oder es wird überhaupt keine Zeit mehr für uns kommen. Weder die Person Nietzsches noch auch sein »Werk« gehen uns an, sofern wir beides in seiner Zusam-

mengehörigkeit zum Gegenstand der historischen und psychologischen Berichterstattung machen. Was uns allein angehen muß, ist die *Spur*, die jener Gedanken-gang zum Willen zur Macht in die Geschichte des Seins, will heißen: in die sonst noch unbegangenen Bezirke künftiger Entscheidungen gezogen hat.

b) Nietzsche als wesentlicher Denker.

Sein einziger Gedanke: der Wille zur Macht

Nietzsche gehört zu den wesentlichen Denkern. Mit dem Namen »Denker« benennen wir jene Gezeichneten unter den Menschen, die einen einzigen Gedanken – und diesen immer »über« *das Seiende im Ganzen* – zu erdenken bestimmt sind. Jeder Denker denkt »nur« einen und seinen *einzigsten* Gedanken. Dieser bedarf weder der Anpreisung noch einer Wirkung, um zur Herrschaft zu kommen. Schriftsteller und Forscher dagegen »haben« im Unterschied zu einem Denker jeweils viele und sehr viele »Gedanken«, d. h. Einfälle, die sich in die vorzüglich geschätzte »Wirklichkeit« umsetzen lassen und die auch nur nach dieser Umsatz-fähigkeit bewertet werden.

Der jeweils einzige Gedanke eines Denkers aber ist solches, worum sich unversehens und unbemerkt in der stillsten Stille alles Seiende dreht. Denker sind die Gründer von jenem, was bildhaft nie anschaulich wird, was historisch nie erzählt und technisch nie berechnet werden kann; was jedoch herrscht, ohne der Macht zu bedürfen. Denker sind stets einseitig, nach der einen und einzigen Seite nämlich, die ihnen durch ein einfaches Wort in der Frühzeit der Geschichte des Denkens schon zugewiesen wurde. Das Wort stammt von einem der ältesten Denker des Abendlandes, Periander aus Korinth, den man zu den »sieben Weisen« zählt. Dies Wort lautet: $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$, »Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen«.

Unter den Denkern sind nun aber jene die wesentlichen Denker, deren einziger Gedanke auf eine einzige und die höchste Entscheidung hinausdenkt, sei es in der Art einer Vorbereitung

dieser Entscheidung, sei es in der Weise des entschiedenen Vollzugs derselben. Das verfängliche und fast schon verbrauchte Wort »Entscheidung« wird heute besonders gern dort gebraucht, wo alles längst entschieden ist oder doch für entschieden gehalten wird, z. B. im Bereich des christlichen Glaubens. Dieser beinahe phantastische Mißbrauch des Wortes »Entscheidung« kann nicht davon zurückhalten, dem Wort denjenigen Gehalt zu lassen, kraft dessen es auf die innigste Scheidung und äußerste Unterscheidung bezogen bleibt. Dies aber ist die Unterscheidung zwischen dem Seienden im Ganzen, was Götter und Menschen, Welt und Erde einschließt, und dem Sein, dessen Herrschaft jegliches Seiende erst zuläßt oder abweist, *das Seiende zu sein*, das es zu sein vermag.

Die höchste Entscheidung, die fallen kann und die jeweils zum Grund aller Geschichte wird, ist diejenige zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins. Wann immer daher und wie immer das Seiende im Ganzen eigens gedacht wird – solches Denken steht im Gefahrenkreis dieser Entscheidung. Sie wird nie von einem Menschen erst gemacht und vollzogen, im Gegenteil: *ihr* Ausfall und Austrag entscheidet *über* den Menschen und in anderer Weise über den Gott.

Nietzsche ist ein wesentlicher Denker, weil er in einem entschiedenen, der Entscheidung nicht ausweichenden Sinne auf diese Entscheidung hinausdenkt und ihre Ankunft vorbereitet, ohne sie doch in ihrer verborgenen Spannweite zu ermessen und zu beherrschen.

Denn dieses ist das Andere, was den Denker auszeichnet: daß er kraft seines Wissens erst weiß, inwiefern er Wesentliches *nicht* wissen kann. Doch dieses Wissen des Nichtwissens und als Nichtwissen dürfen wir keineswegs zusammenwerfen mit dem, was man z. B. in den Wissenschaften als Grenze der Erkenntnis und Beschränktheit der Kenntnisse zugibt. Man denkt dabei an die Tatsache, daß das menschliche Fassungsvermögen endlich ist. Mit dem Nichtkennen von sonst noch Kennbarem hört das gewöhnliche Kennen auf. Mit dem Wissen eines Nichtwißbaren

fängt das wesentliche Wissen des Denkers an. Der Forscher in den Wissenschaften fragt, um zu brauchbaren Antworten zu gelangen. Der Denker fragt, um eine *Fragwürdigkeit* des Seienden im Ganzen zu gründen. Der Forscher bewegt sich stets auf dem Boden des schon Entschiedenen: daß es Natur, daß es Geschichte, daß es Kunst gibt, und daß solches zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden kann. Für den Denker gibt es nichts dergleichen; er steht in der Entscheidung, was denn überhaupt sei und was das Seiende sei.

c) Nietzsche in der Entscheidung des abendländischen Denkens
zwischen der Vormacht des Seienden
und der Herrschaft des Seins.

Der Übergang von der Vorbereitung zur Vollendung
der Neuzeit

Nietzsche steht in einer Entscheidung so wie alle abendländischen Denker vor ihm. Er bejaht mit ihnen die Vormacht des Seienden gegenüber dem Sein, ohne zu wissen, was in solcher Bejahung liegt. Aber zugleich ist Nietzsche derjenige abendländische Denker, der die Bejahung dieser Vormacht des Seienden unbedingt und endgültig vollzieht und dadurch in die härteste Schärfe der Entscheidung zu stehen kommt. Das wird darin sichtbar, daß Nietzsche in seinem einzigen Gedanken vom Willen zur Macht die Vollendung des neuzeitlichen Zeitalters vorausdenkt.

Nietzsche ist der Übergang aus dem vorbereitenden Abschnitt der Neuzeit – historisch gerechnet der Zeit zwischen 1600 und 1900 – in den Beginn ihrer Vollendung. Den Zeitraum dieser Vollendung kennen wir nicht. Vermutlich wird er entweder sehr kurz und katastrophenartig sein oder aber sehr lang im Sinne einer immer dauerfähigeren Einrichtung des Erreichten. Halbheiten werden im jetzigen Stadium der Geschichte des Planeten keinen Platz mehr finden. Weil nun aber die Geschichte ihrem Wesen nach auf einer von ihr selbst nicht ge-

fällten und von ihr selbst auch nie fällbaren Entscheidung über das Seiende gründet, gilt dies in je eigener und betonter Ausprägung von jedem Zeitalter der Geschichte. Die Zeitalter empfangen von hier aus erst ihre jeweilige geschichtliche Umgrenzung.

Die bisherige abendländische Stellung in und zu der Entscheidung zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins, d. h. die Bejahung jener Vormacht, hat sich in einem Denken entfaltet und ausgebaut, das sich kurz mit dem Namen »Metaphysik« bezeichnen läßt. »Physik« meint dabei das »Physische« in dem ursprünglich griechischen Sinne von τὰ φύσει ὄντα – das Seiende, das als solches von sich her besteht und anwest. »Meta« besagt: über etwas hinweg und hinaus – hier: über das Seiende hinweg. Wohin? Antwort: zum Sein. Das Sein ist, meta-physisch gedacht, jenes, was vom Seienden *her* als dessen allgemeinste Bestimmung und auf das Seiende *zu* als dessen Grund und Ursache gedacht wird. Die christliche Vorstellung einer Verursachung alles Seienden durch eine erste Ursache ist metaphysisch, im besonderen die griechisch-metaphysische Fassung des alttestamentlichen Schöpfungsberichtes. Der Aufklärungsgedanke der Regierung alles Seienden durch eine Weltvernunft ist meta-physisch: das Seiende gilt als jenes, was den Anspruch auf eine Erklärung stellt. Jedesmal ist das Seiende im Vorrang als der Maßstab, als das Ziel, als die Verwirklichung des Seins. Auch *wo* das Sein im Sinne eines »Ideals« für das Seiende gedacht wird, als das, *was* jegliches und *wie* jegliches Seiende zu sein hat, ist das einzelne Seiende zwar dem Sein unterstellt, im Ganzen aber ist das *Ideal* als solches zu Diensten des Seienden, so wie jede Macht am meisten von dem abhängig ist, was sie übermächtigt. Es gehört aber auch zum Wesen jeder echten Macht, daß sie diese Abhängigkeit übersieht und übersehen muß, d. h. sie niemals zugeben kann.

Die Metaphysik denkt das Seiende im Ganzen nach seinem Vorrang vor dem Sein. Alles abendländische Denken seit den Griechen bis zu Nietzsche ist metaphysisches Denken. Jedes

Zeitalter der abendländischen Geschichte gründet in der jeweiligen Metaphysik. Nietzsche denkt die Vollendung der Neuzeit voraus. Sein Gedanken-gang zum Willen zur Macht ist die Vorwegnahme derjenigen Metaphysik, von der die sich vollendende Neuzeit *in* ihrer Vollendung getragen wird. »Vollendung« bedeutet hier jedoch nicht lediglich eine letzte Anstückung des noch fehlenden Teils, nicht die endliche Auffüllung einer bislang noch nicht beseitigten Lücke. Vollendung meint die uneingeschränkte Entfaltung aller seit langem aufbehaltenen Wesensmächte des Seienden zu dem, was sie im Ganzen fordern. Die metaphysische Vollendung eines Zeitalters ist nicht der bloße Auslauf eines schon Bekannten. Sie ist die erstmals unbedingte und im voraus vollständige Anlage des Nichterwarteten und auch nie zu Erwartenden. Die Vollendung ist dem Bisherigen gegenüber das Neue. Sie wird daher auch von allen nur rückwärts Rechnenden nie gesehen und begriffen.

Nietzsches Gedanke des Willens zur Macht denkt das Seiende im Ganzen dergestalt, daß der metaphysische Geschichtsgrund des gegenwärtigen und künftigen Zeitalters sichtbar und zugleich bestimmend wird. Die bestimmende Herrschaft einer Philosophie läßt sich freilich nicht nach dem bemessen, was von ihr dem Wortlaut nach bekannt ist, auch nicht nach der Anzahl ihrer »Anhänger« oder »Vertreter«, auch nicht und noch weniger nach der »Literatur«, die sie veranlaßt. Selbst wenn Nietzsche nicht einmal mehr dem Namen nach bekannt ist, wird das herrschen, was sein Denken denken mußte; denn der je einzige Gedanke eines wesentlichen Denkers wird ja nicht etwa von diesem Menschen nur ausgedacht oder gar mit Rücksicht auf seine Zeit zurechtgedacht, sondern das Denken des Denkers und die Art und die Geschichte seines Denkerseins ist stets nur die Folge dessen, *was* zu denken ihm das Sein selbst zugewiesen. Jeden auf die Entscheidung hinausdenkenden Denker bewegt und verzehrt die Sorge um eine Not, die zur Lebenszeit des Denkers im Umkreis seiner historisch feststellbaren, aber unechten Wirkung noch gar nicht gespürt und erfahren werden kann.

Nietzsche denkt im Gedanken des Willens zur Macht den metaphysischen Grund der Vollendung der Neuzeit voraus. Im Gedanken des Willens zur Macht aber vollendet sich zuvor das metaphysische Denken selbst. Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht, ist der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes. Das Zeitalter, dessen Vollendung in seinem Gedanken sich entfaltet, die Neuzeit, ist eine Endzeit – das will sagen: ein Zeitalter, in dem sich irgendwann und irgendwie die geschichtliche Entscheidung erhebt, ob diese Endzeit der Abschluß der abendländischen Geschichte sei oder das Gegenspiel zu einem anderen Anfang. Nietzsches Gedanken-gang zum Willen zur Macht durchlaufen, das bedeutet: dieser geschichtlichen Entscheidung unter die Augen kommen.

Soweit einer nicht selbst in die denkerische Auseinandersetzung mit Nietzsche gezwungen wird, kann das nachdenkende Mitgehen im Gedanken-gang Nietzsches nur zum Ziel haben, demjenigen wissend näher zu kommen, was in der Geschichte des neuzeitlichen Zeitalters »geschieht«. Was geschieht, das will sagen: was die Geschichte trägt und zwingt, was die Zufälle auslöst und den Entschlüssen zum voraus den Spielraum gibt, was innerhalb des gegenständlich und zuständig vorgestellten Seienden im Grunde *das* ist, was *ist*. Dieses, was geschieht, erfahren wir nie durch historische Feststellungen dessen, was »passiert«. Wie dieser Ausdruck gut zu verstehen gibt, ist das, was »passiert«, jenes, was im Vorder- und Hintergrund der öffentlichen Bühne der Begebenheiten und der auftauchenden Meinungen darüber an uns vorbeizieht. Was geschieht, ist nicht und niemals historisch kennbar zu machen. Es läßt sich nur denkerisch wissen im Begreifen dessen, was jeweils jene Metaphysik, die das Zeitalter vorausbestimmt, in den Gedanken und in das Wort gehoben hat. Gleichgültig bleibt, was man sonst die »Philosophie« Nietzsches nennt und fleißig mit den bisherigen Philosophien vergleicht. Unumgehbar ist, was in Nietzsches Gedanken vom Willen zur Macht sich ins Wort gebracht hat als der

Geschichtsgrund dessen, was in der Gestalt der Neuzeit der abendländischen Geschichte geschieht.

Ob wir Nietzsches »Philosophie« in unseren Bildungsbesitz aufnehmen oder daran vorbeigehen, ist jedesmal gleich bedeutungslos. Sollten aber die einen die Zuflucht im christlichen Glauben haben, sollten die anderen in der Sicherheit der politischen Weltanschauung stehen, sollten wieder andere das ungestörte Dahinleben in der Wurschtigkeit finden und sollten noch andere im Weiterbetreiben überkommener Betriebsamkeiten sich Befriedigung und Geltung verschaffen – dann ist dazu vom Standort des Denkers her nichts zu vermerken. Nur der einen Feststellung bedarf es: jedesmal fehlt dann und jeweils aus verschiedenen und verschiedenartigen Gründen die echte Notwendigkeit, dem Gedanken Nietzsches eine Beachtung zu schenken. Das Fehlen dieser Notwendigkeit ist kein Übelstand und auch kein Anlaß, eine Besorgnis um den Fortbestand der »Philosophie« und der »Kultur« an den Tag zu bringen. Verhängnisvoll wäre nur, wenn wir, ohne die Entschiedenheit zum echten Fragen, uns mit Nietzsche lediglich »beschäftigten« und diese »Beschäftigung« etwa gar für eine denkende Auseinandersetzung mit Nietzsches einzigem Gedanken halten möchten. Die eindeutige Ablehnung aller Philosophie ist eine Haltung, die jederzeit Achtung verdient; denn sie enthält mehr an Philosophie, als sie selbst weiß. Die bloße, durch mancherlei Vorbehalte sich von Anfang an heraushaltende Spielerei mit philosophischen Gedanken zu Zwecken geistiger Unterhaltung oder Auffrischung ist verächtlich; denn sie weiß nicht, was im Gedankengang eines Denkers aufs Spiel gesetzt ist.

Wiederholung

Nietzsche, der letzte Metaphysiker.
Die Vollendung der Vormacht des Seienden
im Grundgedanken des Willens zur Macht

Denken im *denkerischen* Sinne heißt: das Seiende im Ganzen bestimmen hinsichtlich dessen, was es als das Seiende *ist*. Ein Denker denkt jeweils diesen einzigen Gedanken in einer einzigen Weise. Nietzsches Gedanke über das Seiende im Ganzen trägt den Namen: »Wille zur Macht«.

Das Denken, worin das Seiende im Ganzen gedacht und wodurch somit über dieses hinaus, zugleich aber auch auf es zurückgedacht wird, heißt »Meta-physik«. Alle abendländischen Denker sind Metaphysiker. Nietzsche aber ist der letzte. Das klingt zunächst wie eine willkürliche und überdies auch unmögliche Behauptung; denn wie soll einer sich anmaßen können, für alle Zukunft auszumachen, daß ein metaphysischer Denker fernerhin nie mehr »auftauchen« werde und der zuletzt bekannt gewordene der letzte sei? Allein, die Kennzeichnung Nietzsches als des letzten Metaphysikers des Abendlandes meint nicht, das metaphysische Denken höre mit ihm auf. Vermutlich setzt es sich in einer breiten und unkenntlichen Form noch langhin fort. Nietzsche, »der letzte metaphysische Denker«, besagt: in seinem einzigen Gedanken vom Willen zur Macht vollendet sich der erste Anfang des abendländischen Denkens. Mit diesem Gedanken kehrt es in diesen Anfang zurück; es bringt alle wesentlichen Möglichkeiten desselben zum Austrag. Diese Vollendung legt es nahe, daß künftig zunächst und in der breiten Oberfläche des öffentlichen Meinens die metaphysische Denkart in verschiedenen Spielarten sich erneut festsetzt. Die eigentliche Vollendung der abendländischen Metaphysik jedoch zeigt sich darin, daß Nietzsches Gedanke vom Willen zur Macht das Seiende im Ganzen in einer Weise vorausdenkt, die, obzwar noch weithin verhüllt, die Geschichte der Neuzeit trägt und den Abschnitt ihrer Vollendung einleitet.

Sofern wir versuchen, Nietzsches Grundgedanken zu denken, beschäftigen wir uns daher nicht mit irgendeiner »Theorie« eines Menschen, der abseits stehend seine kritischen Sondermeinungen über die »Zeit« in seine Notizbücher aufzeichnete und vom Ausland her das Bismarcksche Reich bekämpfte. Wir fragen nach dem, was im gegenwärtigen Zeitalter, das sich nach Jahrhunderten zurück- und vorauserstreckt, eigentlich geschieht. Wir besinnen uns darauf, in welcher Gestalt und auf welcher Bahn innerhalb des Zeitalters, das die abendländische Neuzeit heißt, das Sein alles Seiende und die Bezüge zu diesem durchherrscht. Sofern wir Nietzsches Gedankengang zum Willen zur Macht zu gehen versuchen, betreten wir den Vorbezirk der höchsten und weitesten Entscheidung, die im Grunde der Geschichte des abendländischen Menschen sich ereignet. Diese Entscheidung bereitet sich vor auf das Entweder-Oder: ob das Sein des Seienden sich aus dem Seienden her bestimmt und ein Nachtrag zu diesem bleibt, oder ob das Sein ursprünglich in seine eigene Wahrheit findet und so das Seiende beherrscht. Die Entscheidung steht zwischen der Vormacht und Macht des Seienden und der ursprünglichen Herrschaft des Seins. (Was hier nicht gesagt werden kann: die Entscheidung steht zwischen der Vormacht der Machenschaft und der Herrschaft des Ereignisses.)

Noch ahnen wir kaum diese Entscheidung. Wir kennen sie nur in einer ganz unkenntlichen Gestalt: als die in der Metaphysik mehr oder minder geläufige *Unterscheidung* zwischen dem Seienden, das *ist*, und dem Sein, gemäß dem es – das Seiende – ein *Seiendes* ist. Sogar diese Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein vermögen wir kaum in zureichender Klarheit zu denken, wenngleich wir uns ständig in ihr aufhalten. Weil Nietzsches Grundgedanke vom Willen zur Macht die Geschichte der abendländischen Metaphysik – das Zeitalter der Vormacht des Seienden – vollendet, bereitet sich in ihm, ohne sein Wissen und Wollen, jene Entscheidung vor. Indem wir Nietzsches einzigem Gedanken nachdenken, versuchen wir entscheidungshaft zu denken. In solchem Nachdenken sehen

wir ab von der »Person« sowohl wie vom »Werk« Nietzsches, sofern wir unter Werk die Leistung und den Ausdruck und das Zeugnis des Menschen Nietzsche und seines Menschentums verstehen. Deshalb ist es nötig, im voraus eine Frage zu klären, die unseren Gedankengang fortgesetzt stören könnte.

§ 2. Nietzsches sogenanntes »Hauptwerk«

a) Nietzsches einziger Gedanke und seine denkerische Gestaltung.

Erklärungen für das »Mißlingen« des Hauptwerkes

Wir nennen Nietzsches Gedanken vom Willen zur Macht seinen *einzig*en Gedanken. Damit ist zugleich gesagt, daß Nietzsches anderer Gedanke, der von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, notwendig in den Gedanken vom Willen zur Macht eingeschlossen ist. Beides – Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen – sagt *dasselbe* und denkt *denselben* Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist die innere – nicht nachträgliche – Vollendung des Gedankens vom Willen zur Macht. Gerade deshalb wurde die ewige Wiederkehr des Gleichen von Nietzsche zeitlich früher gedacht als der Gedanke des Willens zur Macht. Denn jeder Denker denkt seinen einzigen Gedanken, wenn er ihn erstmals denkt, zwar in seiner Vollendung, aber noch nicht in seiner Entfaltung, d. h. in der ihn stets überwachsenden und erst auszutragenden Tragweite und Gefährlichkeit.

Seit der Zeit, da Nietzsches Gedanke vom Willen zur Macht für ihn ins Helle und Entschiedene kam (um das Jahr 1884 bis in die letzten Wochen seines Denkens Ende des Jahres 1888), kämpfte Nietzsche um die *denkerische Gestaltung* dieses einzigen Gedankens. Schriftstellerisch hatte diese Gestaltung in Nietzsches Plänen und Absichten das Gesicht dessen, was er

selbst überlieferungsgemäß das »Hauptwerk« nennt. Aber dieses »Hauptwerk« wurde nie fertig. Es wurde nicht nur nicht fertig, es wurde niemals ein »Werk« im Sinne der neuzeitlichen philosophischen Werke nach der Art von Descartes' »Meditationes de prima philosophia«, von Kants »Kritik der reinen Vernunft«, von Hegels »Phänomenologie des Geistes«, von Schellings Abhandlung »Über das Wesen der menschlichen Freiheit«.

Warum schlossen sich Nietzsches Gedankengänge zum Willen zur Macht nicht in ein so geartetes »Werk« zusammen? Historiker, Psychologen, Biographen und andere Vollstrecker der menschlichen Neugier kennen in solchen Fällen keine Verlegenheit. Im »Fall« Nietzsche vollends gibt es Gründe genug, die das Ausbleiben des Hauptwerkes für das gewöhnliche Meinen hinreichend erklären.

Man sagt, die Fülle des Stoffes, die Mannigfaltigkeit und die Ausdehnung der einzelnen Bereiche, in denen der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden hätte nachgewiesen werden müssen, waren von einem einzelnen Denker nicht mehr gleichmäßig zu bewältigen. Denn auch die Philosophie kann sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Spezialisierung der Arbeit auf eine Disziplin – Logik, Ethik, Ästhetik, Sprachphilosophie, Staats- und Religionsphilosophie – nicht mehr entziehen, wenn sie mehr beibringen soll als leere allgemeine Redensarten über das, was man durch die einzelnen Wissenschaften ohnedies schon zuverlässiger kennt. Zu Zeiten Kants oder vielleicht auch im Zeitalter Hegels mochte die gleichmäßige Beherrschung aller Wissensgebiete gerade noch möglich gewesen sein. Inzwischen haben jedoch die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts die Erkenntnis des Seienden nicht nur überraschend reich und schnell erweitert. Sie haben vor allem die Verfahrensweisen der Durchforschung aller Bezirke des Seienden zu einer Vielgestaltigkeit, Feinheit und Sicherheit ausgebildet, daß eine ungefähre Kenntnis aller Wissenschaften kaum noch ihre Oberfläche streift. Der Kenntnis der Ergebnisse und

Verfahrensweisen aller Wissenschaften bedarf es jedoch, soll über das Seiende im Ganzen etwas hinreichend Begründetes ausgemacht werden. Ohne diese wissenschaftliche Grundlage bleibt jede Metaphysik ein in die Luft gebautes Gebilde. Nietzsche mußte an der gleichmäßigen Beherrschung aller Wissenschaften scheitern.

Man vermerkt ferner, Nietzsche habe die Begabung für das streng beweisende und ableitende Denken in weit gespannten Zusammenhängen – das »systematische Philosophieren«, wie man es nennt – durchaus gefehlt. Er habe ja selbst sein Mißtrauen gegen alle »Systematiker« klar ausgesprochen. Wie sollte da gerade ihm das System alles Wissens vom Seienden im Ganzen und somit das »systematische« Hauptwerk gelingen?

Man stellt außerdem fest, Nietzsche sei das Opfer eines übermäßigen Dranges zur unmittelbaren Geltung und Wirkung geworden. Der Erfolg Richard Wagners, den Nietzsche sehr früh, schon bevor er selbst es recht wußte, als seinen eigentlichen Gegner entdeckte, habe ihm die Ruhe für den Gang auf dem eigenen Weg geraubt, ihn von der überlegenen Ausführung der Hauptaufgabe weggereizt und in eine aufgeregte Schriftstellerei abgelenkt.

Und man betont zuletzt, daß gerade in den Jahren, da Nietzsche um die denkerische Gestaltung des Willens zur Macht gerungen, die Arbeitskraft ihm häufiger denn vorher den Dienst versagte und die Ausführung eines solchen »Werkes« verwehrte. Während alle wissenschaftliche Forschung, im Bilde gesprochen, stets einer Linie entlang läuft und an der Stelle weitergehen kann, an der sie vorher aufhörte, muß das denkerische Denken für jeden Schritt jedesmal zuvor den Sprung in das Ganze vollziehen und sich in die Mitte eines Kreises sammeln.

- b) Die unbegründete Vorannahme des Werkcharakters.
»Der Wille zur Macht« – kein »Werk« im bisherigen Sinne

Diese und noch andere Erklärungen für das Nichtzustandekommen des »Werkes« sind richtig. Sie lassen sich sogar durch Nietzsches eigene Äußerungen belegen. Aber – wie steht es mit der Voraussetzung, im Hinblick auf welche diese Erklärungen so eifrig vorgebracht werden? Diese Voraussetzung, daß es sich um ein »Werk« handeln sollte und zwar nach der Art der schon bekannten philosophischen »Hauptwerke«, ist nicht begründet. Sie läßt sich auch nicht begründen; denn diese Voraussetzung ist unwahr, weil sie dem Wesen und der Art des Gedankens vom Willen zur Macht zuwiderläuft.

Daß Nietzsche selbst in Briefen an die Schwester und an die wenigen, immer weniger verstehenden Freunde und Helfer von einem »Hauptwerk« spricht, beweist noch nicht das Recht zu jener Voraussetzung. Nietzsche wußte klar, daß auch diese »Nächsten« und Wenigen, zu denen er sich noch äußerte, nicht ermessen konnten, wovor er sich gestellt sah. Die immer wieder anderen Gestalten, in denen er sein Denken durch die bereits veröffentlichten Schriften zum Wort zu bringen versuchte, zeigen deutlich, wie entschieden Nietzsche davon wußte, daß die Gestaltung seines Grundgedankens etwas anderes sein müsse als ein Werk im bisherigen Sinne. Die Unvollendung, wenn man eine solche zu behaupten wagt, besteht keinesfalls darin, daß ein Werk »über« den Willen zur Macht nicht fertig wurde; Unvollendung könnte nur bedeuten, daß die innere Gestalt des einzigen Gedankens sich dem Denker versagte. Aber vielleicht hat sie sich gar nicht versagt; vielleicht liegt das Versagen nur bei denen, für die Nietzsche seinen Gedanken-gang ging, die aber diesen Gang verschütten mit voreiligen und zeitgemäßen Auslegungen, mit jenem allzu leichten und allzu verderblichen Betterwissen aller Spätergekommenen.

Nur unter der willkürlichen Vorannahme eines zu vollendenden und in seinem Wesen durch Vorbilder längst gesicherten

»Werkes« kann man das, was Nietzsche unveröffentlicht zurückließ, als »Bruchstück«, als »Fragment«, als »Skizze«, als »Vorarbeit« nehmen. Es bleibt dann keine andere Wahl. Ist jedoch diese Vorannahme von Anfang an grundlos, weil dem Grundgedanken dieses Denkers ungemäß, dann gewinnen diese zurückgelassenen Gedankengänge einen anderen Charakter. Oder vorsichtiger gesprochen: es entsteht dann erst die Frage, wie denn diese Gedankengänge und Gedankenzüge und -sprünge zu nehmen seien, damit wir das in ihnen Gedachte angemessen denken und nicht nach unseren Denkgewohnheiten verunstalten.

c) Nietzsches Aufzeichnungen und die nachträgliche
Zusammenstellung zu einem Buch.
Das Vorgehen der Vorlesung

Heute liegt der Öffentlichkeit ein Buch vor mit dem Titel: Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Dieses Buch ist kein »Werk« Nietzsches. Gleichwohl enthält es nur solches, was Nietzsche selbst niedergeschrieben hat. Sogar der allgemeinste Einteilungsplan, in den die aus verschiedenen Jahren stammenden Niederschriften eingeordnet wurden, ist von Nietzsche selbst aufgestellt. Diese nicht ganz willkürliche buchmäßige Zusammenstellung und Veröffentlichung von Nietzsches Aufzeichnungen aus den Jahren 1882 bis 1888 erfolgte in einem ersten Versuch nach Nietzsches Tod und wurde 1901 als Bd. XV von Nietzsches Werken veröffentlicht. Eine wesentliche Vermehrung der aufgenommenen Niederschriften enthält die Ausgabe des Buches »*Der Wille zur Macht*« von 1906, die unverändert im Jahre 1911 als Band XV und XVI in die Großoktavausgabe an Stelle der ersten Veröffentlichung von 1901 eingereiht wurde. Diese sogenannte zweite Auflage des nachträglich angefertigten Buches »*Der Wille zur Macht*« ist seit einiger Zeit in einem Nachdruck zugänglich, der in der Sammlung Kröners Taschenausgaben als Band 74 erschien. In allen Ausgaben des Buches »*Der*

Wille zur Macht« sind die einzelnen Stücke fortlaufend von Nr. 1 bis 1067 durchnummeriert; sofern die Anführung einer Textstelle nach der Nummer des Stückes erfolgt und nicht nach der Seitenzahl der jeweiligen Ausgabe, lassen sich die einzelnen Stellen in den verschiedenen Ausgaben leicht finden.

Das vorliegende Buch »Der Wille zur Macht« gibt freilich weder hinsichtlich der Vollständigkeit noch vor allem hinsichtlich seines eigenen Ganges und Schrittes den Gedankengang Nietzsches zum Willen zur Macht; aber das Buch genügt vorerst als Unterlage für einen Versuch, diesem Gedankengang nachzugehen und im Verlauf dieses Ganges Nietzsches einzigen Gedanken zu denken. Nur müssen wir uns von vornherein und überall von der im Buch vorgelegten Anordnung freimachen.

Aber irgendeine Ordnung müssen wir dennoch beim Versuch des Eindringens in den Gedankengang zum Willen zur Macht befolgen. Wir verfahren so allerdings, bei der anders gefügten Auswahl und Ordnung der Stücke, scheinbar nicht weniger willkürlich als die Zusammensteller des vorliegenden Buches, aus dem wir den Text entnehmen. Allein, wir vermeiden das Durcheinandermengen von Stücken aus ganz verschiedenen Zeiten, was in dem bis jetzt zugänglichen Buch die Regel ist. Wir halten uns außerdem zuerst an diejenigen Stücke, die aus dem Jahre 1887/88 stammen, aus einer Zeit, in der Nietzsche die größte Helle und Reife seines Denkens erreichte. Unter diesen Stücken selbst wählen wir wiederum jene aus, in denen das Ganze des Gedankens vom Willen zur Macht in einer ihm eigenen Geschlossenheit gegliedert und zu Wort gekommen ist. Deshalb können wir diese sogenannten »Stücke« weder Bruchstücke noch überhaupt »Stücke« nennen. Wenn wir diese Bezeichnung dennoch beibehalten, dann beachten wir, daß diese einzelnen Stücke sich nicht nur inhaltlich zusammenfügen oder auseinanderfallen, sondern sich vor allem nach ihrer inneren Gestaltungsform und Weite, nach der Sammlungskraft und Helle des Denkens, nach der Blickstufe und Schärfe des Sagens unterscheiden.

Diese Vorbemerkung möge genügen, um unserem Vorgehen den Anschein des Willkürlichen und Sprunghaften zu nehmen. Wir unterscheiden stets und scharf zwischen dem nachträglich hergestellten Buch des Titels »Der Wille zur Macht« und dem verborgenen Gedanken-*gang* zum Willen zur Macht, dessen innerstes Gesetz und Gefüge wir nachzudenken versuchen. Der Plan, den die Herausgeber bei der Stoffanordnung des Buches zugrundelegten, ist sehr glücklich gewählt; er stammt aus dem fruchtbaren Jahr 1887 und wurde von Nietzsche am 17. März dieses Jahres in Skizze entworfen und eigens mit dem Datum versehen. Der Plan lautet:

Der Wille zur Macht

Versuch einer Umwertung aller Werte

- I. Buch: Der europäische Nihilismus
- II. Buch: Kritik der bisherigen höchsten Werte (»bisherigen« aus der 2. Fassung Sommer 1887)
- III. Buch: Prinzip einer neuen Wertsetzung
- IV. Buch: Zucht und Züchtung

Weil wir nicht das Buch »Der Wille zur Macht« lesen wollen, sondern den Gedanken-*gang* zum Willen zur Macht gehen müssen, schlagen wir das Buch an einer ganz bestimmten Stelle auf.

Wiederholung

Drei Bedeutungen des Titels »Der Wille zur Macht«.

Die geschichtliche Aufgabe der Neugestaltung
von Nietzsches Niederschriften

Nietzsche hat als Gestaltung seines einzigen Gedankens vom Willen zur Macht ein »Hauptwerk« geplant, dem er sogar zeitweilig den Titel »Der Wille zur Macht« geben wollte. Dieses »Hauptwerk« ist nie fertig geworden. Man hat dafür verschiedene Erklärungsgründe beigebracht.

Das Wortgefüge »Der Wille zur Macht« ist der Name für den Grundgedanken der letzten Metaphysik des Abendlandes. Zugleich ist es der Titel für ein heute vorliegendes Buch, das eine Zusammenstellung von Niederschriften enthält, die Nietzsche bei seinem Gedankengang zum Willen zur Macht aufzeichnete. Wohin dieser Gang seines Denkens ihn geführt, ist kein bloß Gedachtes, keine bloße Vorstellung »im Gehirn«, sondern »das letzte Faktum [im Seienden], zu dem wir hinunterkommen.« (XVI, 415; 1885). Der Wille zur Macht ist das Seiendste in allem Seienden.

Wille zur Macht besagt dann etwas Dreifaches: 1. dieses Seiendste im Seienden. 2. der Gedankengang zu diesem Seiendsten, welcher Gang in die verborgene Geschichte des Abendlandes und der Deutschen zumal eingegraben bleibt. Wieviele diesen Gang gehen, ist gleichgültig; wesentlich ist nur, *wer* ihn zu gehen wagt. 3. das Buch, das Wegstücke dieses Gedankenganges nachträglich zusammenstellt und in der vorliegenden Gestalt nicht von Nietzsche stammt.

Über die Entstehung dieses Buches und seinen Charakter wurde das Wichtigste vermerkt. So verdienstlich die Herausgabe dieses Buches immer bleiben mag – der eigentliche Gedankengang, der kein Spaziergang, aber ein ständiges Steigen und Stürzen war und ist, kann in diesem Buch nicht, und gerade in seinen Grundzügen nicht heraustreten. Dieses durch eine Neugestaltung von Nietzsches Niederschriften zu erwirken, ist eine geschichtliche und geistige Aufgabe der Deutschen, der gegenüber alle technisch-naturwissenschaftlichen »Probleme« z. B. nur als Spielereien bezeichnet werden müssen; eine Aufgabe, die auch dann bestehen bleibt, wenn niemand etwas davon ahnt; eine Aufgabe, die durch noch so viele Bücher »über« Nietzsche niemals von der Stelle, sondern höchstens noch endgültiger ins Verborgene kommt, wohin sie ja auch gehört. Vorerst müssen wir uns mit dem vorliegenden Buch behelfen. Da wir aber dieses Buch nicht lesen wollen, sondern auf Grund der in ihm vorliegenden Gedanken Nietzsches den Gedankengang

zum Willen zur Macht, den Weg zum Seiendsten im Seienden gehen müssen, beginnen wir unser Nachdenken an der Stelle des Buches, bei der dieser Versuch des Nach-denkens den rechten Ansatz nehmen kann. Das ist nach Nietzsches eigenem Plan das III. Buch: »Prinzip einer neuen Wertsetzung«.

ERSTER TEIL

ERSTER DURCHBLICK DURCH NIETZSCHES WAHRHEITS- BESTIMMUNG. VORDEUTUNG AUF DEN METAPHYSISCHEN UMKREIS DES WILLENS ZUR MACHT

ERSTES KAPITEL

Aufriß des Gedankenganges der Vorlesung anhand des
Buchtitels »Prinzip einer neuen Wertsetzung«.
Eine erste Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis und der
Wahrheit und Nietzsches Satz von der Wahrheit
als Illusion

§ 3. *Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung*

a) »Wert« als Bedingung des Lebens im Dienste der
Lebenssteigerung.

Der perspektivische Charakter des Lebens

Wir halten uns an das, was Nietzsche nach der genannten Einteilung im III. Buch unter dem Titel »Prinzip einer neuen Wertsetzung« zu sagen plante; denn offenbar wollte Nietzsche hier die »neue«, *seine* »Philosophie« zu Wort und Gestalt bringen. Wenn nun der wesentliche und einzige Gedanke Nietzsches der Wille zur Macht ist, dann gibt uns die Überschrift des III. Buches sogleich eine wichtige Aufklärung darüber, was der Wille zur Macht ist, ohne daß wir damit sein eigentliches Wesen schon begreifen: Der Wille zur Macht ist das »Prinzip einer neuen Wertsetzung« und umgekehrt: das zu gründende Prinzip einer neuen Wertsetzung ist der Wille zur Macht.

Was heißt »Wertsetzung«? Was meint das Wort »Wert«? Das Wort »Wert« ist als betontes Wort mit durch Nietzsche in

den Umlauf gekommen: man spricht von »Kulturwerten« einer Nation, von den »Lebenswerten« eines Volkes, von »moralischen«, »ästhetischen«, »religiösen« »Werten«. Allzuviel denkt man sich bei diesen Redensarten nicht, wenngleich sie doch die Berufung auf das Höchste und Letzte enthalten sollen.

Dieses Wort »Wert« und vor allem das, was es nennt, ist für Nietzsche wesentlich. Dies zeigt sich sogleich im Wortlaut des Untertitels, den er dem Gedankengang zum Willen zur Macht gibt: »Versuch einer Umwertung aller Werte«. Wert bedeutet für Nietzsche soviel wie: Bedingung des Lebens – Bedingung dafür, daß das Leben »Leben« sei. »Leben« aber ist im Denken Nietzsches meist das Wort für jegliches Seiende und das Seiende im Ganzen, sofern es ist. Zuweilen bedeutet es aber auch im betonten Sinne *unser* Leben, d. h. das Sein des Menschen.

Das Wesen des Lebens sieht Nietzsche nicht wie die Biologie und »Lebenslehre« seiner Zeit, die von Darwin bestimmt ist, in der Selbsterhaltung (»Kampf ums Dasein«), sondern in der Steigerung über sich hinaus. Der Wert, als Bedingung des Lebens, muß daher als Jenes gedacht werden, was die Steigerung des Lebens trägt und fördert und erweckt. Nur was das Leben, das Seiende im Ganzen, steigert, hat Wert – genauer: *ist* ein Wert. Die Kennzeichnung des Wertes als »Bedingung« für das Leben im Sinne der Lebenssteigerung ist zunächst ganz unbestimmt. Wenngleich das Bedingende (Wert) jeweils das Bedingte (Leben) von sich abhängig macht, so ist andererseits und umgekehrt das Wesen des Bedingenden (des Wertes) bestimmt durch das Wesen dessen, was er bedingen soll (des Lebens). Welchen Wesenscharakter der Wert als Bedingung des Lebens hat, hängt vom Wesen des Lebens ab – von dem, was dieses Wesen auszeichnet. Sagt Nietzsche, das Wesen des Lebens sei Lebenssteigerung, dann wird sich die Frage erheben, was zum Wesen einer solchen Steigerung gehört. Steigerung, und zumal solche, die *im* Gesteigerten und durch dieses selbst sich vollzieht, ist ein *Über-sich-hinaus*. Darin liegt, daß in der Steigerung das Leben höhere Möglichkeiten seiner selbst vor sich her wirft und

sich selbst voraus- und hineinweist in ein noch nicht Erreichtes, erst zu Erreichendes: in der Steigerung liegt so etwas wie ein vorblickendes Durchblicken in den Umkreis eines Höheren, eine »Perspektive«.

Sofern das Leben, d. h. jegliches Seiende, Lebenssteigerung ist, hat das Leben als solches »perspektivischen Charakter«. Entsprechend eignet auch dem »Wert« als der Bedingung des Lebens dieser perspektivische Charakter. Der Wert bedingt und bestimmt »perspektiv« jeweils das »perspektivische« Grundwesen des »Lebens«. Dieser Hinweis soll zugleich sagen, daß wir Nietzsches Rede vom »Wert« als »Bedingung« des Lebens von vornherein aus dem Bezirk des gemeinen Vorstellens heraushalten müssen, wo auch oft von »Lebensbedingungen« die Rede ist – so, wenn man etwa von »Lebensbedingungen« vorhandener Tiere spricht und meint, daß sie das Nötige zu fressen und zu saufen haben müssen, um weiterhin vorhanden zu sein. »Leben«, »Bedingung des Lebens«, »Wert« – diese Grundworte des Nietzscheschen Denkens haben eine eigene Bestimmtheit, und zwar aus dem Grundgedanken dieses Denkens.

b) Neue und alte Wertsetzung. Die Umwertung aller Werte

»Wertsetzung« besagt dann: Erdenken und Festlegen derjenigen »perspektivischen« Bedingungen, die das Leben zum Leben machen, d. h. seine Steigerung im Wesen sicherstellen. Und was meint »neue Wertsetzung«? Gemeint ist natürlich nicht, daß »Herr Nietzsche« eine »Neuigkeit« auf den Büchermarkt zu bringen gedenkt; gemeint ist, daß sich die Umkehrung einer sehr alten und sehr lange bestehenden Wertsetzung vorbereitet. Diese alte Wertsetzung ist, kurz gesagt, die platonisch-christliche, die Abwertung des hier und jetzt vorhandenen Seienden als eines μη ὄν, als desjenigen, was eigentlich nicht sein sollte, weil es einen Abfall vom eigentlich Seienden, von den »Ideen« und der göttlichen Ordnung darstellt; und wenn schon keinen Abfall, so doch höchstens nur einen flüchtigen Durchgang.

Die alte, »bisherige« Wertsetzung gibt dem Leben die Perspektive in ein Übersinnliches und Überirdisches – ἐπέκεινα, »Jenseits« –, in dem die »wahre Seligkeit« aufbehalten wird, im Unterschied zu diesem »Jammertal«, das »Erde« und »Welt« heißt. Die Umkehrung der Wertsetzung, das Alte und das Neue, läßt sich durch ein Wort Nietzsches andeuten: »Was muß ich tun, damit ich selig werde?« Das weiß ich nicht, aber ich sage dir: sei selig und tue dann, wozu du Lust hast.« (XII, 285; 1882-84)

Die Frage ist die christliche des »Evangeliums«. Die Antwort Nietzsches ist in der Form der biblischen Sprache angeglichen: »Aber ich sage dir«, im Inhalt jedoch die Umkehrung, insofern das Seligsein nicht als Folge dem Tun nach- sondern ihm als Grund vorgesetzt wird. Das ist allerdings kein Freibrief für die Zügellosigkeit irgendwelcher irgendwohin treibender und ziehender Triebe, sondern: »sei selig« – daran liegt alles.

Neue Wertsetzung sagt: Setzen anderer perspektivischer Bedingungen für »das Leben«. Doch würden wir den Ausdruck immer noch unzureichend verstehen, dächten wir, es handle sich nur um die Ansetzung neuer *Bedingungen* für das Leben. Vielmehr gilt es, das Wesen des *Lebens selbst* und in einem damit, d. h. in der Wesensfolge, die entsprechenden perspektivischen Bedingungen dafür neu zu bestimmen. Sofern das Wesen des Lebens in der Lebens-»steigerung« gesehen wird, sinken alle Bedingungen, die lediglich auf Lebenserhaltung zielen, zu solchen herab, die im Grunde das Leben, d. h. seine perspektivische Steigerung, hemmen oder gar verneinen, die Möglichkeit anderer Perspektiven nicht etwa nur verbieten, sondern zuvor in ihren Wurzeln untergraben. Die Leben hemmenden Bedingungen sind dann, streng gesprochen, keine Werte, sondern *Unwerte*.

Sollte bisher das Leben nur als Selbst-»erhaltung« im Dienste für Anderes und Späteres aufgefaßt und somit das Wesen des Lebens als Selbststeigerung verkannt worden sein, dann wären die bisherigen Bedingungen des Lebens, die »höchsten bisher-

gen Werte« (XVI, 421), keine eigentlichen Werte; es bedürfte dann einer »Umwertung aller Werte« durch eine »neue Wertsetzung«. Deshalb stellt Nietzsche in seinem Plan vor das III. Buch das II.: »Kritik der bisherigen höchsten Werte«.

c) Das Prinzip der neuen Wertsetzung
und die Vollendung der abendländischen Metaphysik.
Der Vorrang der Frage nach der Erkenntnis im Abendland

Die neue Wertsetzung aber muß, um die zureichenden und notwendigen Bedingungen für das Leben als Lebenssteigerung ausmachen zu können, auf dasjenige zurückgehen, was das Leben selbst als Selbststeigerung ist, was dieses Wesen des Lebens in seinem *Grunde* möglich macht. Der Grund, dasjenige, womit etwas in seinem Wesen anfängt, woraus es hervorkommt und worin es gewurzelt bleibt, heißt griechisch ἀρχή, heißt lateinisch principium, »Prinzip«.

Das Prinzip einer neuen Wertsetzung ist dasjenige, was das Leben, wofür die Werte die perspektivischen Bedingungen sind, in seinem Wesensgrunde bestimmt. Ist nun aber das Prinzip der neuen Wertsetzung der Wille zur Macht, dann sagt dies: das Leben, d. h. das Seiende im Ganzen, ist in seinem Grundwesen und Wesensgrund selbst Wille zur Macht – und nichts außerdem. So setzt eine Aufzeichnung aus dem letzten Schaffensjahr mit den Worten ein: »Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, . . .« (WzM n. 693; März-Juni 1888). Nietzsche beginnt schon früher (1885) einen Gedankengang mit der Frage: »Und wißt ihr auch, was mir ›die Welt‹ ist?« – Unter »Welt« versteht er das Seiende im Ganzen und setzt das Wort oft gleich mit »Leben«, so wie wir gern »Weltanschauung« und »Lebensanschauung« einander gleichsetzen. – Er antwortet: »*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!« (WzM n. 1067)

In seinem einzigen Gedanken vom Willen zur Macht denkt Nietzsche den Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Der

Spruch seiner Metaphysik, d. h. der Bestimmung des Seienden im Ganzen, lautet: *Das Leben ist Wille zur Macht*. Darin liegt das Doppelte und doch Eine: 1. das Seiende im Ganzen ist »Leben«; 2. das Wesen des Lebens ist »Wille zur Macht«.

Mit diesem Spruch: *Das Leben ist Wille zur Macht*, vollendet sich die abendländische Metaphysik, an deren Anfang das dunkle Wort steht: Das Seiende im Ganzen ist $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Der Spruch Nietzsches: *Das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht*, sagt dasjenige über das Seiende im Ganzen aus, was im Anfang des abendländischen Denkens als Möglichkeit vorbestimmt und durch einen unvermeidlichen Abfall von diesem Anfang unumgänglich geworden ist. Dieser Spruch vermeldet nicht eine Privatansicht der Person Nietzsche. Der Denker und Sager dieses Spruches ist, wie er sich selbst weiß und nennt, »ein Schicksal«. Das will sagen: Das Denkersein dieses Denkers und jedes wesentlichen abendländischen Denkers besteht in der fast *unmenschlichen* Treue zur verborgensten Geschichte des Abendlandes. Diese Geschichte aber ist der dichterische und denkerische Kampf um das Wort für das Seiende im Ganzen. Jeder welthistorischen Öffentlichkeit fehlen ihrem Wesen nach das Auge und das Ohr, das Maß und das Herz für diesen dichterischen-denkerischen Kampf um das Wort des Seins. Dieser Kampf spielt jenseits von Krieg und Frieden, außerhalb von Erfolg und Niederlage, nie berührt von Ruhm und Lärm, unbekümmert um das Geschick Einzelner.

Das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht. Als dieser ist er das Prinzip einer neuen Wertsetzung. Was aber heißt nun »Wille zur Macht«? Wir verstehen doch, was »Wille« heißt, da wir dergleichen bei uns erfahren, sei es im Wollen, sei es auch nur im Nichtwollen. Wir verbinden mit dem Wort »Macht« gleichfalls eine ungefähre Vorstellung. »Wille zur Macht« ist dann ebenfalls klar. Aber nichts wäre verderblicher, als wenn wir gewohnten Tagesvorstellungen über »Wille und Macht« folgen wollten und dann meinten, damit etwas von Nietzsches einzigem Gedanken zu wissen.

Wenn der Gedanke vom Willen zur Macht der erste, d. h. der dem Range nach höchste Gedanke der Nietzscheschen und damit der abendländischen Metaphysik überhaupt ist, dann werden wir zum entschiedenen Denken dieses ersten und letzten metaphysischen Gedankens nur im Durchgehen jener Gänge hinfinden, die Nietzsche, der Denker dieses Gedankens, selbst gegangen ist. Wenn der Wille zur Macht der Grundcharakter alles Seienden ist, muß er für das Denken dieses Gedankens in jedem Bezirk des Seienden gleichsam »angetroffen« werden: in der Natur, in der Kunst, in der Geschichte, in der Politik, in der Wissenschaft und in der Erkenntnis überhaupt. Alles dieses muß, sofern es ein Seiendes ist, Wille zur Macht sein. Wissenschaft z. B., Erkenntnis überhaupt, ist eine Gestalt des Willens zur Macht. Umgekehrt muß eine denkerische Besinnung (im Sinne des Denkers Nietzsche) auf die Erkenntnis und die Wissenschaft im besonderen sichtbar machen, was Wille zur Macht ist.

Wir fragen deshalb mit Nietzsche: Was ist Erkenntnis? Was ist Wissenschaft? Wir erfahren durch die Antwort, sie sei Wille zur Macht, sogleich und zugleich, was Wille zur Macht meint. Wir können dieselbe Frage hinsichtlich der Kunst, hinsichtlich der Natur stellen. Wir *müssen* sie sogar stellen, indem wir die Frage nach dem *Wesen der Erkenntnis* fragen. Warum und in welcher Weise gerade für Nietzsches Denken zwischen dem Wesen der Erkenntnis, der Kunst und der »Natur« ein ausgezeichneter Zusammenhang besteht, vermögen wir fürs erste nicht zu durchschauen.

Die Frage nach der Erkenntnis überhaupt und nach der Wissenschaft im besonderen soll jetzt den Vorrang haben, nicht nur weil die Wissenschaft unseren eigensten Arbeitsbezirk an der Universität bestimmt, sondern vor allem deshalb, weil Erkenntnis und Wissen innerhalb der Geschichte des Abendlandes zu einer wesentlichen Macht gelangt sind. Wissenschaft ist nicht lediglich *ein* Feld »kultureller« Betätigung unter anderen; Wissenschaft ist eine Grundmacht in derjenigen Auseinanderset-

zung, kraft deren sich der abendländische Mensch überhaupt zum Seienden verhält und sich darin behauptet. Wenn heute im Wirtschaftsteil der Zeitung »das Verpacken von Paketen« als Gegenstand einer »hochschulfähigen Wissenschaft« aufgeführt wird, dann ist das kein »schlechter Witz«; und wenn man daran arbeitet, eine eigene »Rundfunkwissenschaft« einzurichten, dann bedeutet das keine Entartung der »Wissenschaft«; vielmehr sind diese Erscheinungen nur die neuen Ausläufer eines Vorganges, der schon seit Jahrhunderten im Gange ist und dessen metaphysischer Grund darin liegt, daß schon bald in der Folge des Anfangs der abendländischen Metaphysik die Erkenntnis und das Wissen als *τέχνη* begriffen werden. Nach dem *Wesen* der Erkenntnis fragen, heißt: in die wissende Erfahrung bringen, was in der Geschichte, die wir sind, eigentlich geschieht.

Die Erkenntnis ist nach Nietzsche eine Gestalt des Willens zur Macht. Was meint er aber, wenn er »Erkenntnis« sagt? Das muß zuvor umschrieben und beschrieben werden. Wir entwerfen hier jedoch nicht nach der Art der philosophiehistorischen Darstellung ein selbstgemachtes Gemälde von Nietzsches »Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie«, sondern wir denken ausschließlich und streng nur seine Gedankengänge in der Prägung seiner uns zugänglichen Aufzeichnungen und Überlegungen.

Was diese Vorlesung will, ist somit etwas sehr Einfaches und sehr Vorläufiges: sie gibt eine Anleitung zum *fragenden Durchdenken* des Nietzscheschen Grundgedankens. Die Anleitung verliert sich jedoch nicht in eine Aufzählung von Regeln und Gesichtspunkten, wie dies zu machen sei, sondern sie vollzieht sich als *Einübung*. Sofern wir dabei den Grundgedanken zu denken versuchen, ist jeder Schritt eine Besinnung auf das, was in der abendländischen Geschichte »geschieht«. Diese Geschichte wird nie ein Gegenstand, in dessen historische Betrachtung wir uns verlieren; sie ist auch kein Zustand, den wir bei uns psychologisch nachweisen könnten. Was ist sie dann? Wir wissen es, wenn wir den Willen zur Macht *begreifen*, d. h. uns nicht nur

vorstellen können, was dieses Wortgefüge bedeutet, sondern verstehen, was das ist, Wille zur Macht: *eine einzigartige Herrschaft des Seins »über« das Seiende im Ganzen* (in der verhüllten Gestalt der Seinsverlassenheit des Seienden).

Wiederholung

1) Das Prinzip einer neuen Wertsetzung.

Wert: Steigerung und Perspektive

Was heißt das: Prinzip einer neuen Wertsetzung? Was meint Wertsetzung? Was bedeutet *Wert*?

»Wert« ist für Nietzsche ein streng umgrenztes Begriffswort und ein Grundwort seines Denkens und Sagens, wodurch ein wesentlicher Gehalt seiner Metaphysik gefaßt wird. Sein Denken ist eine »Umwertung aller Werte«; als *Um*-wertung eine Umwälzung, als *Um*-wertung jedoch, d. h. als Setzung von Werten, gleichwohl kein Umsturz, sondern nur eine letzte Bewahrung des Überlieferten – ein Ende, kein Anfang; aber ein Ende, das sich nicht überspringen läßt, sondern vollendet sein will, denn im Entscheidungshaften gibt es keine Auswege und Aushilfen.

Wert ist Bedingung des »Lebens«. Was das meint, versteht man zunächst ohne besonderes Nachdenken. Man stellt sich z. B. vor, daß ein Tier, um leben zu können, etwas zum Fressen und zum Saufen haben muß. Im Rahmen dieser Vorstellung von »Lebensbedingungen« kann man auch Nietzsches Gedanken auffassen. Man kann das; es gibt kein öffentliches Gesetz, das dies verbietet. Nur verstehen wir auf diese Weise niemals Nietzsche.

Leben, das ist das Seiende im Ganzen und im besonderen das menschliche Leben, seiend inmitten des Seienden im Ganzen. Leben ist Lebens-Steigerung. »Steigerung« meint hier nicht die mengenmäßige Zunahme und Draufgabe, etwa im Sinne der Vergrößerung der Schnelligkeit eines Motors. Steigerung

meint nicht Ausdehnung, sondern *gefügehafte Wandlung*: das Über-sich-hinaus; ein Sichöffnen zu einem Höheren seiner selbst und somit die Wandlung des solcherart Gesteigerten. Es gibt nicht Leben, das sich gelegentlich steigert oder nicht; Leben als solches ist in sich steigerungshaft.

Zur Wesenserfassung des »Lebens« als solchen gehört deshalb je ein offener Durch- und Vorblick in einen Umkreis von Lebensmöglichkeiten. Nietzsche nennt diesen Charakter des »Lebens«, d. h. diesen Grundzug eines jeglichen Seienden, die »Perspektive«. Dieser perspektivische Charakter des Seienden ist zum erstenmal eigens erkannt und gedacht im Denken von *Leibniz*. Die Werte müssen daher, sollen sie Bedingungen des »Lebens« sein, ihrerseits perspektivischen Charakter haben, bzw. das Perspektivische im Leben als dessen Wesen ausmachen.

Wertsetzung ist die denkerische Erweckung (erdenkendes Sagen) derjenigen Bedingungen, die das Leben zum Leben machen. Leben aber ist Lebenssteigerung und wird gleichbedeutend gebraucht mit »Welt« und meint daher das Seiende im Ganzen. Wertsetzung ist die denkerische Nennung derjenigen Bedingungen, kraft deren das Seiende im Ganzen seiend, und d. h. immer: »seiender« wird. Die Bedingungen sind in ihrer Wesensart aber selbst bedingt und bestimmt durch das Wesen dessen, was sie bedingen sollen: durch das Wesen des Lebens, d. h. des Seienden im Ganzen. Die Bestimmung des Seienden im Ganzen – was es als solches sei – ist der Grund, auf den allein die Setzung der Bedingungen gegründet werden kann, und das Prinzipium der Wertsetzung.

2) Die neue Wertsetzung und ihr Prinzip im Unterschied zur platonisch-christlichen

Die Wertsetzung soll eine »neue« sein, nicht die alte, bisherige Auslegung des Seienden und des Lebens. Nach der bisherigen Auslegung ist das Seiende, Wirkliche, in dem der Mensch, selbst ein Seiender, hier und jetzt steht, ein Durchgang zum einen

eigentlichen und jenseitigen Wirklichen. Das Seiende steht metaphysisch unter einer Verneinung, als das, was eigentlich nicht sein soll und auch nicht das ist, was in Wahrheit das Wirkliche ist. Die Griechen – Platon vor allem – besitzen für das Seiende, das uns unmittelbar umgibt und vorliegt und sinnlich zugänglich ist, den Namen μή ὄν. Darin liegt: es ist nicht schlechthin nichts, keineswegs überhaupt nicht seiend (οὐκ ὄν), sondern ὄν, aber μή; das Sinnliche ist das *Un-seiende* im Unterschied zum Übersinnlichen als dem wahrhaft Seienden. Die platonisch-griechische Auslegung ist von der theologischen begrifflichen Ausgestaltung des christlichen Glaubens übernommen worden; deshalb bezeichnet Nietzsche das Christentum kurz als »Platonismus fürs Volk«.

Gegenüber dieser bisherigen platonisch-christlichen Wertsetzung gilt es eine neue, und das heißt die umgekehrte: das hier und jetzt wirkliche Leben und seine Möglichkeiten ist das eigentlich Seiende; das Jenseitige ist das Unseiende, ja überhaupt Nicht-Seiende. Aber die neue Wertsetzung kehrt nicht lediglich die bisherige um; sie muß sagen, was das nunmehr wahrhaft Seiende im Ganzen seinem Wesen nach ist und inwiefern es so ist, daß sich ihm gegenüber das vordem geglaubte Jenseitige als das Nichtseiende herausstellt. Die neue Wertsetzung muß sagen, was ihr Prinzip ist, worin das Wesen des Seienden im Ganzen besteht. Das aber ist der Wille zur Macht.

Was heißt Wille zur Macht? Wir suchen die Antwort nicht auf dem Wege einer Definition; wir folgen Nietzsche auf einem seiner Gedankengänge durch das Seiende und verfolgen, wie er das verschiedenartige Seiende: Natur, Geschichte, Kunst, Religion, Wissenschaft, Erkenntnis, im Wesenscharakter seines Seins, d. h. als eine Gestalt des Willens zur Macht nachweist. Und wir wählen den besonderen Gedankengang, auf dem die Erkenntnis, das Wissen und die Wissenschaft als eine Gestalt des Willens zur Macht sichtbar werden. So sehen wir im Lichte des Wesens von Erkenntnis und Wissenschaft, was Wille zur Macht selbst ist.

§ 4. *Die Erkenntnis in Nietzsches Grundgedanken
über das Wesen der Wahrheit*

a) Die metaphysische Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und das Unwesen der Erkenntnistheorien im 19. Jahrhundert

Was ist das: Erkenntnis? Wonach fragen wir eigentlich, wenn wir die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis fragen? Zur Stellung des abendländischen Menschen inmitten des Seienden, zur Bestimmung, Begründung, Ausfaltung dieser Stellung zum Seienden, d. h. zur Wesensbestimmung des Seienden im Ganzen, und das bedeutet zur abendländischen Metaphysik, gehört dieses Einzigartige: daß der abendländische Mensch von früh an die Frage fragen mußte: τί ἐστιν ἐπιστήμη; was ist das – Erkenntnis?

Erst sehr spät, im Verlauf des 19. Jahrhunderts, wurde aus dieser metaphysischen Frage ein Gegenstand für wissenschaftliche Beschäftigung, will sagen: ein Gegenstand für psychologische und biologische Untersuchungen. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis wurde zu einer Sache der »Theorienbildung«, zum Tummelplatz der »Erkenntnistheorie«. Rückläufig vergleichend und angeregt durch die historisch-philologische Erforschung der Vergangenheit fand man sogar, daß Aristoteles und Platon, ja schon Heraklit und Parmenides und später dann Descartes, Kant und Schelling »auch« solche »Erkenntnistheorie« »getrieben« haben, wobei allerdings die »Erkenntnistheorie« des alten Parmenides noch recht »unvollkommen« sein mußte, da er ja die Methoden und Apparate des 19. und 20. Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung hatte. Daß die alten und größten Denker, Heraklit und Parmenides, sich auf das Wesen der Erkenntnis besonnen haben, trifft zu; eine »Tatsache« ist freilich auch, daß wir bis heute kaum recht ahnen und ermessen, was diese Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis zu bedeuten hat: das »Denken« als der Leit-faden des Entwurfs des Seienden im Ganzen auf das Sein, die sich selbst verborgene

Unruhe über das verhüllte Wesen *dieses* »Leitfadens« und des »Leitfadenwesens« als solchen.

Daß aber diese Denker und entsprechend die neuzeitlichen Denker »Erkenntnistheorie getrieben« haben sollten nach Art der Philosophiegelehrten des 19. Jahrhunderts, ist eine kindische Meinung, und dies auch dann, wenn man zugibt, daß etwa Kant dieses »erkenntnistheoretische« Geschäft weit besser besorgt habe als spätere Neukantianer, die ihn »verbesserten«.

Die Erwähnung des Unwesens der gelehrten »Erkenntnistheorie« könnte hier durchaus unterbleiben, wenn nicht auch Nietzsche in dieser stickigen Luft zum Teil widerwillig, zum Teil neugierig sich bewegt hätte und von ihr abhängig geworden wäre. Da auch die größten und d. h. zugleich die einsamsten Denker nicht in einem überirdischen Raum an einem überweltlichen Ort hausen, werden sie immer vom Zeitgenössischen und Herkömmlichen umgeben und berührt, »beeinflusst«, wie man sagt. Die entscheidende Frage ist nur, ob man ihr eigentliches Denken aus den Einflüssen der Umgebung und – was im Gegenpiel dasselbe ist – von den Ausflüssen ihrer zuständigen »Lebens«-anlage erklärt, ja auch nur vorwiegend beleuchtet, oder ob man ihren einzigen Gedanken aus wesentlich anderen Ursprüngen begreift, nämlich aus dem, was dieses Denken gerade erst eröffnet und gründet.

Wenn wir Nietzsches Gedanken über das Wesen der Erkenntnis nachgehen, achten wir nicht auf das vielfach »Fatale«, was an ihm zeitgenössisch, d. h. »erkenntnistheoretisch« ist, sondern allein auf Jenes, worin sich die Grundstellung der neuzeitlichen Metaphysik entfaltet und vollendet. Dieses »Metaphysische« aber rückt aus sich selbst, aus seinem eigenen Wesensgewicht, in einen verborgenen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Anfang des abendländischen Denkens bei den Griechen. Wir denken diesen Zusammenhang der Vollendung der abendländischen Metaphysik mit ihrem Anfang nicht historisch als Kette der Abhängigkeiten und Beziehungen zwischen philosophischen Ansichten und Meinungen und »Problemen«; wir wissen diesen

Zusammenhang als Jenes, was jetzt und künftig noch geschieht und *ist*.

Deshalb müssen wir uns sogleich darüber ins klare setzen, wonach im Grunde gefragt ist, wenn die Frage nach dem *Wesen* der Erkenntnis gestellt wird.

b) Erkenntnis als Erfassung und Besitz des Wahren.

Die Verehrung der Wahrheit als die Folge einer Illusion

(WzM n. 602)

Die Erkenntnis gilt in der Geschichte des Abendlandes als jenes Verhalten und jene Haltung des Vorstellens, durch die das Wahre erfaßt und als Besitz verwahrt wird. Eine Erkenntnis, die nicht wahr ist, ist nicht nur eine »unwahre Erkenntnis« sondern überhaupt keine; in der Redewendung »wahre Erkenntnis« sagen wir bereits zweimal dasselbe. Das Wahre und sein Besitz – oder, wie man kurz sagt, die Wahrheit im Sinne des Wahrseins – macht das Wesen der Erkenntnis aus. In der Frage, was Erkenntnis sei, ist im Grunde nach der Wahrheit und ihrem Wesen gefragt. Und die *Wahrheit*? Wenn dies und jenes für das genommen und gehalten wird, was es *ist*, dann nennen wir dieses Dafürhalten ein Für-wahr-halten. Das Wahre meint hier Jenes, was *ist*. Das Wahre erfassen, besagt, das Seiende im Vorstellen und Aussagen so nehmen und wieder- und weitergeben und behalten, wie es *ist*. Das Wahre und die Wahrheit stehen im innigsten Bezug zum Seienden. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis als Frage nach dem Wahren und der Wahrheit ist eine Frage nach dem Seienden. Die Frage nach dem Seienden, was es als ein solches selbst sei, fragt über das Seiende hinaus, aber zugleich auf das Seiende zurück. Die Frage nach der Erkenntnis ist eine metaphysische Frage. Und wenn Nietzsches Gedanke des Willens zur Macht der Grundgedanke seiner und der letzte Gedanke der abendländischen Metaphysik ist, dann wird das Wesen der Erkenntnis, d. h. das Wesen der Wahrheit, aus dem Willen zur Macht bestimmt werden.

Die Wahrheit enthält und gibt das, was *ist* – das Seiende –, inmitten dessen der Mensch selbst ein Seiender ist, so zwar, daß er sich zum Seienden verhält. In allem Verhalten hält sich deshalb der Mensch in irgendeiner Weise an das Wahre. Die Wahrheit ist Jenes, wonach der Mensch strebt, wovon er fordert, daß es in allem Tun und Lassen, Wünschen und Schenken, Erfahren und Gestalten, Leiden und Überwinden herrsche. Man spricht von einem »Willen zur Wahrheit«.

Weil der Mensch als ein Seiender zum Seienden im Ganzen sich verhält und dabei je einen Bereich des Seienden und darin jeweils dieses und jenes besondere Seiende betreibt und besorgt, wird die Wahrheit ausgesprochen und unausgesprochen gefordert, geschätzt und verehrt. Daher könnte man das metaphysische Wesen des Menschen in den Satz fassen: *Der Mensch ist der Verehrer und demzufolge aber auch der Verleugner der Wahrheit.* Nietzsches Auffassung der Wahrheit wird deshalb wie durch die plötzliche Leuchte eines Blitzes ins Helle gestellt mit einem Wort, das er über die Verehrung der Wahrheit sagt. In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1884, in dem die Gestaltung des Gedankens vom Willen zur Macht bewußt beginnt, vermerkt Nietzsche, »daß die Verehrung der Wahrheit schon die Folge einer *Illusion* ist« (WzM n. 602).

Was wird damit gesagt? Nichts Geringeres als: die Wahrheit selbst ist eine »Illusion« – eine Vorspiegelung; denn nur, wenn es so steht, kann die *Verehrung* der Wahrheit die *Folge* einer »Illusion« sein. Wenn aber in unserem »Leben« ein Wille zur Wahrheit lebendig ist, Leben aber *Lebenssteigerung*, je und je höhere »Verwirklichung« des Lebens und somit Verlebendigung des Wirklichen bedeutet, dann wird die Wahrheit, wenn sie nur »Illusion«, »Einbildung«, also Unwirkliches ist, zu einer *Entwirklichung*, zur Hemmung, ja zur Vernichtung des Lebens. Wahrheit ist dann keine Bedingung des Lebens, kein Wert, sondern ein Unwert.

c) Die Wahrheit als Wert, die Kunst als der höhere Wert

Wie aber, wenn alle Schranken zwischen Wahrheit und Unwahrheit fallen und alles gleichviel gilt, d. h. gleich nichtig ist? Dann wird der Nihilismus zur Wirklichkeit. Will Nietzsche den Nihilismus, oder will er ihn gerade als solchen erkennen und überwinden? Er will die Überwindung. Sollte demnach der Wille zur Wahrheit doch zum Leben gehören, dann kann die Wahrheit, sofern ihr Wesen Illusion bleibt, allerdings *nicht* der oberste Wert sein. Es muß einen Wert geben, eine Bedingung der perspektivischen Lebenssteigerung, der mehr wert ist als die Wahrheit. In der Tat sagt Nietzsche, »daß die Kunst *mehr wert* ist, als die Wahrheit« (WzM n. 853 IV, 1887/88).

Die Kunst erst verbürgt und sichert das Leben perspektivisch in seiner Lebendigkeit, d. h. in den Möglichkeiten seiner Steigerung, und zwar gegen die Macht der Wahrheit. Deshalb Nietzsches Wort: »Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn*« (WzM n. 822; 1888). Die Kunst ist ein höherer »Wert«, d. h. eine ursprünglichere perspektivische Bedingung des »Lebens« als die Wahrheit. Die Kunst wird hier *metaphysisch* begriffen als eine *Bedingung* des Seienden, nicht nur ästhetisch als Vergnügen, nicht nur biologisch-anthropologisch als Ausdruck eines Lebens und Menschentums, nicht nur politisch als Bezeugung einer Machtstellung. Alle diese in der metaphysischen Geschichte des Abendlandes aufgekommenen Deutungen der Kunst sind bereits und nur Wesensfolgen der metaphysischen Bestimmung, die Nietzsche ausspricht und die im metaphysischen Denken von Anfang an schon vorgezeichnet ist (vgl. die »Poetik« des Aristoteles). Kunst steht im metaphysischen Gegensatz zur Wahrheit als der Illusion.

Wie aber: stellt nicht gerade die Kunst das Unwirkliche dar, ist nicht gerade sie im eigentlichen Sinne »Illusion«, ein schöner Schein, aber doch immer ein Schein? Gilt nicht in geläufigen Kunsttheorien das »Illusionistische« als das Wesen aller Kunst? Wie soll denn die Kunst gegen die zerstörende Macht der Wahr-

heit als einer Illusion angehen und aufkommen, wenn sie desselben Wesens ist? Oder sind Kunst und Wahrheit nur verschiedene Arten der Illusion? Wird dann nicht alles zur »Illusion«, alles zum Schein, alles nichtig? Wir dürfen der Frage nicht ausweichen. Wir sollen gleich zu Beginn überschauen, wie weit Nietzsches Kennzeichnung der Wahrheit als einer Illusion trägt. Denn es ist der erste Schritt zum Denken, den echten denkerischen Zumutungen standzuhalten.

d) Argumente des Scharfsinns gegen Nietzsches Wort
von der Wahrheit als Illusion

Die Wahrheit: eine Illusion – das ist ein furchtbares Wort; aber kein bloßes Wort und keine Redensart eines vermeintlich überspannten Schriftstellers, sondern vielleicht schon Geschichte, wirklichste Geschichte, nicht erst seit gestern und nicht nur morgen. Die Wahrheit stets nur ein Schein? Und die Erkenntnis immer bloß das Festnehmen eines Scheins, das Sichretten in einen Anschein? Wie selten wagen wir es, in dieser Frage auszuhalten, d. h. sie durchzufragen und da Fuß zu fassen, wo das denkerische Denken beginnt. Daß dies so selten geschieht, hat seinen Grund nicht einmal in der gewöhnlichen Trägheit und Oberflächlichkeit des Menschen, sondern eher in der Geschäftigkeit und Überlegenheit des philosophischen Scharfsinns und dessen, was man dafür hält. Denn angesichts eines Satzes von der Art des erwähnten ist man sogleich mit einer vernichtenden Beweisführung zur Abwehr bereit: Die Wahrheit sei eine Illusion, sagt Herr Nietzsche. Dann ist doch, wenn Nietzsche »konsequent« sein will – und es geht nichts über die »Konsequenz« –, dann ist doch auch der Satz Nietzsches über die Wahrheit eine Illusion, und dann brauchen wir uns nicht länger mit ihm abzugeben.

Der ordinäre Scharfsinn, der sich mit dieser Art von Widerlegung aufspielt, erweckt den Anschein, als sei nun alles erledigt. Er vergißt allerdings bei seiner Widerlegung von Nietz-

sches Satz über die Wahrheit als Illusion das Eine, daß, wenn Nietzsches Satz wahr ist, nicht allein Nietzsches eigener Satz als ein wahrer zur Illusion wird, sondern daß dann ebenso notwendig auch der hier als Widerlegung Nietzsches vorgebrachte wahre Folgesatz eine »Illusion« sein muß. Der Verfechter des Scharfsinns wird nun aber, inzwischen *noch* klüger geworden, entgegen, daß dann auch unsere Kennzeichnung seiner Widerlegung als einer Illusion ihrerseits Illusion bleibe. Allerdings – und dieses wechselweise Widerlegen könnte ins Endlose fortgesetzt werden, um stets nur das zu bestätigen, wovon es nämlich beim ersten Schritt schon Gebrauch macht: daß die Wahrheit eine Illusion sei. Dieser Satz wird durch die Widerlegungskunststücke eines leeren Scharfsinns nicht nur nicht erschüttert, er wird dadurch nicht einmal berührt.

Der gewöhnliche Verstand sieht freilich in dieser Art der Widerlegung ein sehr wirksames Vorgehen. Man nennt es auch »den Gegner mit seiner eigenen Waffe schlagen«. Allein, man übersieht, daß man bei diesem Vorgehen dem Gegner die Waffe noch gar nicht entrissen hat und auch nicht entreißen *kann*, weil man darauf verzichtet, nach ihr zu greifen, d. h. erst einmal zu *begreifen*, was der Satz sagen will. Weil jedoch diese Kunststücke immer wieder und stets bei Grundsätzen und Grundgedanken der Denker ins Spiel gebracht werden, war die Zwischenbemerkung über das Widerlegen nötig. Wir entnehmen aus ihr ein Vierfaches, was zu wissen für den echten Vollzug jeder wesentlichen Besinnung wichtig bleibt.

1. Solche Widerlegungen haben die zweifelhafte Auszeichnung, im Leeren und Bodenlosen zu bleiben. Der Satz: »Die Wahrheit ist eine Illusion«, wird lediglich auf ihn selbst als eine »Wahrheit« unter anderen angewendet – ohne Besinnung auf das, was Illusion hier bedeuten möchte, ohne zu fragen, wie die »Illusion« überhaupt und aus welchem Grunde sie mit dem Wesen der Wahrheit zusammenhängen könnte.

2. Solche Widerlegungen geben sich den Anschein der schärfsten Konsequenz. Aber die Folgerichtigkeit hat sogleich ein

Ende, wenn sie auch für den Widerlegenden gelten soll. Man beansprucht hier unter Anrufung der Logik als der höchsten Instanz des Denkens, daß diese Logik nur für den Gegner gelten solle. Solche Widerlegungen sind die verfänglichste Form, das Denken aus der echten, fragenden Besinnung herauszuhalten.

3. Ein Wesenssatz wie derjenige Nietzsches über die Wahrheit läßt sich überdies nicht durch Sätze widerlegen, die schon als Sätze, sofern sie Wahres aussagen sollen, ihm unterstellt bleiben, so wenig wie ein Haus sich dagegen auflehnen kann, daß es, damit es fest stehe, überhaupt dergleichen wie Grundmauern haben müsse.

4. Sätze von der Art des Nietzscheschen lassen sich überhaupt nicht widerlegen; denn eine Widerlegung im Sinne einer Nachweisung der Unrichtigkeit hat hier keinen Sinn. Jeder wesentliche Satz weist auf einen Grund zurück, der sich nicht beseitigen läßt, der vielmehr nur fordert, gründlicher ergründet zu werden. Der gesunde Menschenverstand in Ehren – aber es gibt Bereiche, und es sind die wesentlichen, zu denen er nicht hinreicht; es gibt solches, was eine *strengere* Denkungsart fordert. Und gerade wenn die Wahrheit in allem Denken herrschen soll, kann sie vermutlich in ihrem *Wesen* nicht durch das gewöhnliche Denken und dessen Spielregeln begriffen werden.

e) Die Wesensbestimmung der Wahrheit als Illusion
(»Ein-bildung«) und der abendländische Bildbegriff.

Von Heraklit zu Nietzsche

Gewiß, der Satz Nietzsches, die Verehrung der Wahrheit sei schon die Folge einer Illusion, und der diesem Satz zugrundeliegende Satz, die Wahrheit sei eine – ja, sagen wir sogar: sei *die* Illusion, klingen willkürlich und befremdlich. Diese Sätze sollen nicht nur so klingen, sie müssen befremdlich und furchtbar *sein*, weil sie als denkerische Sätze von dem sagen, was verborgen, dem Öffentlichen stets entzogen, geschieht. Deshalb wird es

nötig, diesem ersten Hinweis auf Nietzsches Grundgedanken über das Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit erst noch das rechte Schwergewicht zu verleihen. Dies geschieht durch den Nachweis, daß Nietzsches Bestimmung des Wesens der Wahrheit keine überspannte und grundlose Behauptung eines Menschen ist, der um jeden Preis auf Originalität erpicht bleibt, sondern daß die Wesensbestimmung der Wahrheit als »Illusion« wesentlich mit der metaphysischen Auslegung des Seienden zusammenhängt und deshalb so alt und anfänglich ist wie die Metaphysik selbst.

Bei einem der großen Anfänger des abendländischen Denkens, bei *Heraklit*, findet sich ein Spruch (Frgm. 28), der in seinem ersten Teil, den wir allein beachten, also lautet: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει. In unserer Sprache, so philosophisch sie auch sein mag, ist dieser Spruch und seine klare Härte und das verhüllte und doch angekündigte Widerspiel des Gedankens nicht entsprechend wiederzugeben. Daher sei zunächst eine umschreibend-erläuternde Übersetzung versucht: »Jeweils Sichzeigendes, je nur Einem Erscheinendes ist es, was auch der Berühmteste (der am meisten in das Ansehen und den Ruhm Hinausgestellte) erkennt; und sein Erkennen ist: das Bewachen dieses je nur Erscheinenden – das Sichfesthalten an diesem als dem Festen und Haltgebenden.« Knapper und dem griechischen Wortlaut gemäßer: »Ansichten haben ist nämlich (auch nur) des Angesehensten Erkennen, das Überwachen (Festhalten einer Ansicht).«

Wir müssen uns allerdings hüten, diesen Spruch in neuzeitlichem erkenntnistheoretischem Sinne zu mißdeuten und darin etwa die Kantische Unterscheidung von »Erscheinung« und »Ding an sich« finden zu wollen und schließlich dabei auch noch den Kantischen Begriff der »Erscheinung« in den »bloßen Schein« zu verfälschen. Das Gewicht des altgriechischen Spruches ruht vielmehr darin, daß das Sichzeigende, das einen Anblick Bietende und so der Anblick selbst für das Seiende gilt, weil »seiend« heißt: Aufgehen, φύειν. Das aufgehende Anwesen aber

ist anwesendes Walten, φύσις. Nur unter der Macht dieser anfänglichen Vorbestimmung des Seienden als φύσις kann auch die nachfolgende griechische Auslegung der Seiendheit des Seienden, nämlich die Platonische, begriffen werden. Denn wie anders soll die »Idee« das Seiendste am Seienden sein, wenn nicht im voraus schon entschieden ist, daß Seiendsein heißt: aufgehend-anwesendes Sichzeigen, das Aussehen (εἶδος) darbieten, das Gesicht (ἰδέα), das eine »Sache« hat, ausmachen.

Δοκέοντα, das jeweils Sichzeigende, ist für Heraklit nicht gleichbedeutend mit der neuzeitlich verstandenen bloß subjektiven Meinung, die ein Menschensubjekt bei sich herumträgt, und zwar aus dem zweifachen Grunde nicht: 1. weil δοκεῖν heißt: sich zeigen, erscheinen – vom Seienden selbst her gesprochen; 2. weil die frühen Denker und die Griechen überhaupt nichts wissen vom Menschen als einem Ich-Subjekt. Gerade der Angesehenste – und das will sagen: der des Ruhmes Würdigste – ist ein solcher, weil er die Kraft hat, von sich abzusehen und einzig nur das zu ersehen, was »ist«.

Aber auch dieses und gerade dieses ist das Sichzeigende, der Anblick und das Bild, das sich bietet. Das Bildhafte besteht nicht im Zurechtgemachten, etwa gar im nachgebildeten Abbild. (Hier ist der seinsgeschichtliche Grund dafür, daß später, sobald das »Subjekt« zur Macht kommt, die Welt zum »Bilde« wird; aber gerade deshalb haben die Griechen noch kein »Welt-bild«; vgl. Vortrag 1938¹). Der griechische Sinn von »Bild« – wenn wir dieses Wort hier überhaupt gebrauchen dürfen – ist das *zum-Vorschein-Kommen*, φαντασία, und dieses wiederum verstanden als: in die Anwesenung treten. Mit den Abwandlungen des griechischen Seinsbegriffes im Verlaufe der Geschichte der Metaphysik verwandelt sich jeweils der abendländische *Bild-*

¹ Die Zeit des Weltbildes. Vortrag, gehalten am 9. Juni 1938 vor der Kunstwissenschaftlichen, der Naturforschenden und der Medizinischen Gesellschaft zu Freiburg i. Br. unter dem Titel »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik.« Veröffentlicht in »Holzwege«, S. 69-104. Frankfurt a. M.: Klostermann 1950. (Vgl. GA Bd. 5, S. 75-113).

begriff. »Bild« ist in der Antike, im Mittelalter, in der Neuzeit nicht nur dem Inhalt und der Formsprache, sondern auch dem Wesen nach verschieden.

»Bild«: 1. Hervortreten in die Anwesenung

2. Verweisende Entsprechung innerhalb der Schöpfungsordnung

3. Vorstellender Gegenstand

Für Heraklit heißt Erkennen: das Festnehmen dessen, was sich zeigt, das Bewachen des Anblicks als der »Ansicht«, die etwas bietet, des »Bildes« im bezeichneten Sinne der $\varphi\alpha\nu\rho\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$. Im Erkennen wird das Wahre festgehalten; das Sichzeigende, das Bild, wird in den Besitz auf- und eingenommen; das Wahre ist das ein-gebildete Bild. Wahrheit ist Ein-bildung – das Wort aber jetzt griechisch gedacht, nicht »psychologisch«, nicht erkenntnistheoretisch-neuzeitlich.

Wenn Nietzsche sagt: Wahrheit ist »Illusion«, dann bedeutet sein Spruch dasselbe, was Heraklit sagt, und doch nicht dasselbe. Dasselbe, insofern *noch* Nietzsches Spruch, wie sich uns zeigen wird, die anfängliche Auslegung des Seienden im Ganzen als $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ voraussetzt; nicht dasselbe, sofern sich die anfängliche griechische Auslegung des Seienden inzwischen und zumal durch das neuzeitliche Denken wesentlich abgewandelt hat, in dieser Abwandlung aber sich gleichwohl durchhält. Wir dürfen weder Heraklit mit Hilfe von Nietzsches Grundgedanken auslegen, noch Nietzsches Metaphysik einfach aus Heraklit und als »heraklitisch« erklären; vielmehr offenbart sich erst ihre verborgene geschichtliche Zusammengehörigkeit, wenn wir die Kluft sehen oder besser durchsteigen, die als Geschichte des abendländischen Denkens zwischen beiden liegt. Erst dann ermessen wir, in welchem Sinne diese beiden Denker, der eine im Anfang, der andere als das Ende der abendländischen Metaphysik »dasselbe« denken mußten.

Daher hat es nur historisches Interesse zu wissen, daß Nietzsche zeit seines Denkens und von früh an, als er noch äußerlich die Geschäfte eines Professors der klassischen Philologie in Basel

besorgte, Heraklit gekannt und über alles geschätzt hat. Historisch-philologisch könnte man sogar vielleicht beweisen, Nietzsches Auffassung der Wahrheit als »Illusion« »stamme« von Heraklit – deutlicher gesprochen: er habe sie beim Lesen dem Heraklit abgeschrieben. Wir überlassen die schmunzelnde Befriedigung über die Entdeckung solcher Abschreibe-Zusammenhänge den Philosophiehistorikern. Gesetzt selbst, Nietzsche habe seine Bestimmung der Wahrheit als »Illusion« jenem Spruch Heraklits entnommen, dann bleibt immer noch die Frage, warum Nietzsche gerade auf Heraklit verfiel, dessen »Philosophie« damals doch keineswegs in dieser betonten Weise geschätzt war, wie das seit Nietzsche wenigstens äußerlich Mode geworden ist.

Man könnte auch diese Frage noch beantworten durch den Hinweis darauf, Nietzsche habe schon als Gymnasiast den Dichter Hölderlin besonders verehrt, in dessen »Hyperion« Heraklitische Gedanken gerühmt werden. Doch dieselbe Gegenfrage kommt wieder: warum denn Nietzsche gerade Hölderlin so schätzte zu einer Zeit, als dieser Dichter mehr nur dem Namen nach und als ein verunglückter Romantiker bekannt war. Mit dieser historischen Detektiv-Wissenschaft im Aufspüren von Abhängigkeiten kommen wir nicht von der Stelle, d. h. niemals in das Wesentliche, sondern verstricken uns nur in äußerliche Anklänge und Beziehungen. Das Oberflächliche dieses Verfahrens mußte jedoch eigens erwähnt werden, weil man Nietzsches Denken oft als heraklitisch bezeichnet und damit vorgibt, mit der Anführung dieses Namens etwas gedacht zu haben. Doch weder ist Nietzsche der Heraklit des ausgehenden 19. Jahrhunderts, noch Heraklit ein Nietzsche im Zeitalter der vorplatonischen Philosophie.

Was dagegen ist, was in der abendländischen Geschichte – in der bisherigen, in unserer, in der nächsten – noch geschieht, ist die Macht des Wesens der Wahrheit in dem Sinne, daß in ihr das Seiende als solches sich zeigt und demzufolge als dieses Sich-Vorstellende im Vorstellen erfaßt wird, welches Vorstellen man

allgemein als Denken begreift. Was ist und was geschieht, besteht in dem Befremdlichen, daß im Beginn der Vollendung der Neuzeit die Wahrheit als »Illusion« bestimmt wird, in welcher Bestimmung sich die anfänglichen denkerischen Grundentscheidungen verwandelt, aber nicht weniger entschieden in die Herrschaft setzen.

Wiederholung

1) Metaphysischer Wettkampf zwischen Wahrheit (Erkenntnis) und Kunst um die Herrschaft über das Seiende.

Die Doppelsinnigkeit der griechischen τέχνη

Erkenntnis besagt: vorstellendes, denkendes Erfassen und Behalten des Wahren. Was Erkenntnis sei, erfahren wir nur, wenn wir wissen, worin das Wesen der Wahrheit besteht. Was denkt Nietzsche über das Wesen der Wahrheit? Wir geben vorgreifend eine Antwort durch die Einführung eines Satzes, der sagt, »daß die Verehrung der Wahrheit schon die *Folge* einer *Illusion* ist« (WzM n. 602). Die Verehrung der Wahrheit kann jedoch nur dann die Folge einer Illusion sein, wenn bereits dasjenige, dem sie als Verehrung folgt – wenn das, was sie verehrt, nämlich die Wahrheit – seinerseits im Wesen eine Illusion ist. Die Wahrheit hat nach Nietzsche den Wesenscharakter einer Illusion.

Das Befremdliche, worauf wir gestoßen sind, ist dies: in Nietzsches Denken, das die Vollendung der abendländischen Metaphysik übernimmt, wird die Wahrheit als »Illusion« begriffen. Die Befremdlichkeit dieses Spruches über das Wesen der Wahrheit steigert sich noch, wenn wir erfahren, daß nun aber die Wahrheit gleichwohl nicht als etwas »Illusionäres« und Nichtiges beiseite geschoben wird; sie wird eigens als ein »Wert«, als eine Bedingung der Lebenssteigerung gesetzt, allerdings als ein Wert, der weniger wert ist als die Kunst. Wahrheit (Erkenntnis) und Kunst treten für Nietzsches Denken und durch

Nietzsches Denken in einen *metaphysischen Wettkampf um die Herrschaft über das Seiende und seine maßgebende Auslegung*. Daß dieser Wettkampf solchergestalt gerade in der Vollendung der abendländischen Metaphysik ausbricht, ist selbst ein wesentliches Zeichen des Beginns der Vollendung der abendländischen Metaphysik; denn dieser Wettkampf zwischen Wahrheit und Kunst hat seinen Grund im Wesen der Metaphysik, will sagen: in der Art, wie das Seiende als solches im Anfang des abendländischen Denkens bestimmt, und damit in der Weise, wie das Grundverhältnis des Menschen zum Seienden ausgelegt wurde: nämlich *als Erkenntnis und Kunst zumal*. Dabei blieb freilich die Wesensdeutung beider in bestimmten Grenzen liegen, derart, daß die Wesensbestimmung der Erkenntnis einen höheren Rang erreichte als diejenige der Kunst. Es ist eine bekannte, aber in ihrem Wesen noch nicht begriffene Tatsache, daß die Griechen für Erkenntnis und Kunst denselben Namen gebrauchten: τέχνη. Es ist eine noch dunklere Tatsache, daß die neuzeitliche Technik als eine Grundform des Bezugs zum Seienden als solchen nicht nur der Wortbezeichnung nach mit jener Doppelsinnigkeit der griechischen τέχνη zusammenhängt.

2) Der Spruch Heraklits (Frgm. 28) und Nietzsches Satz
von der Wahrheit als Illusion.

Das Trennende und das Gemeinsame

Der in Nietzsches Metaphysik ausbrechende Kampf zwischen Erkenntnis und Kunst um den Vorrang in der Bestimmung des Seienden als solchen hat nichts mit Richard Wagner, aber alles mit dem Anfang der abendländischen Metaphysik bei den Griechen zu tun. Deshalb ist es auch in der Ordnung, daß wir Nietzsches Spruch über die Wahrheit als Illusion in einer entsprechend anfänglichen Gestalt bei Heraklit finden: δοκίοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει: ein jeweils Sichzeigendes (eine »Ansicht«) ist es, was auch der am meisten in das Ansehen Hinausgestellte erkennt. Sein Erkennen ist nichts anderes als das

Bewachen dieser Ansicht, das Festhalten dieser, das Sichhalten an sie.

Freilich müssen wir uns hüten, den Spruch Heraklits und Nietzsches Aussage über das Wesen der Wahrheit einfach einander gleichzusetzen und den einen durch den anderen zu erklären. *Zwischen* beiden liegt die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik und der Abwandlung ihrer Grundstellungen. Aber *vor* beiden Sprüchen liegt doch das Eine und Selbe: 1. daß das Seiende begriffen wird als das in die Anwesenung und Erscheinung Hervortretende und so fest Stehende; 2. daß der Grundbezug zum Seienden sich bestimmt als das Vor-sich-haben und Vernehmen und Bewahren des Anwesenden.

Der Hinweis auf Heraklit sollte andeuten, daß Nietzsches Kennzeichnung des Wesens der Wahrheit auf einer metaphysischen Grundentscheidung ruht, die das zugleich trägt und fügt, was in der abendländischen Geschichte eigentlich, d. h. auf das Walten des Seins hin gesehen, geschieht.

ZWEITES KAPITEL

Nietzsches Festhalten an der überlieferten abendländischen Metaphysik. Die Erschütterung des Wesens der Wahrheit

§ 5. *Das Wesen der Wahrheit (Richtigkeit) als »Wertschätzung«*

- a) Wahrheit als »Illusion« und Wahrheit als eine
»Art von Irrtum«.

Die Wertschätzung als Wesen der Wahrheit (WzM n. 507)

Unser Vorhaben bleibt, Nietzsches einzigen Gedanken vom Willen zur Macht zu denken, und das zunächst auf dem Wege der Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis. Wenn Erkenntnis nach Nietzsche Wille zur Macht ist, dann muß bei einer hinreichend klaren Einsicht in das Wesen der Erkenntnis auch das Wesen des Willens zur Macht aufleuchten. Erkenntnis aber gilt als Erfassen des Wahren. Die Wahrheit ist das Wesentliche an der Erkenntnis. Demnach muß das Wesen der Wahrheit auch unverhüllt das Wesen des Willens zur Macht zeigen. Der Spruch Nietzsches über die Wahrheit lautet kurz: Wahrheit ist eine Illusion. Um diese Wesensbestimmung der Wahrheit noch zu verschärfen und zu erweitern, sei vorgreifend ein zweiter Satz Nietzsches angeführt: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte . . .*«. (WzM n. 493; 1885; der erstgenannte Spruch stammt aus dem Jahr 1884)

Wahrheit: »Illusion«, Wahrheit: »eine Art von Irrtum«?
Wieder stehen wir auf dem Sprung zu schließen: also ist alles Irrtum, also lohnt es sich nicht, nach der Wahrheit zu fragen. Nein, würde Nietzsche entgegen: gerade weil Wahrheit Illusion und Irrtum ist, deshalb gibt es »Wahrheit«, deshalb ist

Wahrheit ein Wert. Merkwürdige Logik! Gewiß, aber versuchen wir doch zuerst zu begreifen, bevor wir unseren allzu geradlinigen Verstand kurzerhand als Richter einsetzen, um diese Lehre von der Wahrheit zu verurteilen, noch ehe sie an das innere Ohr gelangt ist.

Wir müssen also deutlicher und ausgreifender bei Nietzsche nachfragen, was Wahrheit sei und Erkenntnis, was Wissen sei und Wissenschaft. Wir beginnen dazu jetzt einen Gang durch Nietzsches Gedankengänge, die im I. Abschnitt des III. Buches zusammengestellt sind, in einer Ordnung freilich, die allzu deutlich an das Schema der Erkenntnistheorien des ausgehenden 19. Jahrhunderts erinnert, dem sich, wie schon angedeutet, auch Nietzsche nicht ganz entziehen konnte. Das von den Herausgebern nach Titel und Anlage erfundene erste kurze Kapitel »a) Methode der Forschung« enthält zwar, unter den Nummern 466 bis 469, Stücke aus der letzten und wesentlichen Zeit Nietzsches, 1887/88; aber sie sind, so wie sie hier stehen, nach ihrem Gehalt und ihrer metaphysischen Tragweite völlig unverständlich. Nietzsche hätte gewiß seine eigene Darstellung nicht in dieser Weise eingeleitet.

Wir wählen zum Ausgang unseres Vorgehens n. 507 (Frühjahr bis Herbst 1887): »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹. In den *Wertschätzungen* drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus. Alle unsre *Erkenntnisorgane und Sinne* sind nur entwickelt in Hinsicht auf *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen*. Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Wertschätzung* der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *nicht* deren ›*Wahrheit*‹.

Daß eine Menge *Glauben* da sein muß; daß *geurteilt* werden darf; daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werte *fehlt*: – das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig, – *nicht*, daß etwas wahr *ist*.

›Die wahre und die scheinbare Welt‹ – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf *Wertverhältnisse*. Wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen projiziert als *Prädikate des Seins* überhaupt. Daß wir in unserm Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die ›wahre‹ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine *seiende* ist.«

Wir wollen nun keinesfalls behaupten, Nietzsche hätte, wenn er zu einer geschlossenen Darstellung gelangt wäre, mit diesem Stück begonnen. Wir lassen überhaupt fortan die verhängliche Frage nach dem mutmaßlichen Aufbau des »Werkes«, das kein »Werk« sein konnte, beiseite. Wir sehen auch davon ab, daß sich aus anderen, gleichzeitigen und früher geschriebenen Stücken gleichlautende Stellen und Gedanken anführen und anhäufen lassen; denn all dies sagt nichts und hilft nicht von der Stelle, solange wir nicht an *einem* Stück den Versuch machen, sogleich im Ganzen die Wesenszugehörigkeit der Wahrheit zum Willen zur Macht zu bedenken und dessen Bedeutung für die metaphysische Grundstellung Nietzsches, d. h. deren Verhältnis zur abendländischen Metaphysik zu durchschauen. Dem Versuch, gleichsam in die Mitte von Nietzsches Auslegung der Erkenntnis als Wille zur Macht zu springen, kommt das gewählte Stück n. 507 entgegen.

Es beginnt mit einer knappen Bestimmung des Wesens der Wahrheit und endet mit der Beantwortung der Frage, warum die »Welt« (das Seiende im Ganzen) eine »seiende« sei und nicht eine »werdende« – welche Frage, wengleich in anderer Gestalt, am Anfang des abendländischen Denkens steht. Wir versuchen das ganze Stück Satz für Satz in seinem inneren Gefüge zu durchdenken mit der Absicht, in das Ganze von Nietzsches Auffassung der Wahrheit und der Erkenntnis einen Blick zu tun.

Das Stück beginnt: »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹.« Jedes Wort, jede Unterstreichung, jede Schreibart und die ganze Wortfügung sind hier wichtig. Die einleitende Bemerkung macht Bände von Erkenntnistheorien überflüssig, gesetzt nur, daß wir die Ruhe und

Ausdauer und Gründlichkeit der Besinnung aufbringen, die ein solches Wort fordert, um ein begriffenes zu werden.

b) Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens.

Ὁμοίωσις und adaequatio

Es handelt sich um die Wesensbestimmung der Wahrheit. Nietzsche schreibt dabei das Wort Wahrheit in Anführungsstrichen. Das will in Kürze sagen: die Wahrheit, wie man sie gemeinhin versteht und wie man sie seit langem, will heißen: in der Geschichte des abendländischen Denkens, versteht und wie sie auch Nietzsche selbst im voraus verstehen muß, ohne sich dieser Notwendigkeit und ihrer Tragweite oder gar ihres Grundes bewußt zu sein. Die Wesensbestimmung der Wahrheit, die seit Platon und Aristoteles nicht allein das gesamte abendländische Denken, sondern überhaupt die Geschichte des abendländischen Menschen bis in das alltägliche Tun und das gewöhnliche Meinen und Vorstellen hinein durchherrscht, lautet kurz: Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens, wobei Vorstellen heißt: das wahrnehmende und meinende, erinnernde und planende, hoffende und verwerfende Vor-sich-haben und Vor-sich-bringen des Seienden. Das Vorstellen richtet sich nach dem Seienden, gleicht sich ihm an und gibt es wieder. Wahrheit besagt: die Angleichung des Vorstellens an das, *was* das Seiende ist und *wie* es ist.

Wenn wir auch bei den Denkern des Abendlandes dem ersten Anschein nach sehr verschiedene und sogar sich entgegenlaufende Begriffsumgrenzungen des Wesens der Wahrheit antreffen, sie gründen doch alle in der einen und einzigen Bestimmung: Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens. Da jedoch in der neueren Zeit oft Richtigkeit und Wahrheit unterschieden werden, bedarf es hier der ausdrücklichen Hinweisung und Einschärfung, daß im Wortgebrauch dieser Vorlesung Richtigkeit im wörtlichen Sinne der Gerichtetheit auf . . . , der Angemessenheit an das Seiende verstanden wird.

Zuweilen gibt man nämlich in der Logik dem Wort »Richtigkeit« die Bedeutung von Widerspruchslosigkeit oder auch von Folgerichtigkeit. Im erstgenannten Sinne ist der Satz: Diese Tafel ist rot, richtig, aber unwahr; richtig in dem Sinne, als es dieser Tafelfläche nicht widerspricht, rot zu sein; unwahr ist der Satz trotz seiner Richtigkeit, weil nicht dem Gegenstand angemessen. – Richtigkeit als Folgerichtigkeit besagt, daß ein Satz aus einem anderen den Regeln der Schlußfolgerung gemäß gefolgert ist; in diesem Sinne kann ein Satz richtig (richtig gefolgert) und doch unwahr sein: Alle Menschen sind Verbrecher. Goethe ist ein Mensch. Also ist Goethe ein Verbrecher. Der Satz ist richtig gefolgert, aber unwahr, weil der Obersatz unwahr ist – nicht angemessen dem, was ist. Man nennt die Richtigkeit im Sinne der Widerspruchslosigkeit und der Folgerichtigkeit auch die formale, nicht auf das Inhaltliche des Seienden bezogene »Wahrheit« im Unterschied zur materialen, inhaltlichen Wahrheit; der Schlußsatz ist formal wahr, aber material unwahr. – Selbst in diesem Begriff der Richtigkeit (Widerspruchslosigkeit, Folgerichtigkeit) klingt noch der Gedanke der Anmessung an, zwar nicht an das gemeinte Gegenständliche, sondern an die bei der Satzbildung und Schlußfolgerung befolgten Regeln.

Sagen *wir* aber, das Wesen der Wahrheit sei Richtigkeit, dann meinen wir das Wort in dem volleren Sinne der inhaltlichen Anmessung des Vorstellens an das begehende Seiende. Richtigkeit ist dann verstanden als Übersetzung von *adaequatio* und *ὁμοίωσις*. Auch für Nietzsche bleibt im voraus und nach der Überlieferung ausgemacht: Wahrheit ist Richtigkeit.

c) Richtigkeit des Vorstellens als Wertschätzung:
Glauben, Dafürhalten, Fürwahrhalten, Urteilen

Steht es aber so, dann rückt die vorangestellte überaus befremdliche Wesensbestimmung Nietzsches in ein eigentümliches Licht. Nietzsches Spruch: Wahrheit ist eine Illusion, Wahrheit ist eine

Art von Irrtum, hat zu seiner innersten und daher gar nicht erst ausgesprochenen Voraussetzung jene überlieferte und niemals angetastete Kennzeichnung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens. Nur daß sich für Nietzsche dieser Wahrheitsbegriff eigentümlich und unvermeidlich – also durchaus nicht willkürlich – abwandelt. Wie diese notwendige Abwandlung aussieht, sagt der erste Satz von n. 507.

Das Stück beginnt, grammatisch gesehen, nicht mit einem Satz, sondern mit einem Leitwort, das einfach und scharf und vollständig Nietzsches Stellung zur überlieferten Wahrheitsauffassung anzeigt und ihm selbst als Wegzeiger für seinen Gedankengang dient. Darnach ist die Wahrheit in ihrem Wesen eine »Wertschätzung«. Wertschätzung heißt: etwas als Wert einschätzen und als solchen setzen. Wert aber bedeutet (nach dem früher vermerkten Satz) perspektivische Bedingung der Lebenssteigerung. Wertschätzen wird vom Leben selbst und im besonderen vom Menschen vollzogen. Wahrheit als Wertschätzung ist solches, was »das Leben«, was der Mensch vollzieht und was so zum Menschsein gehört. (Weshalb und inwiefern – bleibt noch eine Frage.)

Welcher Art Wertschätzung die Wahrheit sei, kennzeichnet Nietzsche eindeutig mit den Worten: »ich glaube, daß Das und Das so ist«. Diese Wertschätzung hat den Charakter eines »Glaubens«. Aber was heißt »Glauben«? Glauben meint: das und das für so und so seiend halten. »Glauben« bedeutet nicht Zustimmung zu etwas und Annahme von etwas, was man selbst nicht eigens als Seiendes gesehen hat, bzw. nie mit eigenen Augen als seiend fassen kann, sondern glauben heißt hier: etwas, nämlich etwas dem Vorstellen Begegnendes, für so und so *seiend* halten. Glauben ist *dafür*-halten, und zwar jeweils für *seiend* halten. Glauben meint hier keinesfalls Zustimmung zu einer nicht einsichtigen, vernunftmäßig unzugänglichen, aber von einer Autorität als wahr verkündeten Lehre, heißt auch nicht Vertrauen auf eine Verheißung und Verkündigung. Die Wahrheit als Wertschätzung, d. h. als Dafürhalten, d. h. als für so und

so seiend halten, steht in einem Wesenszusammenhang mit dem Seienden als einem solchen. Das Wahre ist das für seiend, für so und so seiend Gehaltene, das für seiend Genommene. *Das Wahre ist das Seiende.*

Wahrheit ist, wenn im Wesen Wertschätzung, gleichbedeutend mit Fürwahrhaltung. Etwas für etwas halten und als solches setzen, bezeichnet man auch als *Urteilen*. Nietzsche sagt: »Das *Urteilen* ist unser ältester Glaube, unser gewohntestes Für-Wahr- oder Für-Unwahr-halten« (n. 531; 1885/86). Das Urteil, die Aussage von etwas über etwas, ist in der Überlieferung der abendländischen Metaphysik das *Wesen* der Erkenntnis, zu der das Wahrsein gehört. Und etwas für das halten, was es ist, es als so und so seiend vor-stellen, im Vorstellen sich an das Hervortretende und Begegnende angleichen – das ist das Wesen der Wahrheit als Richtigkeit.

Demnach sagt Nietzsche in dem erläuterten Satz, Wahrheit sei eine Wertschätzung, im Grunde nichts anderes als: Wahrheit ist Richtigkeit. Er scheint den Spruch, Wahrheit sei eine Illusion, ganz vergessen zu haben. Nietzsche scheint sogar in völliger Übereinstimmung mit Kant zu stehen, der in seiner »Kritik der reinen Vernunft« einmal ausdrücklich vermerkt, die Erklärung der Wahrheit als »Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande« werde hier »geschenkt und vorausgesetzt« (A 58, B 82). Kurz gefaßt: Für Kant steht die Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit (in dem erläuterten Sinne) unantastbar außerhalb jeder Bezweiflung; wohlgemerkt für *Kant*, der in der Lehre vom Wesen der Erkenntnis die kopernikanische Wendung vollzogen hat, wonach die Erkenntnis sich nicht nach den Gegenständen, sondern umgekehrt die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten sollen. So wie Kant das allgemeine Wesen der Wahrheit erklärt, denken auch die mittelalterlichen Theologen, so denken auch Aristoteles und Platon über die Wahrheit.

d) Wertschätzung als Ausdruck von
Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen

Nietzsche scheint nicht nur mit dieser abendländischen Überlieferung in Einklang zu stehen, er steht in der Tat mit ihr im Einklang; nur deshalb kann er, ja muß er sich von ihr unterscheiden. Die Frage bleibt, weshalb er das Wesen der Wahrheit dennoch anders denkt und in welchem Sinne anders. Das Leitwort über das Wesen der Wahrheit als Glauben enthält zwar zu seiner *Voraussetzung* die unausgesprochene Setzung: Wahrheit ist Richtigkeit. Es sagt aber noch etwas anderes, und dieses Andere ist für Nietzsche wesentlich; deshalb rückt er es durch die Art der Satzfügung und Betonung in den Vordergrund:

»Die *Wertschätzung* . . . als *Wesen* der »Wahrheit«.« Das bedeutet: Das Wesen der Wahrheit als Richtigkeit (die Richtigkeit als solche) ist eigentlich eine *Wertschätzung*. In dieser Auslegung des Wesens der Richtigkeit (des überlieferten selbstverständlichen Wahrheitsbegriffes) liegt Nietzsches entscheidende metaphysische Einsicht. Das will sagen: das Wesen der Richtigkeit findet seine Aufhellung und Begründung keineswegs in der Hinsicht, daß man fragt, wie denn nun der Mensch mit den in seinem Bewußtsein ablaufenden und daher doch subjektiven Vorstellungen sich nach den außerhalb seiner Seele vorhandenen Objekten richten könne, wie sich die Kluft zwischen dem Subjekt und dem Objekt überbrücken lasse, damit überhaupt dergleichen wie ein »sich-Richten-nach . . .« möglich werde.

Durch die Kennzeichnung der Wahrheit als Wertschätzung wird die Wesensbestimmung der Wahrheit vielmehr in *eine ganz andere Richtung abgedreht*. Das ersehen wir aus der Art, wie Nietzsche den Gedankengang weiterführt: »In den Wertschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus.« Dieser Satz gibt zunächst den Beleg für die eingangs erwähnte Kennzeichnung des Wesens des »Wertes« überhaupt: 1. daß er den Charakter der »Bedingung« für das »Leben« hat; 2. daß im »Leben« nicht die »Erhaltung« allein,

sondern auch und vor allem das »Wachstum« wesentlich ist. »Wachstum« steht hier nur als andere Benennung für »Steigerung«. »Wachstum« hört sich allerdings an wie die bloß mengenmäßige Ausdehnung und könnte dafür sprechen, daß »Steigerung« am Ende doch nur in diesem quantitativen Sinne des Zunehmens gemeint sei – wenn auch nicht nach der Art der stückhaften Anhäufung, weil Wachsen auf eigengesetzliche Auswicklung und Entfaltung eines Lebendigen deutet.

Die »Wertschätzung«, als welche sich das Wesen der Wahrheit im Sinne des Für-wahr-haltens bestimmt, ja sogar jede »Wertschätzung«, ist »Ausdruck« von Erhaltungs- und Wachstums-, d. h. von Lebensbedingungen. Was als »Wert« eingeschätzt und geschätzt wird, ist solche Bedingung. Nietzsche geht noch weiter. Nicht allein die Wahrheit wird hinsichtlich ihres Wesens in den Umkreis von »Lebensbedingungen« zurückgestellt, sondern auch die Vermögen der Wahrheitserfassung erhalten von hier aus ihre einzige Bestimmung: »Alle unsre Erkenntnisorgane und Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen.« Wahrheit und Wahrheitserfassung stehen demnach nicht nur ihrem Gebrauch und ihrer Verwendung nach im Dienste des »Lebens«, sondern ihr Wesen und die Art ihres Entstehens und somit auch ihres Vollzugs sind vom »Leben« her betrieben und gelenkt.

Wiederholung

Die Erkenntnis als eine Gestalt des Willens zur Macht.

Die Wertschätzung als Wesen der Wahrheit und »das Leben«
als Bereich ihrer Wesensgründung

Wir fragen nach Nietzsches Wesensbestimmung der Erkenntnis und der Wahrheit. Wir suchen die Antwort in Nietzsches eigenem Wort. Aber das bloße Vorsichhaben des »Textes« macht es nicht; denn zwischen diesem und uns ziehen eigentümliche unsichtbare Nebel von Vorurteilen und Vormeinungen, die den

allgemein herrschenden Denkweisen, aber auch der seit vierzig Jahren sich vermehrenden *Nietzscheliteratur* entsteigen. Außerdem gibt es eine schlechthin unvoreingenommene Anweisung überhaupt nicht; die Frage ist jeweils, welche Eingenommenheit die gemäße ist und wie sich die Gemäßheit begründet.

Der erste Abschnitt des III. Buches, in dem Nietzsche die Darstellung des Prinzips einer neuen Wertsetzung plante, ist von den Herausgebern überschrieben: »Der Wille zur Macht als Erkenntnis«. Sachgemäßer wäre der umgekehrte Titel: »Die Erkenntnis als eine Gestalt des Willens zur Macht«, denn es gilt erst den Grund, auf dem die neue Auslegung des Seienden als solchen steht, im Durchgang durch die Hauptbereiche des Seienden sichtbar zu machen und nicht alles aus einem Prinzip im Sinne eines Grundsatzes durch Schlußfolgerung abzuleiten.

Die Herausgeber bringen aus den Niederschriften Nietzsches einige willkürlich aufgegriffene Bemerkungen, die von der Methode in den Wissenschaften handeln, genauer von der noch unbegriffenen geschichtlichen Tatsache des *Herrwerdens der Methode über* die Wissenschaften selbst. Diese Stücke n. 466-69 zu überschreiben mit »a) Methode der Forschung«, ist ganz sinnwidrig, weil Nietzsche nicht angeben will, nach welchen Methoden die Forschung verfährt, sondern welchen Rang die Methode als solche im Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft einnimmt und warum sie ihn einnimmt. Um solches zu verstehen, muß zuerst das Wesen der Wissenschaft, der Erkenntnis, der Wahrheit in den Grundzügen aufgeheilt sein. Die genannten Stücke sind daher als Einleitung der Erörterung des Wesens der Wissenschaft unmöglich und unverständlich. Es bleibt dunkel, ob und wie der »*Sieg der Methode über die Wissenschaft*« mit dem Wesen der Wissenschaft und der Erkenntnis überhaupt zusammenhängt.

Wir beginnen die Darstellung von Nietzsches Grundgedanken über das Wesen der Erkenntnis, d. h. der Wahrheit, mit einem Stück, das seinem inneren Gefüge nach geeignet ist, sogleich in die Mitte von Nietzsches Denken zu versetzen, das aber

auch der Abfassungszeit nach in die entscheidenden Jahre fällt: n. 507 (Frühjahr bis Herbst 1887). Das Stück beginnt mit einem Leitwort zur Kennzeichnung des Wesens der Wahrheit: »Die *Wertschätzung*, ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹.«

»Wahrheit« meint hier Richtigkeit. Wir gebrauchen dieses Wort in der Bedeutung von Angemessenheit des Vorstellens an das Seiende und damit zugleich als Übersetzung der Namen, die in der Geschichte der abendländischen Metaphysik das Wesen der Wahrheit nennen: *adaequatio, ὁμοίωσις*. Diese Bestimmung des Wesens der Wahrheit liegt allen, auch den scheinbar sich ausschließenden Deutungen des Wesens der Erkenntnis und Wissenschaft zugrunde. Indem Nietzsche an dieser Stelle das Wort in Anführungszeichen setzt, will er sagen: Wahrheit in dem von altersher gemeinten und jedermann geläufigen Sinne. Er bestimmt die Wahrheit näher als Für-wahr-halten, etwas für seiend halten. Er nennt dieses Dafürhalten »Glauben«; eine Benennung, die nicht Nietzsche eigen ist, sondern ihren *geschichtlichen* Ursprung in *der* Wahrheitsdeutung hat, durch die Descartes den neuzeitlichen Begriff der Erkenntnis begründete. Für Descartes heißt und ist Erkenntnis und Urteil so viel wie *assensionem praebere, assentiri, assensus* oder auch *credere* (vgl. *Notae in programma*, VIII, 347 ff.).

Die eigentlich Nietzschesche Deutung des neuzeitlichen Begriffs der Wahrheit besteht darin, daß er das »Glauben« als eine »Wertschätzung« faßt, Wert-schätzen wiederum in dem bestimmten Sinne von Setzen: setzen einer Lebensbedingung durch das Leben selbst. Mit der Kennzeichnung des Wesens der Wahrheit als Wertschätzung wird das Wesen der Wahrheit im vorhinein als ein »Ausdruck« und eine »Erscheinung« des »Lebens« selbst begriffen. »Das Leben« ist derjenige Bereich, auf den Nietzsche bei seiner Wesensdeutung und Wesensbegründung der Wahrheit zurückgeht.

§ 6. Nietzsches angeblicher Biologismus

a) Das biologistische Weltbild Nietzsches in seinen Grundworten, Titeln und Gedankengängen – ein Haupthindernis für ein Vordringen zu seinem Hauptgedanken

Man pflegt eine Denkweise, die alle Erscheinungen als Ausdruck des Lebens deutet, eine biologische zu nennen. Nietzsche »Weltbild«, sagt man, sei biologistisch. Aber wenn wir nun auch im Fall Nietzsches die schlagwortmäßige Kennzeichnung seines »Weltbildes« als eines biologischen auf Grund eines durchgängigen Mißtrauens gegenüber solchen Titeln im vorhinein nicht ernst nehmen, so können wir doch auch wieder nicht leugnen, daß schon allein die wenigen angeführten Sätze aufdringlich genug für eine biologistische Denkweise Nietzsches sprechen. Überdies wurde schon ausdrücklich und mehrfach die Gleichsetzung der Grundworte »Welt« und »Leben« vermerkt, die beide das Seiende im Ganzen benennen. Und Leben, Lebensgang und Lebenslauf heißt griechisch βίος. Der griechischen Bedeutung entspricht mehr Bios im Fremdwort »Biographie«, Lebensbeschreibung; Biologie dagegen besagt: Lehre vom Leben im Sinne des Pflanzlich-Tierischen.

Wie soll nun ein Denken, dessen Grundgedanke das Seiende im Ganzen als »Leben« begreift, nicht *biologisch* sein – biologischer als jede Art von Biologie, die wir sonst kennen? Aber nicht nur die Grundworte, sondern das eigentliche, aus der neuen Wertsetzung geforderte Vorhaben verraten den biologischen Charakter des Nietzscheschen Denkens. Beachten wir doch nur den Titel, mit dem das IV., abschließende Buch des »Willens zur Macht« überschrieben ist: »Zucht und Züchtung«. Hier wird der Gedanke der bewußten Lebensregelung, Lebenslenkung und Lebens»steigerung« im Sinne einer straff eingetragenen Lebensplanung als Ziel und Forderung gesetzt. Vergessen wir daher nicht, daß Nietzsche die höchste Gestalt des Menschen mit dem Namen des »Raubtieres« belegt und den

höchsten Menschen als die »prachtvolle nach Beute und Sieglüstern schweifende *blonde Bestie*« (VII, 322) sieht; da gibt es wohl kein Ausweichen mehr vor der Feststellung: das »Weltbild« dieses Denkers ist nicht nur zufolge einer harmlosen gelehrten Meinung, sondern nach seinem innersten denkerischen Willen ein unbedingter Biologismus.

Weshalb soll denn eine metaphysische Denkungsart nicht biologistisch sein? Wo steht geschrieben, daß darin ein Irrtum sich breitmache? Ist nicht vielmehr ein Denken, das alles Seiende als lebendig und als Lebenserscheinung begreift, dem wirklich Wirklichen am nächsten und somit in sich am wahrsten? »Leben« – klingt in diesem Wort für uns nicht das an, was wir eigentlich unter »Sein« verstehen? Nietzsche selbst vermerkt einmal (WzM n. 582; 1885/86): »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›Leben‹. – Wie kann also etwas Totes ›sein?‹« Zu dieser Bemerkung bleibt jedoch zu fragen:

1. Wer sind die »wir«, die diese Vorstellung vom »Sein« als »Leben« haben?
2. Was meinen diese »wir« mit »Leben«?
3. Woher stammt die Grunderfahrung und wie ist sie gegründet?
4. Was ist mit dem »Sein« gemeint, das *als* »Leben« ausgelegt wird?
5. Wo und wie fällt überhaupt die Entscheidung dieser Auslegung?

Aus der angeführten Stelle entnehmen wir zunächst nur: »Leben« ist das Grundmaß für die Abschätzung von etwas als seiend bzw. unseiend und nichtseiend. Eine lebendigere Auffassung des Seins als jene, die es im Sinne von Leben versteht, ist nicht denkbar. Außerdem spricht sie uns und unsere natürlichste Erfahrung unmittelbar und eindringlich an. Die Kennzeichnung einer Metaphysik als Biologismus kann daher nur die höchste Auszeichnung enthalten und ihre uneingeschränkte »Lebensnähe« bezeugen.

Dieser sonst sehr vieldeutige und daher nichtssagende Titel »Biologismus« trifft Nietzsches Denken offenbar in seinem Kern. Wie anders sollen wir den Wertgedanken im Sinne der Lebensbedingung, wie anders die Zielsetzung auf »Zucht und Züchtung«, wie anders die urbildliche Bestimmung des Menschen in der Gestalt des »Raubtieres« fassen, denn als die entschiedene Deutung des Seienden im Ganzen als »Leben«, die Deutung des »Lebens« aber im Sinne des züchtbaren Tierischen? Nun wäre es in der Tat ein sehr verzwigenes und zudem vergebliches Bemühen, wollte man den bei Nietzsche offen zutage liegenden biologischen Sprachgebrauch verhüllen oder auch nur abschwächen; wollte man verkennen, daß dieser Sprachgebrauch eine biologische Denkungsart einschließt und somit keine äußerliche Hülse ist. Gleichwohl stellt die geläufige und in gewisser Hinsicht sogar richtige Kennzeichnung des Nietzsche-schen Denkens als Biologismus das *Haupthindernis* dar, das ein Vordringen zu seinem Grundgedanken verwehrt.

Deshalb verlangt schon die vorläufige Erläuterung der ersten Sätze über das Wesen der Wahrheit einen Hinweis, der über die geläufigen Titel wie »Biologismus«, »Lebensphilosophie«, »Metaphysik des Lebens« eine Aufklärung gibt und damit nicht nur die größten Mißverständnisse abwehrt, sondern vor allem erkennbar macht, daß hier Fragen zu stellen sind, von deren Bewältigung eine zureichende Auseinandersetzung mit Nietzsches Grundgedanken abhängt.

b) Die Biologie als Wissenschaft und ihre Voraussetzung.

Das Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik

»Biologie« heißt, dem erwähnten Wortbegriff nach, »Lehre vom Leben« – besser: vom Lebendigen; der Name bedeutet jetzt: wissenschaftliche Erforschung der Erscheinungen, Abläufe und Gesetze des Lebendigen, die durch die Bereiche des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens bestimmt sind. Botanik und Zoologie, Anatomie, Physiologie und Psychologie des Menschen

bilden die Sonderbezirke der Biologie, denen zuweilen eine »Allgemeine Biologie« vor- oder übergeordnet wird.

Jede Biologie setzt als Wissenschaft bereits eine mehr oder minder ausdrücklich und eindeutig vollzogene Wesensumgrenzung der Erscheinungen voraus, die ihren Gegenstandsbereich ausmachen. Dieser Bereich ist der des Lebendigen. Der Umgrenzung dieses Bereiches liegt wiederum ein Vorbegriff von dem zugrunde, was Lebendiges als ein solches auszeichnet und ausgrenzt, vom Leben. Der Wesensbereich, in dem sich die Biologie bewegt, kann durch die Biologie als Wissenschaft selbst nie gesetzt und begründet, sondern immer nur vorausgesetzt und übernommen und bestätigt werden. Das gilt von jeder Wissenschaft.

Jede Wissenschaft ruht auf Sätzen über das Gebiet des Seienden, innerhalb dessen die jeweilige Forschung sich aufhält und bewegt. Diese das Gebiet ausgrenzenden und setzenden Sätze über das Seiende – über das, was es sei – sind metaphysische Sätze. Sie lassen sich mit den Begriffen und Beweisen der jeweiligen Wissenschaften nicht nur nicht beweisen, sondern überhaupt nicht einmal angemessen denken.

Was Lebendiges sei und *daß* dergleichen sei, entscheidet nie der Biologe als Biologe, vielmehr macht der Biologe als Biologe von dieser Entscheidung als einer schon gefallenen einen Gebrauch, und zwar einen für ihn notwendigen. Fällt aber der Biologe als diese bestimmte Person eine Entscheidung über das, was als lebendig anzusprechen ist, dann vollzieht er diese Entscheidung gleichwohl nicht als Biologe und nicht mit den Mitteln, den Denk- und Beweisformen seiner Wissenschaft, sondern er spricht als Metaphysiker: als ein Mensch, der *über* das betreffende Gebiet hinaus das Seiende im Ganzen denkt.

So vermag auch der Kunsthistoriker niemals als Historiker zu entscheiden, was für ihn Kunst und weshalb das vorgegebene Gebilde ein Kunstwerk sei. Diese Entscheidungen über das Wesen der Kunst und die Wesensart des Geschichtsbereiches der Kunst fallen stets außerhalb der Kunstgeschichte, auch dann, wenn

sie ständig innerhalb der kunsthistorischen Forschung in Anspruch genommen werden.

Jede Wissenschaft ist über eine bloße Ansammlung von Kenntnissen hinaus nur soweit Wissen, d. h. Verwahrung einer echten entscheidungsträchtigen und Geschichte mitschaffenden Erkenntnis, als sie – nach der bisherigen Denkungsart gesprochen – metaphysisch denkt. Jede Wissenschaft ist über eine bloß rechnende Beherrschung eines Gebietes hinaus nur insofern ein echtes Wissen, als sie sich metaphysisch begründet – oder zum mindesten diese Begründung als eine für ihren Wesensbestand unabsetzbare Notwendigkeit begriffen hat.

Entwicklung und Verfall der Wissenschaften können daher stets nach zwei grundverschiedenen Hinsichten verlaufen. Die Wissenschaften können in der Richtung einer immer umfangreicheren und sichereren Beherrschung der Gegenstände sich ausgestalten und ihre Verfahrensweisen darnach einrichten, und sie können gleichzeitig als eine Form des Wissens der völligen Aushöhlung und Zerstörung anheimfallen. Sie können aber auch umgekehrt als echtes Wissen sich entfalten und aus diesem her sich die Grenzen des Wissenswertes abstecken.

Dieser Hinweis soll nur anzeigen, daß das Gebiet jeder Wissenschaft – also für die Biologie das Gebiet des Lebendigen – durch ein Wissen und die zugehörigen Sätze ausgegrenzt wird, die *nicht* wissenschaftlichen Charakter haben. Wir können sie *Gebietssätze* nennen. Solche Sätze, z. B. in der Zoologie über das Wesen des Tieres, erwecken – von der jeweiligen besonderen Forschungsarbeit aus gesehen – leicht den Eindruck des »Allgemeinen«, d. h. Unbestimmten und Verschwommenen, weshalb die Forscher, und besonders die »exakten«, meist solchen Überlegungen mit Mißtrauen begegnen.

Nun sind in der Tat solche metaphysischen Betrachtungen, solange sie nur aus dem Gesichtskreis der Wissenschaft her gesehen und auf deren Verfahrensweisen hin abgeschätzt werden, unbestimmt und unfaßlich. Das besagt jedoch nicht, dieser Charakter des unbestimmt Allgemeinen gehöre zum Wesen so

gearteter Überlegungen; es bedeutet nur dies Eine: die metaphysische Besinnung auf das Wesen des Gebietes einer Wissenschaft sieht – im Gesichtskreis der betreffenden Wissenschaft gesehen – unbestimmt und ungegründet aus. Aber der Gesichtskreis der jeweiligen Wissenschaft ist für die Erfassung ihres eigenen Wesens nicht nur zu eng, sondern überhaupt und schlechthin unzureichend. Philosophisch denken, meint der wissenschaftliche Forscher oft, heiße nur, allgemeiner und unbestimmter denken, als er – der exakt Forschende – zu denken gewohnt ist. Er vergißt, oder besser: er hat noch nie gewußt und nie wissen gelernt und nie wissen wollen, daß mit der Forderung der metaphysischen Besinnung eine *andersartige* Denkweise verlangt wird. Der Übergang vom wissenschaftlichen Denken in die metaphysische Besinnung ist wesentlich befremdlicher und deshalb schwieriger als der Übergang vom vorwissenschaftlichen alltäglichen Denken in die Denkweise einer Wissenschaft. Jener Übergang ist ein *Sprung*. Dieser Übergang ist ein stetiges Entfalten der früheren Bestimmtheit einer schon bestehenden Vorstellungsweise.

Die Selbstbesinnung der Wissenschaft hat ihre eigene Blickstellung und ihre eigene Fragehaltung, ihre eigene Beweisform und ihre eigene Begriffsbildung und in all dem ihre eigene Gediegenheit und Gesetzlichkeit. Um diese metaphysische Gebietsbesinnung vollziehen zu können, muß daher der wissenschaftliche Forscher sich in eine grundsätzlich andersartige Denkweise versetzen und sich mit der Einsicht vertraut machen, daß die Gebietsbesinnung *etwas wesentlich anderes* ist als nur eine grad- und umfangmäßige Erweiterung und Verallgemeinerung oder gar Entartung seiner sonst von ihm in der Forschungsarbeit geübten Denkweise.

Die Forderung eines wesentlich anders gearteten Denkens für die Gebietsbesinnung bedeutet nun aber keine Maßregelung der Wissenschaften durch die Philosophie, sondern das Gegenteil: die Anerkennung eines in jeder Wissenschaft verborgenen höheren Wissens, auf dem die Würde einer Wissenschaft beruht.

Freilich ist das Verhältnis der wissenschaftlichen Forschung und der metaphysischen Gebietsbesinnung nicht so zu nehmen, als stünden zwei verschiedene Gebäude fest und endgültig in einer Nachbarschaft nebeneinander – hier »die Wissenschaft« und dort »die Philosophie« –, so daß man von dem einen ins andere wechselweise ein- und ausgehen könnte, um sich hier eine Auskunft über neueste wissenschaftliche Entdeckungen und dort das Rezept für einen philosophischen Begriff zu holen. *Wissenschaft und gebietsmäßige Besinnung sind beide geschichtlich auf die jeweilige Herrschaft einer bestimmten Auslegung des Seins gegründet und bewegen sich stets im Herrschaftskreis einer bestimmten Auffassung des Wesens der Wahrheit.* In aller grundsätzlichen Selbstbesinnung der Wissenschaften handelt es sich jedesmal um einen Durchgang durch metaphysische Entscheidungen, die entweder längst gefallen sind oder sich vorbereiten.

c) Gebietsüberschreitungen der Wissenschaften und hieraus folgende Verwirrung. Das Irrige des Biologismus

Je sicherer nun die Wissenschaften innerhalb ihres Betriebes werden, um so hartnäckiger weichen sie der metaphysischen Gebietsbesinnung aus, um so größer wird auch die Gefahr der oft unmerklichen Gebietsüberschreitungen und der hieraus erwachsenden Verwirrungen (vollends dann, wenn die Metaphysik selbst in den Zustand der Fragwürdigkeit gekommen ist und die Philosophie sich nur noch wie ein leeres abseitiges Gedankenspiel ausnimmt). Der Gipfelpunkt der geistigen Verwirrung ist aber erreicht, wenn die Meinung auftaucht, metaphysische Sätze und Anschauungen über die Wirklichkeit ließen sich durch »wissenschaftliche Erkenntnisse« begründen, während doch wissenschaftliche Erkenntnisse erst möglich sind auf Grund eines anders gearteten, höheren und strengeren Wissens von der Wirklichkeit als solcher. Die Idee einer »wissenschaftlich begründeten Weltanschauung« ist eine kennzeichnende Ausgeburt der geistigen Verwirrung, die im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts stärker und stärker ins Öffentliche hervortrat und

im Umkreis der Halbbildung und der Popularwissenschaft zu merkwürdigen Erfolgen gelangte.

Dieses verwirrte Verhältnis zwischen den neuzeitlichen Wissenschaften und der Metaphysik besteht jedoch bereits seit einem Jahrhundert und kann seinen Grund weder in der bloßen Abkehr der Wissenschaft von der Metaphysik haben, noch in der Entartung der Philosophie. Der Grund dieser Verwirrung und damit der Grund der wechselweisen Abschnürung von Wissenschaft und Metaphysik liegt tiefer, im Wesen der Neuzeit, verborgen. Wenn wir Nietzsches Grundgedanken entschieden genug nachdenken, werden wir den Grund dieses verwirrten Verhältnisses erblicken. Fürs erste genügt es zu erkennen: der metaphysische Grund der Wissenschaften wird bald als ein solcher zur Kenntnis genommen und zugegeben und wieder vergessen, bald aber auch und meistens *überhaupt nicht* bedacht oder als philosophisches Hirngespinnst zurückgewiesen.

Wenn nun z. B. bestimmte, in der Biologie herrschende Ansichten über das Lebendige aus dem Bereich des Pflanzlichen und Tierischen auf andere Bereiche des Seienden, etwa den der Geschichte, übertragen werden, so kann man von einem Biologismus reden; dieser Name bezeichnet dann die schon erwähnte Ausweitung und vielleicht Übertreibung und Grenzüberschreitung des biologischen Denkens über den eigenen Bereich der Biologie hinaus. Sofern man darin einen willkürlichen Mißbrauch sieht, eine grundlose Gewalttätigkeit des Denkens und schließlich eine Verirrung der Erkenntnis, muß gefragt werden, worin dies alles seinen Grund hat.

Das Irrige des Biologismus ist nun aber nicht bloß die Übertragung und die unbegründete Ausweitung von Begriffen und Sätzen aus dem zuständigen Gebiet des Lebendigen auf das übrige Seiende, sondern das Irrige liegt bereits in der Verkenning des metaphysischen Charakters der Gebietssätze, durch die schon jede echte auf ihr Gebiet beschränkte Biologie über sich hinausweist und damit beweist, daß sie als Wissenschaft mit ihren Mitteln ihres eigenen Wesens nie mächtig sein kann. Der

Biologismus ist nicht so sehr nur die schrankenlose Ausartung des biologischen Denkens, als vielmehr die völlige Unwissenheit darüber, daß bereits das biologische Denken selbst nur im metaphysischen Bezirk begründbar und entscheidbar bleibt und sich selbst niemals wissenschaftlich rechtfertigen kann. Wie denn überhaupt alles gewöhnliche und wissenschaftliche Denken in den seltensten Fällen dadurch unwahr wird, daß es unlogisch und oberflächlich verfährt. Der Grund für die Ausartung des wissenschaftlichen Denkens, zumal in der Form der Popularwissenschaft, liegt immer im Nichtwissen der Ebene, auf der sich eine Wissenschaft bewegt und bewegen kann, d. h. zugleich im Nichtwissen des Einzigartigen, was in aller wesentlichen Besinnung und zu deren Begründung gefordert wird.

d) Begründung des scheinbar biologischen »Weltbildes«
Nietzsches in der Metaphysik

Wenn nun Nietzsches Sprachgebrauch und Denkart weithin und sogar bewußt den Anschein des Biologismus zeigt, dann bleibt zu fragen: Einmal, ob Nietzsche denn geradezu Begriffe und Leitsätze aus der biologischen Wissenschaft seiner Zeit übernimmt und ausweitet, ohne zu wissen, daß diese biologischen Begriffe selbst schon metaphysische Entscheidungen enthalten. Verfährt Nietzsche nicht in dieser Weise, dann wird die Rede von einem Biologismus hinfällig. Zum anderen aber muß gefragt werden, ob Nietzsche nicht, wenn er schon dem Anschein nach biologisch spricht und denkt, dem Lebendigen und dem Leben zwar einen Vorrang gibt, diesen Vorzug des Lebens aber allererst begründen will aus einem Grunde, der nichts mehr mit den Lebenserscheinungen bei Pflanze und Tier zu tun hat. Schließlich muß die Frage gestellt werden, warum dieser Grund für den Vorrang des Lebens und des Lebendigen gerade in der Vollendung der abendländischen Metaphysik sich zur Geltung bringt.

So befremdlich es zunächst klingen mag, aber die Wahrheit der folgenden Behauptung läßt sich durch eine zureichende Besinnung begründen: Nietzsche denkt, wenn er das Seiende im

Ganzen und dem zuvor das Sein als »Leben« denkt und den Menschen im besonderen als »Raubtier« bestimmt, nicht biologisch, sondern er begründet dieses scheinbar nur biologische Weltbild *metaphysisch*.

Die metaphysische Begründung des Vorrangs des Lebens hat ihren Grund nicht in einer besonderen und abseitigen biologischen Ansicht Nietzsches, sondern darin, daß er das Wesen der abendländischen Metaphysik auf der ihr gewiesenen geschichtlichen Bahn zur Vollendung bringt; daß er zum Wort zu bringen vermag, was noch ungesagt im anfänglichen Wesen des Seins als $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ aufbehalten war und in der nachkommenden Auslegung des Seins durch den Gang der Geschichte der Metaphysik als unausweichlicher Gedanke erzwungen wurde. (Der Vorrang des Seienden als solchen in der Gestalt der *unbedingten Machenschaft*.)

Durch diesen Hinweis auf das, was sich hinter dem Schlagwort »Biologismus« an ungestellten und unentschiedenen Fragen bei Nietzsche – und nicht nur bei ihm – verbirgt, wird allerdings der Anschein, als denke er doch ausschließlich und handfest biologisch, keineswegs ausgelöscht; im Gegenteil, wir werden auf diesen Schein jetzt erst aufmerksam, und das ist wichtig. Aus dem Gesagten wird aber auch verständlich, daß und weshalb die vielen Schriftsteller, die bewußt und unbewußt Nietzsches Abhandlungen aus- und abschreiben, unweigerlich einem Biologismus verfallen. Sie bewegen sich im Vordergrund des Nietzscheschen Denkens. Weil dieser Vordergrund einen biologischen Anschein zeigt, wird das Biologische für das Einzige und Eigentliche genommen und überdies noch mit Hilfe der inzwischen durch die Biologie erzielten Fortschritte verbessert. Nicht weniger kläglich ist jenes besonders in der Apologetik der christlichen Kirchen beliebte Verfahren, das meint Nietzsche zu treffen, wenn es seinen »Biologismus« in irgendwelchen Spielarten widerlegt.

Ob man sich mit einem Ja oder Nein zu Nietzsches »Biologismus« stellt – jedesmal bleibt man im Vordergrund seines Den-

kens stehen. Der Hang zu diesem Gebaren wird durch Nietzsches Schriftstellerei unterstützt. Seine Worte und Sätze erregen, regen an, und man meint, wenn man diesem Eindruck nur nachgebe, habe man Nietzsche verstanden. Diesen Mißbrauch, der durch umlaufende Schlagworte wie »Biologismus« gestützt wird, müssen wir zuerst verlernen. Wir müssen »lesen« lernen.

Wiederholung

1) »Biologismus«. Das Wesen des Schlagworts.

Seine Oberflächlichkeit und »Unentbehrlichkeit«.

Die Macht der Berechnung (Planung) und die Angst vor dem Begriff

Man pflegt ein Denken, das als Grundbereich aller Erscheinungen »das Leben« ansetzt, »Biologismus« zu nennen. Dieser Titel ist denn auch zu Zwecken einer knapp zusammenfassenden und »schlagenden« Kennzeichnung von Nietzsches Denken sehr beliebt und gebräuchlich. Erinnern wir daran, daß uns bereits eine andere, sehr gängige Abstempelung von Nietzsches Philosophie begegnete, die mehr historische unter dem Namen des Heraklitismus, dann läßt sich Nietzsches Denken als »biologistischer Heraklitismus« festlegen. Bedenken wir schließlich noch Nietzsches oft genanntes und noch öfter mißverständenes Wort: »Gott ist tot«, dann springt der »Atheismus« seiner philosophischen Grundstellung in die Augen. Fassen wir alles zusammen, dann erweist sich die Metaphysik Nietzsches als »atheistisch-biologistischer Heraklitismus«. Man bestaunt solche Titel und ist von ihrem Tiefsinn überwältigt; und wenn nicht, dann besitzt man mit solchen Namen und Schildern doch ein Mittel, um jedermann sogleich zu erklären, welche Bewandtnis es mit dieser Philosophie hat.

Wir erwähnen diese Abstempelungen und die vielleicht hinter ihnen stehenden Deutungen hier nicht, um eine »kritische« Zu-

rückweisung derselben zu eröffnen; dieses Geschäft bleibt immer unfruchtbar. Das wäre noch hinzunehmen, weil es keinen Schaden anrichtet. Die Kritik solcher Mißdeutungen birgt aber eine wesentliche Gefahr in sich, weil sie den scheinbar überlegenen Kritiker notwendig auf die Ebene der Mißdeutungen hinabzieht und ihm so gerade das verstört, was es entgegen den Mißdeutungen vor allem anderen zu erreichen gilt: die dem Nietzscheschen Denken gemäße Ebene des Fragens.

Warum erwähnen wir dann überhaupt dergleichen mit großen Titeln aufgespreizte Mißdeutungen? Aus zwei Gründen: einmal, weil die öffentliche Außenseite des Nietzscheschen Denkens unleugbar den Anschein des Atheismus, des Biologismus und des Heraklitismus erweckt, so daß diese Kennzeichnungen – unwahr, wie sie im Grunde sind – für das gewöhnliche historische und bildungsmäßige Auffassen und öffentliche Meinen jederzeit und ohne Mühe durch eine Unmenge von Belegstellen aus Nietzsches Schriften als zutreffend nachgewiesen werden können. Dies hat zur Folge, daß solche Darstellungen das Nietzschesche Denken in seinem Eigentlichen und Entscheidenden nicht nur unzugänglich machen, sondern vor allem dann jedes Bedürfnis nach einem anderen, wesentlichen Wissen seiner Grundgedanken für überflüssig ausgeben und damit auch ersticken.

Der zweite Grund für die Erwähnung solcher titelmäßigen Kennzeichnungen liegt in der Notwendigkeit, sich in unserem Jahrhundert über das Wesen solcher Kennzeichnungen Klarheit zu verschaffen; denn ihr weitverbreitetes Vorkommen und die zunehmende Häufigkeit solcher Schlagtitel ist nichts Zufälliges. Die eigentümliche Rolle solcher Titel gibt der öffentlich geübten und gültigen Denkweise eine eigene Prägung und entscheidet darüber, was ihr gemäß und genehm bleibt und was nicht. Titel wie »Biologismus«, »Idealismus«, »Liberalismus«, »Materialismus«, »Heroismus«, »Realismus« usf. sind im neuzeitlichen Sprachgebrauch und in den neuzeitlichen Formen der öffentlichen Mitteilung, Unterrichtung und Benachrichtigung auf

allen Gebieten des Kunst- und Wirtschaftsbetriebes, der Politik und der Wissenschaft, der Technik und der kirchlichen Streitigkeiten unentbehrlich geworden. Der Umkreis des Kennbaren hat sich in das Riesenhafte erweitert, und zugleich hat sich dieser Umkreis notwendig immer mehr an die Oberfläche einer möglichst schnellen und glatten und zugleich griffigen Bewältigung aller Dinge hochgeschoben. Mit dieser gleichzeitigen Ausweitung und dem Hochsteigen der Ober- und Vorderfläche alles Seienden geht zusammen, daß die Unterscheidbarkeit zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem verschwindet; die Unempfindlichkeit für das Wesentliche wird ersetzt durch die Unersättlichkeit der Lust am je gerade »Aktuellsten«. (Der metaphysische Zusammenhang zwischen der Vormacht des »Aktuellen« und jeder Art »Aktivismus«.)

Neuestes und Ältestes ist gleich »interessant«. Dieser eigentümlich losgebundenen Neugier entspricht es, daß man sich gleichzeitig ebenso »brennend«, d. h. flüchtig, für uralte kulturelle Tempeltänze in Bali »interessiert« wie für die eben vor vierzehn Tagen fertig gewordene neueste Konstruktion des neuesten Rennwagens. Die eigentliche Handbibel des heutigen »Kulturmenschen« ist überall in irgendeiner Spielart das »Illustrierte Blatt«, wo Bildberichte über die Akropolis neben solchen von einem Negerkral, wo Aufnahmen von Tilman Riemenschneiders Madonna neben einer Serie von Revueweibern stehen.

Es handelt sich hier nicht um »bürgerliche« Moralbesorgnisse oder gar Prüderie, sondern um die Erkenntnis eines *Vorgangs*, der in tieferen Schichten des Seins abrollt als wir ahnen möchten; eines Vorgangs metaphysischer Art, dem wir alles Gewicht für uns nehmen, wenn wir ihn etwa mit den kleinen und dummen Perspektiven einer sogenannten »Zeit- und Kulturkritik« begaffen und aus den vermeintlichen Höhen eines besseren Bildungsbesitzes, für den wir überdies nichts können, nur bemängeln.

Für die verborgene Macht dieses Vorgangs gibt es vielerlei Kennzeichen; eines aus dem Umkreis der deutschen »Lebens-

welt« sei hier erwähnt, weil es den meisten und zumal der jetzigen Jugend nicht mehr sichtbar werden kann und weil es scheinbar eine sehr unwichtige Sache betrifft. In dem Jahrfünft vor dem Kriege sammelte sich außerhalb der Schlagbäume der politischen Parteien und Konfessionen eine im echten Sinne geistige Jugend auf einem Weg der Besinnung, die unter anderem mitgeleitet wurde durch die vom Verlag Diederichs herausgegebene Zeitschrift »Die Tat«. Daß diese im guten Sinne geistigen jungen Menschen, die sich vorwiegend in den »akademischen Freischaren« der Universitäten Jena, Göttingen und Marburg sammelten, keine »Intellektuellen« waren, haben die meisten und Besten von ihnen bewiesen: sie liegen draußen vor Langemarck und fehlen uns in der heutigen Not unseres Volkes als fünfzigjährige wissende und tatkräftige Männer. Jene Zeitschrift »Die Tat« hat nun in diesem Jahr 1939 ihren Titel geändert, und das mit Recht. Sie heißt jetzt: »Das zwanzigste Jahrhundert«, und das auch mit Recht, denn sie ist aus einem Aufbruch deutscher Menschen zu einem amerikanischen Magazin etwas gehobener Art geworden und dies – wie ich überzeugt bin, ohne Willen und Wissen der Verleger und Leiter – aufgrund eines weltgeschichtlich-planetarischen Vorgangs, für dessen Wesenserkenntnis und zugleich Überwindung jede heute verfügbare Denk- und Anschauungsweise notwendig zu kurz trägt.

Am kürzesten trägt das Meinen jener »Fronten«, die »glauben«, aus fraglosen »Bekanntnissen« her Dinge beurteilen und lösen zu können, die, um auch nur gesehen zu werden, den Mut zur höchsten Fragwürdigkeit des Seins verlangen. Aber vielleicht gehört auch dieses noch in die Machtsphäre jener wachsenden Vormacht der Rechenhaftigkeit und Planbarkeit alles Seienden, daß der Mensch sich dann gern auf überkommene Blickrichtungen und Glaubensformen zurückzieht, um nur im Vordergründigen und wie zwischen Kulissen und Vorwänden sich zu bewegen, damit noch ein Rest von Sicherheit und Sicherung bleibe.

Die gesteigerte Rechenhaftigkeit und vorbauende Planmäßigkeit des Weltbildes muß darauf drängen, Mittel zu schaffen, um sich in der riesenhaften Weite des Kennbaren und für kennenswert Geltenden rasch und sicher und mühelos jedermann einprägsam zurechtzufinden; zumal dann, wenn Zwangslagen fordern, daß das Interesse der Menschen in die Richtung bestimmter Leitvorstellungen gelenkt und darin festgehalten wird.

Die Macht und Ohnmacht des Schlagworts und der Schlagzeile beruhen keinesfalls auf irgendeiner zufälligen Sensationslust und Übertreibungssucht; sie haben ihren Grund in der durchgängigen Regelmäßigkeit und Schlagartigkeit aller Begebenheiten und ihrer Kundgabe. Diese Schlagartigkeit ist ihrerseits bereits die wesentliche Folge jenes metaphysischen Vorgangs, daß alles Seiende mehr und mehr bis in seine verborgensten Schichten und Gründe in die Macht der Berechnung und Planung rückt. Das Schlagartige, Plötzliche, Überraschende ist da nicht der Ausfluß des Launischen, der Ratlosigkeit und Willkür, sondern die Wesensfolge der Berechnung und der weit vorgreifenden Einrichtung; das Plötzliche ist das am längsten und sorgfältigsten Vor-bereitete.

Die Herrschaft der Berechnung und des Rechnungshaften und planmäßig Gesicherten entspringt nicht der Absicht und Tätigkeit einzelner Menschen, Menschengruppen, Kulturkreise und Nationen; es ist umgekehrt: der planende, rechnende Mensch, die ausnahmslos technisch-politische Einrichtung des Lebensganges ist in den sogenannten autoritären und angeblich demokratischen Staaten zwar der Art und Gesinnung nach grundverschieden, dem metaphysischen Wesensgrund nach jedoch abendländisch, und das heißt: dieselbe. Dieses neuzeitliche Menschsein besteht nur als die Vollstreckung eines metaphysischen Vorgangs im Wesen des Seins selbst und somit des Seienden im Ganzen. Schlagworte und Schlagtitel der angeführten Art haben daher innerhalb der machtmäßigen Gestaltung und Sicherung der neuzeitlichen Öffentlichkeit und der Prägung der

»Interessen«, Ansprüche und Gewohnheiten ihre notwendige Rolle und Berechtigung.

Anders dagegen steht es mit solchen Titeln wie »Biologismus«, »Idealismus«, wenn sie als Leitworte des *Nachdenkens* und der entscheidenden Besinnung dienen sollen; dann sind sie meist nur der Schutzschild für eine Gedankenlosigkeit und die Verschleierung der größten Angst, die heute die Welt beherrscht: der Angst vor dem Begriff.

Wir meinen unter dem unsichtbaren Zwang einer längst ausgehöhlten und grundlosen Logik, ein Begriff sei lediglich die im abgezogenen Denken angefertigte allgemeine Vorstellung von einem Gegenstand, die ihm als Erkennungsmarke angehängt wird. Aber jeder echte Begriff ist *Inbegriff*. Das will sagen: er verwahrt ein wesentliches Wissen, so zwar, daß er den Wissenden selbst entscheidungshaft in die Wesentlichkeit des Gewußten einbegrift. Der Begriff z. B., den wir von der Dichtung haben, selbst wenn er noch ein Unbegriff bleibt, ist nicht nur eine allgemeine und verschwommene Vorstellung, mit deren Hilfe wir uns in den Tatsachen der Philologie zurechtfinden; der jeweilige Begriff von Dichtung enthält und ist schon die Entscheidung, ob wir uns mit Dichtungen handwerklich-philologisch beschäftigen, oder sie ästhetisch genießen oder politisch benutzen; oder ob wir z. B. wissen, daß und warum wir in einer dichterlosen Zeit ausharren und der Gefahr begegnen müssen, sehr gute und ernste Schriftsteller und sehr geschmackvolle und geübte Gedichte- und Dramenmacher und durchaus berechtigte »Kulturpreisträger« für Dichter zu halten. Der *Begriff* von etwas birgt in sich eine Strenge und Verbindlichkeit, daß zu seiner Gewinnung der leere Mechanismus der bisherigen Logik nicht zureicht. Die Strenge der Begriffsbildung verlangt wesentlich Anderes als die leere Geschicklichkeit eines akrobatischen Verstandes. Sie verlangt zuerst die Einsicht in die Notwendigkeit und das Verhängnis und die innere Grenze des Schlagwortes, denn nicht nur jene herausgehobenen Titel sind Schlagworte; das Gesamtwesen der heutigen Sprache ist das des Schlagwortes.

Und hinter diesem unheimlichen, dem Willen und Eingriffsbereich Einzelner völlig entzogenen Vorgang der Verschiebung des ganzen Sprachwesens in den Bereich eines Planungswerkzeugs steht die vielgestaltige und doch unfaßliche Begriffsangst.

2) Biologismus als vorherrschende Perspektive der Auslegung. Spengler und Klages

Wir versuchen, Erkenntnis, Wissen, Wissenschaft, Wahrheit in ihrem einheitlichen Wesen als eine Gestalt des Willens zur Macht sichtbar zu machen.

Nietzsche faßt das Wesen der Wahrheit im Sinne der Überlieferung: Wahrheit ist Angleichung des Vorstellens an das Seiende. Dieses geläufige Wesen der Wahrheit – wir nennen es »Richtigkeit« – begreift Nietzsche jedoch als *Wertschätzung*. Daran wird sichtbar, daß der Gedanke des *Wertes* zum Leitbegriff der Metaphysik aufsteigt und dies in dem geschichtlichen Augenblick, da sich die abendländische Metaphysik in ihren eigenen Wesensmöglichkeiten *vollendet*. Die befeuernde Leidenschaft des letzten Metaphysikers sagt sich daher ihr denkerisches Ziel selbst vor in der Formel: »Umwertung aller Werte«, und zwar durch die Begründung des »Prinzips einer neuen Wertsetzung«. Sofern jedoch »Wert« für Nietzsche bedeutet: perspektivische Bedingung des Lebens, versteht er das Wesen der Wahrheit als eine Erscheinung des »Lebens«. Leben aber will er als Lebenssteigerung verstanden haben.

»Leben« ist der Grundcharakter des Seienden als solchen und im Ganzen. Die Auslegung des Wesens der Wahrheit und alles Seienden und so auch jedes Verhaltens zu ihm im Rückgang auf »das Leben« (*βίος*) nennt man »Biologismus«. Dieser Titel nennt schlagwortmäßig eine Grundrichtung der Weltdeutung und Menschenauffassung. Er bezeichnet die vorherrschende Perspektive, in der Nietzsches Philosophie gesehen, bejaht, zurückgewiesen und auch übergangen wird.

Eine der bedeutendsten Formen, in denen die biologisch gesehene Metaphysik Nietzsches bisher am wirksamsten zur

Geltung kam, liegt in dem schriftstellerischen Werk von *Oswald Spengler*. Zwar kennt man diesen Mann echt zeitgemäß auch nur nach dem Titel seines Hauptwerkes »Der Untergang des Abendlandes« und kennzeichnet ihn demzufolge als einen pessimistischen Prediger einer schwachen und hoffnungslosen Untergangsstimmung. Dabei ist er genau das Gegenteil. Aufgrund einer biologistischen Deutung des »Willens zur Macht« wurde er zu einem der ersten und wesentlichen politischen Erzieher in dem Jahrzehnt zwischen 1920 und 30, indem er versuchte, Geschichte für den Staatsmann zu schreiben und die Kunst des Staatsmannes geschichtlich zu entwickeln. Im Vorwort zu seiner Schrift »Der Staat« (1924)¹, in dem er die philosophischen Grundgedanken des »Untergangs des Abendlandes« (1917) zusammenfaßt, finden wir die Sätze: »... wo wir heute stehen: am Übergang vom Parlamentarismus zum Caesarismus. Wir leben in einer großen Zeit ... Das Schicksal Deutschlands hängt von dem Einfluß ab, welchen sich die Männer erobern, die diese Lage begriffen haben und ihr gewachsen sind.« (Vorwort S. IV) »Englische Erfolge sind stets durch Mißerfolge eingeleitet und nur durch Zähigkeit im Endkampf gesichert worden.« (Vorwort S. III) »Politisch begabte Völker gibt es nicht. Es gibt nur Völker, die fest in der Hand einer regierenden Minderheit sind und die sich deshalb gut in Verfassung fühlen. Die Engländer sind als Volk ebenso urteilslos, eng und unpraktisch in politischen Dingen wie irgend eine andere Nation, aber sie besitzen eine *Tradition des Vertrauens*, bei allem Geschmack an öffentlichen Debatten ... Vertrauen, das heißt unwillkürlicher Verzicht auf Kritik ... *Politische Begabung einer Menge ist nichts als Vertrauen auf die Führung*. Aber sie will erworben werden, sie will langsam reifen, durch Erfolge bewährt und zur Tradition geworden sein.« (S. 147)

¹ Oswald Spengler, Der Staat. Sonderdruck aus »Der Untergang des Abendlandes«, II. Band. München: C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung 1924.

Das Grundsätzliche und Wesentliche über Politik, aus welcher Auffassung Spenglers politische Haltung und Geschichtsbeurteilung entspringt, zeigt sich in folgenden Sätzen, die oft wörtlich an Nietzsche erinnern:

»Politik ist die Art und Weise, in der sich das menschlich strömende Dasein behauptet, *wächst*, über andere Lebensströme triumphiert. *Das ganze Leben ist Politik*, in jedem triebhaften Zuge, bis ins innerste Mark. Was wir heute gerne als Lebensenergie (Vitalität) bezeichnen, jenes ›es‹ in uns, das vorwärts und aufwärts will um jeden Preis, der blinde, kosmische, sehnstüchtige Drang nach Geltung und Macht, der pflanzenhaft und rassehaft mit der Erde, der ›Heimat‹ verbunden bleibt, das Gerichtesein und Wirken*müssen* ist es, was überall unter höheren Menschen als politisches Leben die großen Entscheidungen sucht und suchen muß, um ein Schicksal entweder zu sein oder zu erleiden. Denn man wächst *oder stirbt ab*. Es gibt keine dritte Möglichkeit.« (S. 145)

Diese Sätze Spenglers bedürfen keiner Erläuterung. Es braucht hier nur an die in den Eingangsstunden erwähnten Worte Nietzsches erinnert zu werden (WzM n. 1067): »Und wißt ihr auch, was mir ›die Welt‹ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? . . . *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!«

Sehr viel schwächer, oberflächlicher, eitler und literarischer ist die biologistische Ausschlachtung des Nietzscheschen Denkens in der Schriftstellerei, die sich an den Namen *Ludwig Klages* knüpft und unter dem Schlagwort steht: »Der Geist als Widersacher der Seele« und d. h. des Leibes. Dabei soll hier ausdrücklich das große Verdienst betont werden, das Klages sich für die Klärung und psychologische Grundlegung der Graphologie erworben hat.

Die biologistische Deutung des Nietzscheschen Denkens setzt schon ein beim Erscheinen seiner ersten Schrift: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1871. Nietzsche schreibt

am 21. Februar 1873 aus Basel an seinen Freund Rohde: »Neulich habe ich in einem ›evangelischen Anzeiger‹ über mich Einiges gelesen, ich wurde ›der ins Musikalische übersetzte Darwinismus‹ genannt, meine Theorie sei der ›Developpismus des Ur-schleims‹ usw.: Kurz die vollendete Tollheit.«

3) Die ungebrochene Überzeugungskraft der äußerlichen Auslegung als Biologismus und die Verfehlung der inneren meta-physischen Dimension des Gedankens vom Willen zur Macht

Daß die Auslegung des Nietzscheschen Denkens als Biologismus eine noch ungebrochene Überzeugungskraft besitzt und fast zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, hat einen zweifachen Grund. Zum ersten zeigt Nietzsches Denk- und Ausdrucksweise von außen her gesehen unlegbar diesen biologistischen Charakter. Zum Beweis genügt die Anführung des Vorrangs des Wertgedankens, der Hinweis auf die Umschaltung aller Lebensordnungen auf »Zucht und Züchtung«, die Ansetzung der höchsten Gestalt des Menschen als »Raubtier« und durch all dieses hindurch die Bestimmung der »Welt« als »Leben«. Der Biologismus Nietzsches läßt sich jederzeit – und im Umkreis der geltenden Vorstellungen und Denkansprüche sogar zureichend – aus seinen Schriften belegen. Gleichwohl ist diese biologistische Auslegung der Nietzscheschen Philosophie das Haupthindernis, das sich einem Begreifen seines Grundgedankens in den Weg stellt und somit jene Auseinandersetzung mit Nietzsche verhindert, durch die erst die geschichtsgründende und Entscheidung-schaffende Wahrheit seines Denkens ins Freie gebracht wird. Dieses Haupthindernis für die zureichende Erfassung des Grundgedankens der Nietzscheschen Metaphysik ist jedoch nicht nur deshalb schwer zu nehmen, weil es vom Denker in gewisser Weise selbst miterrichtet wurde, sondern weil die schlagwortmäßige Kennzeichnung als Biologismus überdies getragen und gesichert wird durch eine dem Zeitalter gemäße,

weil notwendige und eigentümliche Vormacht des Schlagworts überhaupt.

Damit rühren wir an den anderen, noch tiefer liegenden und daher noch schwerer zu bewältigenden Grund für die selbstverständliche Geltung der schlagworthaften Deutung des Nietzscheschen Denkens als eines biologistischen. Die Vormacht des Schlagwortes hat ihren Grund in einer Verschiebung des Wesens der Sprache, bei der das Wort zu einem unentbehrlichen Planungswerkzeug und zu einer Einrichtungsform der »konstruktiven« Weltberechnung und Lebensgestaltung wird. Denken wir nur an die bisher ungewöhnliche Möglichkeit der rundfunkmäßigen öffentlichen Rede über alle Sender. Die Dinge liegen, auf das Wesen hin begriffen, nicht so, daß der Redner die nun gerade vorhandene neue technische Gelegenheit des Rundfunks benützt, sondern umgekehrt: das Sinnen und Trachten und Drängen auf die Möglichkeit von so etwas wie grenzenlose Erweiterung und Sicherung der Schlagkraft der Rede und demnächst auch der Sichtbarkeit der Dinge ist der eigentlich treibende Vorgang. Das Reden über alle Sender erfolgt nicht, weil es diese Sender eben gibt aufgrund einer irgendwoher gekommenen Fortschrittlichkeit der Technik; vielmehr gibt es dergleichen wie diese Sender, weil der Mensch überhaupt den Kreis der möglichen Mitteilung, Beeinflussung, Verständigung in das Unbeschränkte und gleichwohl Gesicherte hinausschicken will. Entsprechend wird z. B. im Bezirk der Musik nicht durch Rundfunk und Schallplatte das menschlich-lebendige Verhältnis zwischen Hörer und vortragendem Künstler und wiederum das der Hörer unter sich zerstört, sondern umgekehrt: weil diese Verhältnisse nicht mehr bestehen und nicht mehr getragen sind durch eine wesentliche, das Seiende erst begründende und stiftende Herrschaft der Kunst, deshalb können Schallplatte und Rundfunk widerstandslos ihre jetzige Rolle ausüben; eine Rolle, die man gleichwenig begreift, d. h. beherrscht, wenn man sie als Verfallserscheinung verneint oder als nun einmal vorhandenes Modernstes nur stumpf bejaht.

Die Wesens- und Wirkungsart der Rede und des menschlichen Wortes und seine Nutzbarmachung für die schnelle, schlagende und den geringsten Aufwand beanspruchende Prägung und Sicherung des alltäglichen Vorstellens steht unter der Macht eines Vorgangs im Sein selbst, der auf eine unbedingt sichere und grenzenlose Machbarkeit von allem hinausdrängt.

Bedenken wir, daß die abendländische Metaphysik den Menschen als ζῷον λόγον ἔχον begreift, als *das Tier, das die Sprache hat*, dann liegt in jener Verschiebung des Machtcharakters der Sprache und des Wahrheitscharakters des Wortes nichts Geringeres als eine Umwandlung des Menschenwesens, die sich dem Willen und Widerwillen, dem Wünschen und der Abneigung des Einzelnen entzieht. Man denkt daher sehr kurz und billig, wenn man die Vormacht des Schlagwortes als bloße Veräußerlichung bemängelt und meint, durch irgendwelche Maßnahmen und durch die Besserwisserie eines vornehmen Abseitsstehens den vermeintlichen Schaden beheben zu können. Was not tut, ist, daß wir die Erscheinungen und Wirk- und Leidensformen des Zeitalters, in die wir geworfen sind, sehen – sie in ihrem metaphysischen Charakter begreifen und wissen lernen, um zu erfahren, daß das, was »eigentlich« geschieht, älter und zugleich zukünftiger ist als unsere Alltagsansichten darüber. Das Ausweichen in die große Wurschtigkeit unter dem Vorgeben, sich auf die Fach- und Berufsgeschäfte zu beschränken, die Zuflucht zu irgendeiner »Bekennntnisfront« und die Rettung in irgendein Bisheriges – das alles ist bequem und leicht zu haben und entspringt doch nur aus der Angst vor der Fragwürdigkeit des Seins. Wie aber, wenn der Durchgang durch die Fragwürdigkeit des Seins allein der Grund einer Möglichkeit wäre, des geschichtlichen Da-seins gewiß zu werden, in dem sich der andere Anfang der abendländischen Geschichte vorbereitet?

Wollen wir aber der Gediegenheit eines wesentlichen Wissens nicht ausweichen und damit dem, was geschieht, unter die Augen gehen, dann dürfen wir die herrschende Mißdeutung des letzten und einzigen Denkers des Zeitalters nicht als einen Zu-

fall und nie zu leicht nehmen; wir müssen auch sie noch begreifen als eine Wesensfolge dessen, was eigentlich geschieht und was dieser Denker selbst aus dem Gesichtskreis der sich vollendenden Metaphysik als Wille zur Macht begriffen hat. Die Besinnung auf das, was sich im Schlagwort »Biologismus« aus- und herumspricht, beschränkt sich nicht auf das Wegschaffen einer Fehldeutung; sie zielt auf die entscheidende Frage, warum *wir* und mit welchem Recht wir unter »Sein« nichts anderes und nichts Gemäßeres verstehen als »Leben«; warum *uns* diese Auslegung gleichsam auf den Leib geschnitten ist. In dieser Frage liegt die tiefere verschlossen, wer denn diese »wir« sind, die wir den Wesensgehalt des »Seins« in dem finden, was wir »Leben« nennen und als »Leben« erfahren. Anders gewendet: die Frage nach dem, was im »Biologismus« entscheidend sei, gilt uns als ein erster Vorblick in die Perspektive auf das »Leben«, aus welcher Perspektive als der nächsten und scheinbar einzigen Nietzsche sein metaphysisches Prinzip, den Willen zur Macht, setzt.

4) Das ungeklärte Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik als Grund für den Biologismus-Nebel um Nietzsches Philosophie

Biologismus deutet auf ein Vorwalten und Vordrängen der Biologie. Unter Biologie versteht man die wissenschaftliche Erforschung des pflanzlich-tierisch-menschlichen Lebensbereiches nach seinen Erscheinungen, Abläufen und Gesetzen. Biologismus kann demnach auf eine Ausartung dieser Wissenschaft hindeuten. Die Ausartung besteht in der Anmaßung der Biologie, die Grundwissenschaft aller Wissenschaften zu sein, sofern etwa die historischen Geisteswissenschaften, insgleichen die Rechts- und Wirtschaftswissenschaften und vollends die Medizin vom menschlichen »Leben« handeln. Kunst, Dichtung, Wirtschaft, Gesundheit und Krankheit sind ja »Erscheinungen« des Lebens und deshalb zugleich mögliche Bezirke des Erlebens; was liegt näher als das Verfahren, all dieses biologisch zu denken, wenn

schon der Anspruch besteht, alles auch »wissenschaftlich« zu denken.

Allein, vor der Frage, ob und inwiefern die Grundwissenschaft aller Wissenschaften die Biologie in irgendwelcher Gestaltung sein könne, steht die andere, wie es denn mit der Biologie selbst bestellt sei, sofern sie als eine Wissenschaft gilt. Da zeigt sich ein einfacher, in seiner Wesentlichkeit und Tragweite aber auch entsprechend selten eingesehener Tatbestand: Was die Biologie vom Leben und vom Wesen des Lebens hält, wie sie Lebloses gegen Lebendes unterscheidet, nach welchen Hinsichten sie diese Unterscheidung trifft und wie sie die Maßgeblichkeit dieser Hinsichten begründet und nicht begründet – all dies entscheidet keineswegs erst die Biologie als Wissenschaft, sondern all dieses setzt sie als entschieden und als irgendwie maßgebend bereits voraus, ja all dieses *muß* sie voraussetzen, um auch nur den ersten Schritt bei der Untersuchung einer Pflanze, eines Tieres wagen zu können.

Was ein Organismus sei, ob überhaupt das Organhafte das Wesen eines Lebendigen treffe, von woher dieses Wesen zu erfragen und zu begründen sei – dies und anderes kann nicht mit botanischen, nicht mit zoologischen Forschungsmethoden ausgemacht, ja nicht einmal gefragt werden, auch dann nicht, wenn die Botanik und Zoologie von Zwecksetzungen ihres Forschens, z. B. der Schädlingsbekämpfung, absehen und sogenannte »reine« Wissenschaft treiben. Die Frage, ob das Lebewesen ein Organismus sei und was das heiße, ist keine botanische und keine zoologische, sondern eine metaphysische Frage. Denn um diese Frage auch nur zu fragen, müssen wir schon das Lebendige als solches gegen das Leblose absetzen; wir müssen eine Art des Seienden gegen eine andere unterscheiden, müssen dabei diese Arten des Seienden innerhalb des Seienden im Ganzen denken und wissen, was hier und dort mit seiend und Sein genannt und begriffen wird. Und wenn die biologische Forschung die Lebewesen als Organismen vorstellt, dann steht und ruht sie auf einer bereits gefallenem metaphysischen Entscheidung, auch

dann, wenn sie vor lauter Wissenschaftlichkeit längst so genügsam und blind geworden ist, daß sie eine solche Entscheidung nicht kümmert. Das Wesen der Grunderscheinung des Lebendigen, die das Gebiet der Biologie durchwaltet und vorbestimmt, kann nicht durch die Biologie erst gesetzt, es muß von ihr und für sie ständig vorausgesetzt werden.

Das gilt nun aber von der Grunderscheinung jedes Gebietes jeder Wissenschaft. Darin liegt, daß niemals eine Wissenschaft ihr eigenes Wesen mit den ihr eigenen Mitteln und Denkformen der wissenschaftlichen Forschung zu bestimmen vermag. Man kann nicht auf philologischem Wege und mit philologischen Mitteln ausmachen, was Philologie sei. Man kann zwar medizinisch über Verdauungsstörungen und über Lungenkrankheiten handeln und kann solche Erscheinungen und Fälle in die Klinik einliefern, aber man kann nicht die Medizin selbst als Wissenschaft klinisch behandeln, sowenig wie man die Mathematik selbst in ihrem Charakter als Wissenschaft in mathematischen Formeln darstellen oder die Kunsthistorie mit Hilfe des Epidiaskops sichtbar machen und so mit anderen an die Wand geworfenen Wissenschaften vergleichen kann.

Die Besinnung auf die Wissenschaft und d. h. auf das Wesen ihres Gegenstandsgebietes und das Wesen der zugehörigen Verfahrensweise bei seiner Durchforschung – kurz, die Selbstbesinnung der Wissenschaft auf sich selbst geht über die vorgegebene »Natur« der einzelnen Wissenschaften hinaus. Die Art und Weise, *wie* die Selbstbesinnung einer Wissenschaft das ihr je eigene Verfahren wesentlich übersteigt, ist im geschichtlichen Wesen des Wissens und der Wissenschaft überhaupt begründet. Deshalb wird auch eine Selbstbesinnung einer Wissenschaft nicht schon dadurch geleistet, daß man die Wissenschaften in »höhere Zusammenhänge« einordnet, z. B. in die jeweilige Weltanschauung oder in ein kirchliches Glaubenssystem. Der Kirchenglaube kann z. B. die Wissenschaften in seinen Dienst stellen und mit Hilfe der Ergebnisse der Wissenschaften das Walten einer Weisheit und Vorsehung in den Natur- und Ge-

schichtsvorgängen »beweisen« und damit die Existenz ihres vorher schon geglaubten Schöpfergottes »wissenschaftlich« streng sicherstellen und so dem »Glauben« das Ansehen der »Wissenschaftlichkeit« verschaffen.

Daß die Wissenschaften durch solche Indienstnahme vor neue Aufgaben gestellt werden, wird niemand bestreiten wollen; und daß bei diesen neuen Zielsetzungen andere Ergebnisse zutage kommen, ist gleichfalls gewiß, so gewiß es auch ist, daß hierdurch niemals eine Selbstbesinnung der Wissenschaften geleistet werden kann, kein Rückgang auf ihr Wesen und ihre innere Fragwürdigkeit, sondern nur die Umschaltung in einen anderen Arbeitsgang. Dadurch entsteht keine »neue Wissenschaft« im Sinne einer Wesenswandlung ihres Wissens; vielmehr wird die »alte«, bisherige Wissenschaft für neue Zwecke in Anspruch genommen. Die Ergebnisse, die Verwendungs- und Mitteilungsart werden immer »neuer«, die Wissenschaften selbst aber bleiben, was sie waren: sie bleiben die »alten«, d. h. veralteten, sofern sie in ihrem eigenen Selbstbewußtsein hinter dem zurückbleiben, was bereits metaphysisch geschieht. Vielleicht gehört dies zum Wesen der Wissenschaft. Wie immer – die Selbstbesinnung der Wissenschaft auf sich selbst und auf ihr Gebiet, ihre Verfahrensweise und die Art und den Grund der Entsprechung beider ist ein Denken und Fragen *eigener* Art, also *nicht* wissenschaftlicher Art.

Also »unwissenschaftlich«? Wenn un-wissenschaftlich heißen soll: nicht nach der Art und dem Vorgehen der Wissenschaften, dann ist die Selbstbesinnung un-wissenschaftlich. Wenn »unwissenschaftlich« aber heißen soll: nicht sachgemäß, nicht streng, nicht auf den Begriff bedacht, sondern *willkürlich* und nach zufälligen Einfällen, dann ist die echte Selbstbesinnung allerdings nicht unwissenschaftlich; sie ist wissenschaftlicher und sachgemäßer und strenger als das je eine Wissenschaft zu sein vermag.

5) Das Verhältnis von λόγος (Begriff des Seins) und βίος in Nietzsches einzigem Gedanken vom Willen zur Macht.
Der Wissenschaftscharakter einer Wissenschaft und ihre metaphysischen Grundlagen

Jeder große Denker denkt *nur einen, seinen* einzigen Gedanken. Darin besteht die denkerische Größe: bei der Einfachheit eines Einigen auszuharren, und das bedeutet: das Einfache als ein Unergründliches wesentlich zu machen, – nicht etwa das Einfache zum leeren Einerlei zu versteifen, das keine Erde unter sich und keinen Himmel über sich hat und deshalb nicht gedeihen kann, da alles Gedeihliche – und das Denken und Dichten zuerst – je beides zumal braucht: das dunkle Verschließende unter sich und das Offene, Ragende über sich.

Nietzsches einziger Gedanke denkt die Welt als Wille zur Macht und bestimmt so auch den Menschen, uns selbst, als Wille zur Macht. Sofern die Welt »ist«, faßt er sie und setzt sie gleich dem »Leben«, denn »Leben« gilt uns als die eigentliche Gestalt des *Seins*; der Wille zur Macht als Wesen der Welt, d. h. des Seienden im Ganzen ist die innerste Lebendigkeit des Lebens. Die Auslegung der Welt als Wille zur Macht denkt das Seiende vom Leben her und als Leben, βίος; der λόγος, hier der Begriff des Seins, ist – so scheint es – unmittelbar vom βίος her bestimmt. Ein solches Denken des Seienden und solches Anschauen der Welt nennt man »Biologismus«. Die Kennzeichnung des Nietzscheschen Denkens als Biologismus hat sich seit Jahrzehnten wie ein trüber und unbeweglicher Nebel um Nietzsches metaphysischen Grundgedanken gelegt. Durch diesen Nebel müssen wir hindurch, nicht etwa um auf den historisch richtig gesehenen Nietzsche zu stoßen, sondern allein, um in das Kraftfeld jenes Denkens zu kommen, das uns und die Zukunft als geschichtliche prägt und dasjenige in sich gesammelt hat, was eigentlich geschieht; »eigentlich«, das meint, aus dem Wesen des herrschenden Seins begriffen.

Der Versuch, Nietzsches Gedankengang zum Willen zur Macht nach- und ihn mitzugehen, bedeutet, eine Klärung dessen vollziehen, was »Biologismus« heißt, bedeutet, bei jedem Schritt des Durchdenkens von Nietzsches Grundgedanken über den unleugbaren und oft derben und zähen biologistischen Vordergrund hinwegzukommen.

»Biologismus« besagt zunächst Ausartung und Grenzüberschreitung der Biologie. Aber der so verstandene Biologismus ist nur die wesentliche Folge des eigentlichen. Dieser besteht darin, daß die Biologie selbst, auch wenn sie in ihren Grenzen bleibt, verkennt, worauf die von ihr notwendig in Anspruch genommene Wesensbestimmung des »Lebens« und des »Lebendigen« beruht. Die Wesensbestimmung des »Lebens« aber ist niemals biologisch, sondern stets metaphysisch: aus dem Blick auf das Seiende im Ganzen vollzogen und so allein vollziehbar. Der Biologismus nimmt metaphysische Entscheidungen in Anspruch, ohne zu wissen, *daß* es solche sind und *was* sie *als* solche sind – welche Art des Fragens, Begreifens und Begründens sie verlangen. Die erste in solcher Weise vollzogene Entscheidung des Biologismus ist die, daß alles Seiende, sofern es ist, als »Leben« zu bestimmen und daß diese Bestimmung selbstverständlich sei. Biologismus ist die Verkennung der Art und Weise des Denkens, durch das allein zu fragen und zu entscheiden ist, welchen Wesens »das Leben« sei und in welchem Sinne »das Leben« als Deutung des Seins überhaupt in Anspruch genommen werden könne.

Nun faßt aber doch Nietzsche alles Seiende als »Leben«. Somit kann sein Denken als das Schulbeispiel für den größten Biologismus gelten. Nein! Zwar bestimmt Nietzsche das Seiende im Ganzen als Leben, aber diese Bestimmung und die Art ihrer Begründung ist für ihn nicht selbstverständlich, sondern die einzige Frage; *die* Frage, deren metaphysischen Charakter er so wenig verkennt, daß er durch ihre Beantwortung die bisherige Metaphysik wesentlich umwandeln und in die Bahn bringen will, die ihr anfänglich gewiesen ist. Wohl faßt Nietz-

sche das Seiende als »Lebendiges«, aber so, daß er gerade zur Frage macht, inwiefern und weshalb das Leben und das Lebendige das Wesen des Seins erfülle und ausmache. Nietzsche bestimmt das Seiende im Ganzen als Leben nicht zufolge einer Ausweitung einer biologischen Denkweise innerhalb des Gebietes der Pflanzen und Tiere auf das Weltganze. Es ist umgekehrt: auf der Bahn der überlieferten und in ihren Gesichtskreisen vorbestimmten metaphysischen Leitfrage, was das Seiende im Ganzen sei, kommt er zu der Antwort: das Seiende ist Wille zur Macht. Wille zur Macht aber ist das Wesen des Lebens, *wenn* nämlich Leben heißt: werdendes Übersteigen. Dergestalt als Wille zur Macht begriffen ist das Leben der Grundcharakter des Seienden, also (!) ist alles Seiende wesenhaft lebendig, also gewinnt auch die Biologie – als Wissenschaft vom Lebendigen im bisherigen und engeren Sinne – eine andere metaphysische Grundlegung, nicht aber wird die Biologie, weder als besondere noch als allgemeine, zur Grundlage der Metaphysik.

Der Wille zur Macht ist kein biologischer Gedanke, so wenig wie der Begriff des Lebens und die Kennzeichnung des Seienden im Ganzen als Leben. Und weil Nietzsches Grundgedanke kein biologischer ist, deshalb kann seine Philosophie nicht Biologismus *sein*. Wohl aber muß sie als ein solcher *erscheinen*, solange nicht der metaphysische Raum und die metaphysische Bahn erreicht wird, worin ihr Grundgedanke vom Willen zur Macht gedacht ist. Und der Einsprung in diese Bahn kann so lange nicht gewagt werden, als das metaphysische Denken selbst nicht in seiner Leitfrage und aus seiner Leitfrage zureichend begriffen wird. Dies wiederum glückt erst in dem Augenblick, da die überlieferte metaphysische Leitfrage ursprünglicher vollzogen, und d. h. von Grund aus überwunden ist. (Der Gesichtskreis, in dem Wille zur Macht und Leben gedacht sind, ist das »*Sein*« des Seienden.)

Nietzsches Denken biologisch nehmen und ausschlichten heißt daher: das Wesen der Metaphysik verunstalten und ah-

nungslos und anmaßend zugleich der einzigen geistigen-geschichtlichen Entscheidung ausweichen, der die abendländische Geschichte zutreibt. Es ist der Gipfelpunkt der Verwirrung des Denkens, wenn man Nietzsches Philosophie zwar als Metaphysik bezeichnet und zugleich die Metaphysik ausgesprochen und öfter noch unausgesprochen als eine universale – der Begründung nicht mehr bedürftige – Biologie versteht. Um sich überhaupt in den verfänglichen Verwirrungen der biologistischen Denkungsart und ihren dem gesunden Menschenverstand auf den Leib geschnittenen Anmaßungen zurecht zu finden, ist das zuerst Nötige ein Wissen vom Wesen der Biologie als Wissenschaft und Wissensform. Der Hinweis darauf führte notwendig in die Erörterung des Verhältnisses von Wissenschaft, Selbstbesinnung der Wissenschaft und Metaphysik.

Jede Wissenschaft ruht auf metaphysischen Sätzen, die das Wesen ihres Gebietes umgrenzen und über den Wahrheitscharakter der einzelnen Wissenschaften entscheiden. Der Wissenschaftscharakter einer Wissenschaft empfängt seinen Grund, sein Gepräge und seine Grenzen aus ihren metaphysischen Grundlagen und kann niemals nach den Forschungsergebnissen bemessen werden, die ihrem Gehalt und der Auswertungsweise nach stets nur die Folge der in jeder Wissenschaft waltenden Metaphysik sind.

6) Der Wesenswandel der Wissenschaft aus dem unmittelbaren Bezug zum Wesensgehalt ihres Gebiets

Der Hinweis auf den metaphysischen Charakter der Wissenschaften führt nun allerdings leicht zu mannigfachen Mißverständnissen und damit zu verkehrten Haltungen. Entweder nimmt man diesen Hinweis auf die metaphysischen Grundlagen der Wissenschaften zur Kenntnis und hält ihn auch schon – auf den Forschungsbetrieb und dessen Fortgang abgeschätzt – für bedeutungslos. Oder aber man stürzt sich auf die metaphysischen Grundlagen der Wissenschaften, indem man sich um die

Grundbegriffe und deren Klärung bemüht und von ihrer bloßen Kenntnis auch schon eine unmittelbare Umwandlung der Wissenschaften erwartet. Sofern diese ausbleibt, kommt es dann zur Enttäuschung über die Metaphysik und zu einer Verachtung der Philosophie. Man flüchtet umso endgültiger in die bloße Facharbeit, bei der zum mindesten doch »noch etwas herauskommt«.

Jedesmal nimmt man das Wesen der Wissenschaft zu äußerlich und seine Bewältigung zu leicht. Ein Wesenswandel der Wissenschaften geschieht weder von oben her unmittelbar durch die Anwendung einer Metaphysik, noch von unten durch die bloße Anhäufung von Forschungsergebnissen – er geschieht allein aus der Mitte des Wesens der Wissenschaft. Was ist diese Mitte? Antwort: Jenes wissenschaftliche Fragen, das zumal von der inneren geschichtlichen Notwendigkeit der betreffenden Wissenschaft geführt und durch einen unmittelbaren Bezug zum Wesensgehalt ihres Gebiets befeuert ist. Deutlicher gesprochen: wenn in der deutschen Literaturwissenschaft ein entscheidender Wesenswandel vollzogen werden soll, dann kommt er nur durch eine kleine Abhandlung von vielleicht zehn Seiten über eine Einzelfrage, z. B. durch die Auslegung einer wesentlichen Stelle aus Kleists *Penthesilea*, aber niemals kommt der Wesenswandel durch ein zwei- und mehrbändiges Werk über die philosophischen Grundlagen der Literaturwissenschaft.

Bei jenem kleinen Aufsatz liegt es »nur« daran, *wer* in jenen zehn Seiten spricht und daran, daß dort ohne jeden Aufputz durch philosophische Begriffe und ohne jedes programmatische Gelärm aus einem ursprünglichen Bezug zum Wesen der Sache selbst, d. h. aus der innersten geschichtlichen Not, z. B. der Wesenszukunft der Dichtung, plötzlich ganz andere Bezirke und Richtungen des Fragens und Sehens aufgeschlossen werden. Der echte, aus einer metaphysischen Not entsprungene Vollzug eines Wesenswandels der Wissenschaft bleibt Sache des Ranges der zum Wissen Berufenen. Die bloße Kenntnis metaphysischer Begriffswörter und Redensarten hilft so wenig wie die lücken-

lose Beherrschung sämtlicher Forschungsergebnisse und Verfahrensweisen der Wissenschaft. Worauf es ankommt, ist die innere Weite und Freiheit jenes Wissens, welches weiß, daß und warum im Gebiet der betreffenden Wissenschaft ein Seiendes waltet, dessen Sein über die Geschichte des Menschen und seine Geschichtsfähigkeit mit entscheidet. Die Entscheidung für die neuzeitliche Wissenschaft aber ist diese: ob in der Geschichte des Menschentums lediglich der Drang eines Lebens ausrollt, das nur lebt, weil es lebt und damit es lebt, oder ob der Mensch, seiner Wesensmöglichkeit sich aussetzend, der Wahrheit des Seins gehört, auf daß er seine Geschichte als eine Stätte der Ankunft oder der Flucht der Götter gründe, um auf dieser Stätte zu stehen oder zu fallen. Stand und Fall sind gleich groß und gleich wesentlich, gesetzt nur, daß sie in jener Entscheidung gründen.

Der Wesenswandel der Wissenschaft ist weder eine Sache der Organisation noch der Trick der Verwendung metaphysischer Begriffe, sondern die Frage, ob und wie der Mensch aus der geschichtlichen Freiheit seines Wesens das Wissen versteht und vollzieht und als eine Entscheidung zum Sein und über das Sein begreift. Diese Freiheit läßt sich jedoch nicht künstlich machen und nicht verzwingen. Aber ihr Ursprung will und kann vorbereitet werden. *Ein Weg* solcher Vorbereitung ist die metaphysische Besinnung, die nicht in leeren Begriffen hin- und herstolpert; sie wird jedesmal ein Gang *zu dem, was geschieht*. Diese metaphysische Besinnung schafft unsichtbar und unberechenbar in verschiedenen Formen *die* Atmosphäre, in der vielleicht solche erwachen und reifen, die einstmals in ihrer Wissenschaft jene zehn Seiten schreiben.

Das können nur *die* sein, die wissen gelernt haben, daß – nach jenem unausdenklichen Wort Hölderlins – das, »was wir suchen, alles ist.« Denn das Gesuchte hat *als das Gesuchte* stets einen anderen und höheren Herrschaftscharakter als das herumge-reichte »lebensnahe Wirkliche«, worüber jedermann am besten verfügt, wenn er sich der Gedankenlosigkeit überläßt. – Des-

halb soll auch in dieser Vorlesung nicht »Etwas« »heraus-«, wir sollen vielmehr zur Besinnung kommen: Wir sollen wissen können, was das ist, was Nietzsche eigentlich denkt, erfahren können, daß dieses Gedachte kein bloßer Gedanke ist, sondern die Herrschaft des Seins, die sich aus der Macht und Ohnmacht des Seienden nie errechnen und niemals bewältigen läßt.

7) Der Zusammenhang von Nietzsches Grundbegriff des »Lebens« mit dem metaphysischen Denken des Abendlandes

Wenn wir auf dem Gedankengang Nietzsches zum Willen zur Macht unvermeidlich in die Nebel des Biologismus geraten, dann gilt es, sein Denken und Sagen nicht nach der Art des biologischen Denkens zu verstehen. Gewiß, oft scheint eine andere als die biologistische Auslegung unmöglich zu sein. Das Verfahren, über den Biologismus hinwegzukommen, bleibt zunächst dem Verdacht der Willkür und Gewaltsamkeit ausgesetzt. Und doch zeigt schon ein erstes aufmerksames Hinhören: Nietzsche hat, was doch nahe läge, mit der zeitgenössischen Biologie und der darwinistischen Grundrichtung ihres Denkens nichts gemein. Das belegt sich nach zwei wesentlichen Hinsichten:

1. Nietzsche wendet sich in aller Schärfe gegen die Vorstellung eines Entwicklungsganges der Lebewesen vom Niederen zum Höheren; vielmehr entfaltet sich nach seiner Denkweise »Alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander«. (WzM n. 684)

2. Die »höheren Typen« der Lebewesen sind nicht diejenigen, in denen das Leben seinen endgültigen und festen Zustand erreicht; die höheren Typen sind die am wenigsten dauerfähigen. Sie halten sich immer nur »mit Not« oben, während die niedrigsten »eine kompromittierende Fruchtbarkeit für sich« haben. Auch in der Menschheit sind die höheren Typen »die Glücksfälle«. Sie gehen am leichtesten zugrunde: »Das ›Genie‹ ist die sublimste Maschine, die es gibt, – folglich die zerbrechlichste.« (ebd.)

Nach diesen eindeutigen Sätzen ist Nietzsches Biologismus jedenfalls kein Darwinismus; seine Vorstellung vom Leben ist eine andere. Sie ist nicht, wie diejenige Darwins, metaphysisch-soziologisch bestimmt, sondern metaphysisch-ontologisch, wobei wir »ontologisch« nicht im schulmäßigen Sinne verstehen.

Daher gilt es bei der Auslegung des Willens zur Macht als der höchsten Lebendigkeit des Lebens zu fragen, ob nicht, und wenn ja, in welcher Weise die Grundbegriffe Leben, Lebenssteigerung, Lebensbedingung, Lebensentwicklung aus einem wesentlichen Zusammenhang mit der Grundrichtung des abendländischen metaphysischen Denkens über das Seiende ihre eigentliche Bedeutung und Bedeutungskraft schöpfen. Zu fragen bleibt:

Wie steht es mit dem Sein selbst und dessen Wahrheit, daß am Ende und in der Vollendung der abendländischen Metaphysik das Seiende im Sinne des Willens zur Macht als die Wesenserfüllung des Seins in Anspruch genommen werden kann und muß?

Wir haben die Darstellung der Erkenntnis und der Wahrheit als einer Gestalt des Willens zur Macht begonnen mit n. 507: »Die Wertschätzung ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als Wesen der ›Wahrheit‹. In den Wertschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstumsbedingungen* aus. Alle unsre *Erkenntnisorgane und Sinne* sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen . . . « Es gilt, in diesen und den folgenden Sätzen etwas wesentlich anderes zu sehen denn eine darwinistische, biologische Erklärung der Erkenntnis und Erkenntnisorgane als »Bedingungen«, die das Leben im »Kampf ums Dasein« entwickelt haben soll. Es gilt die Sätze metaphysisch zu begreifen und in einem damit: metaphysischen Fragen zu vollziehen. Nietzsches Grundgedanken vom Willen zur Macht metaphysisch statt biologisch denken, heißt fragen, warum dasjenige, was der neuzeitliche Mensch für »das Leben« hält, als das eigentlich Seiende gilt und inwiefern deshalb »das Leben« für die Wesensbestimmung des Seins in Anspruch genommen werden muß.

Das Leben und die Lebendigkeit, die Lebensentfaltung und »das Erleben« gelten innerhalb des neuzeitlichen Menschseins als der selbstverständliche Bereich, als die fraglose Vollzugsform und als der »natürliche« Maßstab für das, was wirklich und seiend sein kann und soll. Aber hinter diesem zum voraus gültigen Vorrang des Lebens steht unbekannt und unberührt die Frage, was denn das Wesen des Seins sei, daß es eine Wesenserfüllung und Wesensauslegung durch das so verstandene »Leben« zulasse; steht die Frage, ob sich nicht in dieser Aufsteigerung des Lebens eine Herabsetzung des Seins verberge; steht die Frage, ob nicht die Bejahung dieses »Lebens« nur noch der letzte Ausläufer einer langen Flucht vor dem Sein und d. h. vor unentschiedenen Entscheidungen sei, deren äußerste und erste in der vorigen Stunde genannt wurde. – Unter dem Titel »Biologismus« versteckt sich überhaupt die noch nicht vollzogene Überlegung, ob das jeweils schon metaphysisch begriffene und je nur so begreifbare »Leben« *durch* seinen Vorrang nicht alle entscheidungshafte Besinnung auf das Sein unterspüle, und d. h. zugleich, den metaphysischen Aufstand des Tieres auf dem Planeten vorbereite.

Weil somit der »Biologismus«, recht begriffen, nicht irgend eine zufällige Anschauungsrichtung und Weltdeutung darstellt, ist die Klärung desjenigen Biologismus, der dem Nietzscheschen Denken aufsitzt und für den Grundgehalt seiner Metaphysik genommen wird, von der größten Tragweite. Nietzsche nennt in der Zarathustrazeit den neuen Menschen der neuen Wertsetzung den »Übermenschen«, und man versteht darunter kennzeichnenderweise den »über« das bisherige Maß hinaus gesteigerten, überlebensgroßen, in allem und jedem riesigen Menschen. »Übermensch« meint jedoch nicht die Vergrößerung des bisherigen Menschen, also Entscheidungslosigkeit – alles Quantitative und alle Quantifizierung ist allein durch Entscheidungslosigkeit möglich. Vielmehr heißt »über«: Überwindung des letzten Menschen. Wenn Nietzsche den höchsten Menschen als »Raubtier« bestimmt, so denkt er nicht an das Zerreißen und

Erwürgen und Niedertreten, an das bloße Sichaustoben; er denkt daran, daß das Raubtier das einsamste Wesen ist, das seltenste und das edelste. Er meint damit nicht eine Tierart, nicht eine Menschenart, nicht Lebewesen und Leben, sondern Bedingungen des »Lebens«, d. h. jedoch des Seins *als solchen*. Gleichwohl redet er vom »Raubtier«, muß vielleicht so reden. Wie schwer ist es aber dann, jenes Andere, eigentlich Gemeinte, rein und entschieden zu fassen.

Das Hindurchdringen durch den biologistischen Anschein und Vordergrund in Nietzsches Metaphysik wird umso schwerer, je neuzeitlicher und rechenhafter das Denken sich verhärtet. Deshalb müssen wir, wenn ein erster Ausblick auf das Ganze geklärt ist, beim Durchdenken des Nietzscheschen Gedankens im kleinen anfangen.

§ 7. Die abendländische Metaphysik als »Logik«

a) Das Seiende und die Vernehmung (Parmenides).

Die verschiedenen Hinsichten der Vernehmung
und die Gestalten der Logik
(Kategorien, Schemata)

Wir fragen nach Nietzsches Wesensbestimmung der Erkenntnis. Erkenntnis ist Erfassen und Festhalten des Wahren. Wahrheit sowohl wie Wahrheitserfassung sind »Bedingungen« des Lebens. Die Erkenntnis vollzieht sich im aussagenden Denken, welches Denken als Vorstellen des Seienden in allen Weisen der sinnlichen Wahrnehmung, der nicht sinnlichen Anschauung, in jeder Art von Erfahrung und Erfüllung waltet. Überall und stets verhält sich der Mensch in solchen Verhaltungen und Haltungen zum Seienden; überall und stets wird das, wozu der Mensch sich verhält, als seiend vernommen. Vernehmen meint hier: im vorhinein als so und so seiend oder auch als nicht und anders seiend nehmen. Was in solchem Vernehmen vernommen

wird, ist das Seiende, hat den Charakter dessen, wovon wir sagen: es *ist*. Und umgekehrt: das Seiende als solches eröffnet sich nur einem solchen Vernehmen. Das meint der Spruch des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – »Dasselbe aber ist Vernehmung sowohl als auch Sein«. Es ist dasselbe – das will sagen: es gehört im Wesen zusammen; Seiendes ist *als Seiendes* nicht ohne Vernehmung (seiend, d. h. anwesend). Aber auch Vernehmung vermag nicht zu nehmen, wo nicht Seiendes *ist*, wo das Sein nicht die Möglichkeit hat, ins Offene zu kommen.

Jeder abendländische Denker mußte seitdem diesen Spruch wieder denken, jeder hat ihn in seiner Weise einzig gedacht, und keiner wird je seine Tiefe ausschöpfen. Wollen wir aber dem Spruch seine Tiefe bewahren, dann müssen wir stets neu versuchen, ihn griechisch zu denken, statt ihn durch neuzeitliche Gedanken zu verunstalten. Übersetzt man scheinbar wörtlich: »Dasselbe nämlich ist Vorstellen und Sein«, dann ist man versucht, als seinen Gehalt den oberflächlichen Schopenhauerschen Gedanken herauszulesen: die Welt ist bloß unsere Vorstellung – sie »ist« nichts für sich und an sich. Der Spruch meint aber ebensowenig – im Unterschied zu jener subjektiven Deutung – nur das Gegenteil: daß das Denken auch etwas Seiendes sei und zum Sein gehöre. Vielmehr meint der Spruch das schon Gesagte: Seiendes ist nur, wo Vernehmung, und Vernehmung nur, wo Seiendes. Der Spruch meint ein Drittes oder Erstes, das die Zusammengehörigkeit beider trägt: die ἀλήθεια. (Der Grund ihrer Zusammengehörigkeit ist die ἀλήθεια.)

Wir entnehmen der Erinnerung an diesen Spruch jetzt nur das Eine: Das Fassen und Bestimmen des Seienden wird von altersher dem Vernehmen zugesprochen – dem νοῦς. Wir haben dafür das deutsche Wort *Vernunft*. Die Vernunft, das Nehmen des Seienden als Seiendes, nimmt dieses in verschiedener Hinsicht: bald als so und so beschaffen – hinsichtlich der Beschaffenheit (Qualität – ποιόν), bald als so und so ausgedehnt und groß (Quantität – ποσόν), bald als so und so auf anderes bezogen (Relation – πρὸς τι).

Wird ein Seiendes, z. B. ein vorhandener Fels, als hart, als grau genommen, dann wird es im Hinblick auf seine Beschaffenheit angesprochen. Wird ein Mensch, z. B. ein Sklave, als unterstellt seinem Herrn vernommen, dann wird er im Hinblick auf sein Verhältnis angesprochen.

Etwas als etwas ansprechen heißt griechisch *κατηγορεῖν*. Die Hinsichten, nach denen Seiendes als Seiendes angesprochen wird – Beschaffenheit, Ausdehnung, Verhältnis (Qualität, Quantität, Relation) –, heißen deshalb »Kategorien«, oder deutlicher: *τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας*, die Gestalten, in die das Ansprechen von etwas als etwas (ἢ *κατηγορία*) jeweils das Angesprochene stellt. Angesprochen wird immer Seiendes als so und so Seiendes. Daher sind die *σχήματα τῆς κατηγορίας* nichts anderes als *γένη τοῦ ὄντος*, Geschlechter, genauer: Herkunftsweisen des Seienden; dasjenige, von woher – und deshalb im Rückgang worauf – Seiendes ist: so beschaffenes, so großes, so bezogenes usf. Das Vernennen des Seienden als solchen entfaltet sich im Denken, und dieses spricht sich aus in der Aussage, im *λόγος*.

Die Kategorien selbst können nun in den verschiedenen unter ihnen möglichen Beziehungen durchdacht und durchgesprochen werden. Dieses Durchdenken und Durchsprechen der *γένη τοῦ ὄντος*, der »Herkünfte des Seienden«, heißt seit Platon »Dialektik«. Der letzte und zugleich gewaltigste Versuch dieses Durchdenkens der Kategorien, d. h. der Hinsichten, nach denen die Vernunft das Seiende als solches denkt, ist die Dialektik Hegels, die er in einem Werk gestaltet hat, das den echten und gemäßen Namen »Wissenschaft der Logik« trägt: das Sichwissen des Wesens der Vernunft als des Denkens des »Seins«, in welchem Denken sich die Einheit und Zusammengehörigkeit der Bestimmungen des Seins zum »absoluten Begriff« entfaltet und sich darin begründet.

- b) Das »Vertrauen zur Vernunft« im abendländischen Denken
 und dessen Deutung durch Nietzsche:
 »Nützlichkeit« für das »Leben« (WzM n. 507)

Die abendländische Metaphysik, d. h. die Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen, bestimmt das Seiende im vorhin- ein und für ihre ganze Geschichte als jenes, was in den Hinsichten der Vernunft und des Denkens faßbar und umgrenzbar wird. Sofern alles gewöhnliche Denken je in einer Gestalt der Metaphysik gründet, beruht das alltägliche Denken und das metaphysische zumal auf dem »Vertrauen« zu diesem Verhältnis – darauf, daß sich im Denken der Vernunft und ihren Kategorien das Seiende als solches zeige, d. h. daß das Wahre und die Wahrheit in der Vernunft erfaßt und gesichert werde. Die abendländische Metaphysik gründet auf diesem Vorrang der Vernunft; und sofern die Aufhellung und Bestimmung der Vernunft »Logik« genannt werden darf und muß, läßt sich auch sagen: die abendländische Metaphysik ist Logik; das Wesen des Seienden als solchen wird im Gesichtskreis des Denkens ausgemacht.

Wie steht Nietzsche zu diesem Grundwesen der abendländischen Metaphysik? Der folgende Satz unseres Stückes, der jetzt in seinem ersten Teil schon aufgehellt ist, gibt die Antwort: »Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Wertschätzung* der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *nicht* deren ›Wahrheit‹.«

Dieser Satz enthält ein Doppeltes: einmal den Hinweis auf den Grundvorgang der abendländischen Geschichte, daß der Mensch dieser Geschichte vom Vertrauen zur Vernunft getragen wird; zum anderen enthält er eine Deutung des Wahrheitscharakters der Vernunft und der Logik.

Das Vertrauen zur Vernunft und die darin mächtige Herrschaft der ratio dürfen wir nicht einseitig als Rationalismus fassen; denn in den Umkreis des Vertrauens zur Vernunft gehört auch der Irrationalismus. Die größten Rationalisten verfallen

am ehesten dem Irrationalismus, und umgekehrt: wo der Irrationalismus das Weltbild bestimmt, feiert der Rationalismus seine Triumphe. Herrschaft der Technik und Empfänglichkeit für den Aberglauben gehören zusammen. Nicht nur der Irrationalismus, sondern erst recht der Rationalismus – dieser nur versteckter und geschickter – »leben« und sichern sich aus der *Angst vor dem Begriff*. (vgl. § 6)

Was heißt aber in Nietzsches Satz »*Vertrauen zur Vernunft*«? Gemeint ist mit diesem Vertrauen eine Grundverfassung des Menschen. Ihr gemäß wird das Vermögen, den Menschen vor das Seiende zu bringen und das Seiende als ein solches für den Menschen vorzustellen, der Vernunft anheimgegeben. Nur was das vernünftige Denken vor- und sicherstellt, hat Anspruch auf die Besiegelung: seiend, Seiendes. Der alleinige und höchste Gerichtshof, in dessen Gesichts- und Spruchfeld entschieden wird, was seiend sei und was nicht-seiend, ist die Vernunft. Ja, bei der Vernunft steht die äußerste Vor-entscheidung darüber, was Sein überhaupt besage. Deshalb kann der Grundvorgang, in dem alle Grundstellungen und Leitsprüche der verschiedenen Stufen der abendländischen Metaphysik schwingen, formelhaft festgehalten werden in dem Titel: *Sein und Denken*.

Dieses so verstandene »*Vertrauen zur Vernunft*« und zum Denken steht diesseits der jeweils gerade geltenden Einschätzung des Verstandes und des Intellekts. Die Zurückweisung des Intellektualismus, der Ausartung des entwurzelten und ziellosen Verstandes, geschieht jeweils durch Anrufung des *gesunden Menschenverstandes*, also wiederum eines »Verstandes«, d. h. durch Inanspruchnahme des »Rationalismus«. Auch hier ist die Vernunft der Maßstab dessen, was ist, sein kann und sein soll. Wenn ein Vorgehen, eine Maßnahme, eine Forderung als »logisch« nachgewiesen oder behauptet ist, gilt dergleichen als richtig, d. h. verbindlich. Wovon man sagen kann, es sei »logisch«, das imponiert. »Logisch« meint hier nicht: nach den Regeln der Schullogik gedacht, sondern: aus dem Vertrauen zur Vernunft errechnet.

Welche Deutung gibt Nietzsche dem, was er »Vertrauen zur Vernunft« nennt? Nietzsche sagt: »Das *Vertrauen* zur Vernunft . . . beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *nicht* deren ›Wahrheit‹.« Das »*Vertrauen* zur Vernunft« beweist nicht die »Wahrheit« der Vernunftkenntnis. Wahrheit ist wieder in Anführungszeichen gesetzt, um anzuzeigen, daß sie hier im Sinne der Richtigkeit verstanden wird. Wenn die Physik z. B. in bestimmten Kategorien wie Materie, Ursache, Wechselwirkung, Energie, Potential, Affinität, Erhaltung der Kraft, Ortswechsel, Ablauf in der Zeit usf. das Seiende denkt und bei solchem Denken im vorhinein auf diese Kategorien »vertraut« und durch eine so vertrauende Forschung zu fortgesetzt neuen Ergebnissen gelangt, dann ist durch solches Vertrauen zur Vernunft in der Gestalt einer Wissenschaft nicht erwiesen, daß die »Natur« in *dem* ihr Wesen offenbare, was durch die Kategorien der Physik gegenständlich geprägt und vorgestellt wird. Vielmehr bezeugt solche Wissenschaftserkenntnis nur, daß ein solches Denken über die Natur für das »Leben« »nützlich« ist. Die »Wahrheit« der Erkenntnis besteht in der Nützlichkeit der Erkenntnis für das Leben. Das scheint deutlich genug gesagt: wahr ist, was einen praktischen Nutzen abwirft, und nur nach dem Grade der Nutzbarkeit ist die Wahrheit des Wahren abzuschätzen. Die Wahrheit ist überhaupt nicht etwas für sich, was dann noch abgeschätzt wird; sie besteht in nichts anderem als in der Abschätzbarkeit auf einen erreichbaren Nutzen.

Aber den Gedanken des Nutzens und der Nützlichkeit dürfen wir bei Nietzsche so wenig in diesem groben und alltäglichen (pragmatistischen) Sinne nehmen wie seinen biologischen Sprachgebrauch in einem biologistischen. Etwas ist nützlich, heißt hier allein: es gehört unter die Bedingungen des »Lebens«. Und alles hängt für die Wesensbestimmung dieser Bedingungen und der Arten ihres Bedingens und ihres Bedingnischarakters überhaupt daran, wie das »Leben« selbst im Wesen bestimmt wird.

Nietzsche meint also nicht etwa: die Erkenntnisse der Physik sind »wahr«, weil sie und soweit sie für das tägliche Leben brauchbar sind, z. B. für die Herstellung einer elektrischen Anlage, die im Winter die Wohnräume erwärmt und im Sommer abkühlt. Denn die praktischen Auswertungen sind bereits die nachträgliche Folge davon, daß die wissenschaftliche Erkenntnis *als solche* nützlich ist. Die praktische Ausnützung wird erst möglich auf Grund der theoretischen »Nützlichkeit«. Was heißt hier dann »Nützlichkeit«? Dieses, daß die wissenschaftliche Erkenntnis und das Denken der Vernunft überhaupt etwas, nämlich die Natur, in einem Sinne als *seiend* setzt und *gesetzt* hat, der im vorhinein die neuzeitliche technische Bewältigung *sicherstellt*.

Wiederholung

- 1) »Das Vertrauen zur Vernunft« und »die Nützlichkeit derselben für das Leben« (WzM n. 507)

Wir fragen, wie Nietzsche das Wesen der Erkenntnis (der Wissenschaft) und der Wahrheit begreift, – wie er Wahrheit und Erkenntnis als eine Gestalt des Willens zur Macht sichtbar macht. Wir stehen bei der Auslegung des scheinbar willkürlich herausgegriffenen Stückes n. 507, genauer: bei der Erläuterung des folgenden Satzes: »Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Wertschätzung* der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *nicht* deren ›Wahrheit‹.«

Am Verständnis dieses Satzes hängt alles Begreifen des Nietzscheschen Wahrheitsbegriffes. Aus diesem Satz wurde ein Doppelpertes herausgehoben; Nietzsche sagt darin:

1. Der Mensch – d. h. der geschichtliche abendländische Mensch – ist vom »*Vertrauen* zur Vernunft« getragen und geleitet.

2. Dieses »*Vertrauen* zur Vernunft« beweist nicht, daß das vernünftig und vernunftmäßig Erkannte »wahr« sei; es bezeugt

lediglich, daß vernünftige Erkenntnis für »das Leben« »nützlich« sei.

Das erste ist der Hinweis auf einen Grundvorgang der abendländischen Geschichte; das zweite ist die Deutung dieser Geschichte im Zeitpunkt des Beginns ihrer Vollendung.

Zu 1. Was heißt: der abendländische Mensch ist vom »*Vertrauen* zur Vernunft« getragen und geleitet? Was besagt »Vernunft«? Unsere Antwort ist eine geschichtliche. Durch die Erinnerung an den Spruch des Parmenides wurde deutlich: Vernunft, νοῦς, νοεῖν ist Vernehmen von Seiendem als Seiendem. Das will sagen: Vernehmen und Vernunft ist dasjenige Grundverhalten des Menschen, worin dem Menschen überhaupt so etwas wie Seiendes als Seiendes sich zeigt – sich vorstellt im wörtlichen Sinne. Vernunft und Sein gehören zusammen: Vernehmen ist in sich je Vernehmen von Seiendem, und Seiendes stellt sich nur dort als ein solches vor und ins Offene dar, wo das Vernehmen in das Unverborgene aufnehmend-aufschließend sich öffnet.

Wenn die Vernunft vernimmt, d. h. etwas sich begegnen läßt, so zwar, daß sie es sich als ein so und so Seiendes vornimmt und gleichsam verhört, dann stellt sie das, was von ihr dann als Seiendes angesprochen wird, zum voraus in bestimmte Hinsichten, in Gestalten, σχήματα, nach denen das Begegnende angesprochen wird. Dabei müssen wir freilich auch das griechische σχῆμα griechisch denken und nicht neuzeitlich im Sinne von Form, und zwar einer *Leerform*. σχῆμα – ἔχειν, haben – das Gehabe; die Weise des Sichhabens, z. B. *Körperhaltung*, »Gestalt«. Das griechische Wort bedeutet aber nicht bloß Form und Umriß; es meint das Insichgestelltsein, das *Insichstehen*, Ständigkeit und *Beständigkeit*. Durch das Insichstehen – das Stehen – wird erst ein *Ort*, τόπος, nicht nur bezeichnet, nicht nur besetzt, sondern ein *Wo* wird als dort und hier anwesend gemacht. Die Anwesenung eines Dort eröffnet Abstände zum Hier. *Das Insichstehende* der griechisch verstandenen Gestalt *ist* und breitet um sich die Gegenwart des Abstandhaften. Dies sei nur beiher erwähnt,

um den griechischen Begriff des σχῆμα von der Blässe und Leere unseres »Schema«begriffes freizuhalten.

2) Die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Sein:
die Gestalten des λόγος als Leitfaden für die Auffindung
der Kategorien

Das Ansprechen durch die Vernunft vollzieht sich im λόγος, der jeweils etwas als etwas anspricht: κατηγορία. Die Gestalten, in die das Angesprochene gestellt wird, besser: in denen es überhaupt als ein Beständiges (d. h. griechisch Seiendes) zum *Stand* kommt – die Gestalten sind solche, die *im Ansprechen* offenbar werden und so diesem (der κατηγορία) zugehören; sie sind Gestalten der Ansprechung: σχήματα τῆς κατηγορίας, oder kurz gesagt: die »Kategorien«. Sprechen wir diese Tafel an als »schwarz«, dann steht »schwarz« in der Gestalt, es besitzt das Gehabe von »Beschaffenheit«. Wir könnten nie das »schwarz sein« der Tafel vorstellen, wenn wir nicht schon vorstellten und dächten »beschaffen sein«, d. h.: innerhalb dieses σχῆμα Beschaffenheit, und nur innerhalb seiner, ist es auch möglich, daß wir z. B. einen *Wechsel* (nämlich der Beschaffenheit) wahrnehmen, vom schwarz zum grau und ähnliches.

Die Gestalten der Ansprechung sind somit dasjenige, *von woher*, von wo aus wir jeweils das Seiende als so und so Seiendes vernehmen. Das Von Woher, die Herkunft, heißt griechisch γένος; die σχήματα τῆς κατηγορίας sind daher zugleich die γένη τοῦ ὄντος. Diese Geschlechter des Seienden als solchen werden als Gestalten der Ansprechung faßbar, die Ansprechung vollzieht sich im λόγος. Darin liegt eine für die gesamte abendländische Metaphysik maßgebende Anweisung ihres Denkens, nämlich: *Die verschiedenen Gestalten des λόγος geben den Leitfaden für die Auffindung der Kategorien.* Diese Einschätzung des λόγος als des Leitfadens der Kategorienfindung ist eine Grundüberzeugung der abendländischen Metaphysik, die Aristoteles und Kant, Hegel und Nietzsche in gleicher Weise teilen. Die Besin-

nung auf das Wesen des λόγος aber heißt nach dem Schultitel: »Logik« (ἐπιστήμη λογική), das den λόγος betreffende Wissen.

Die echte, auf die Gestalten des Seins hinausdenkende »Logik« ist ein Durchsprechen des λόγος: ein Sichvergegenwärtigen der verschiedenen Beziehungen und Zusammenhänge der Kategorien. Für sich etwas durchsprechen und im Durchsprechen sich zum Wissen bringen, heißt griechisch διαλέγεσθαι; die metaphysische Logik ist Dialektik. Hegel, neben Nietzsche der andere Vollender der abendländischen Metaphysik, nennt bewußt seine Metaphysik »Logik«. In dieser »Wertschätzung der Logik« bekundet sich nichts anderes als die Überzeugung, daß die Vernunft und ihre Kategorien den eigentlichen und einzigen Zugang zum Seienden als solchen gewähren. Jetzt dürfte klar sein, warum Nietzsche sagen kann: »Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, *also* die *Wertschätzung* der Logik . . .«

§ 8. Die Wahrheit und das Wahre

a) Nietzsches Wahrheitsauffassung im Horizont
der metaphysischen Auslegung als Richtigkeit.

Richtigkeit als Angemessenheit der Vorstellung an das Seiende

Die Frage bleibt, was von dieser Festsetzung des Seienden als Seienden zu halten sei. Diese Frage schließt die noch wesentlichere ein: was denn hier überhaupt Seiendes und seiend und Sein besage. Nietzsches Satz will – wie das ganze Stück, in dem er steht – die Auslegung des Wesens der Wahrheit in eine andere Richtung drängen. Diese anders gerichtete Auslegung des überkommenen Wahrheitsbegriffes beseitigt diesen nicht, sondern setzt ihn voraus und setzt ihn fester: verfestigt ihn. Das Vertrauen auf die Vernunft beweist nicht die Wahrheit der Vernunftserkenntnisse in dem Sinne, daß diese die Wirklichkeit abbildmäßig angemessen wiedergeben; das Vertrauen zur Ver-

nunft bezeugt nur, daß so etwas wie das Fürwahrhalten zum Wesen des »Lebens« gehört. Lebendiges – und hier ist vor allem an das Lebewesen Mensch gedacht – muß, um es selbst zu sein, zu Seiendem sich verhalten und an Seiendes sich halten. Also sagt sich Nietzsche doch von der überlieferten Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit los? Nein – so voreilig dürfen wir nicht schließen, zumal wir das Wesen der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit noch kaum durchdacht haben.

Richtigkeit besagt: Angemessenheit des Vorstellens an das Seiende. Darin liegt vor allem anderen dieses: daß das wahre Vorstellen ein Vorstellen des Seienden sei. Wie aber dieses geschehen könne, wie die Richtigkeit möglich sei und worin sie demnach eigentlich bestehe, das ist noch die Frage. Vor allem bleibt fraglich, ob die Richtigkeit darin bestehe, daß Vorstellungen in der Seele als Abbilder der Gegenstände außerhalb der Seele auftreten. Fraglich ist, ob die abbildliche Entsprechung der Vorstellungen in unserem Inneren mit den Gegenständen draußen jemals festgestellt werden kann und durch wen. Die abbildliche Angleichung an die Gegenstände kann doch nur auf dem Wege ausgemacht werden, daß dabei und dazu die Gegenstände selbst zur Gegebenheit kommen. Dies aber geschieht nur so, daß wir sie uns vorstellen, also Vorstellungen von ihnen in uns haben. Die Frage kehrt wieder, ob diese Vorstellungen von den Gegenständen, an denen die *Angemessenheit* abgemessen werden soll, diese abbilden oder nicht. Kurz und auf das Wesentliche gesehen: Die Frage bleibt, wie das Wesen der Richtigkeit selbst, die ihrerseits das Wesen der Wahrheit in einer Hinsicht doch trifft, zu fassen sei, wie die *Angemessenheit* an das Seiende zu verstehen sei. Vielleicht ist es nur eine grobe, durch nichts begründete Vormeinung, die Angemessenheit müsse den Charakter einer *Abbildung* haben.

Nietzsche rüttelt keineswegs am wesentlichen Gehalt der überlieferten metaphysischen Grundauffassung der Wahrheit. Der wesentliche Gehalt des überlieferten Wahrheitsbegriffes besagt aber nicht, wie man überall und durchgängig meint, Wahr-

heit sei *Abbildung* der Dinge draußen durch Vorstellungen in der Seele. Der wesentliche Gehalt des metaphysischen Wahrheitsbegriffes besagt vielmehr:

1. Wahrheit ist ein Charakter der Vernunft.

2. Der Grundzug dieses Charakters besteht darin, *das Seiende als solches* bei- und vorzustellen.

Wahrheit ist Richtigkeit und Richtigkeit des Vorstellens besagt: Seiendes vorstellen. Allein, vor all dem steht die Frage: Was bedeutet hier Seiendes und das Seiende? Wie verhält sich Seiendes überhaupt zum »Leben«? In welchem Sinne und weshalb muß denn dem Menschen Seiendes vorstellbar und vorgestellt sein? Worin besteht dieses Vorstellen, und wie bestimmt es sich aus dem Wesen des »Lebens«? Um diese und nur um diese bald deutlicher, bald weniger deutlich gefaßten Fragen kreist Nietzsches Besinnung auf das Wesen der Wahrheit.

b) Die Wahrheit ein notwendiger, aber nicht der höchste Wert.

Das Auseinanderfallen der Wahrheit und des Wahren nach der Nützlichkeit für das Leben: die Verstörung alles Vertrauens und die Erschütterung des Wesens der Wahrheit

Die beiden folgenden und letzten Absätze von n. 507 geben in einem großen Umriß die Antwort auf diese Fragen. Uns aber verschaffen die folgenden Absätze die Richtpunkte, um Nietzsches Wahrheitsauffassung bis in ihren innersten Grund nachzufragen: »Daß eine Menge *Glauben* da sein muß; daß *geurteilt* werden darf; daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werte *fehlt*: – das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens.«

Zunächst sind das bloß Behauptungen; und doch müssen wir sogleich zugestehen, daß mit ihnen etwas Wesentliches getroffen ist. Denn was soll aus dem »Leben« werden, wenn alle »Wahrheit« und jeder »Glaube«, jegliche Zustimmung zu etwas, jegliches Sich-halten an etwas und somit jeglicher Halt und jede Möglichkeit einer Haltung aus dem »Leben« verschwun-

den ist? Daß ein Fürwahrhalten geschieht, daß etwas als Seiendes vernommen und genommen und behalten wird, das ist keine beliebige Erscheinung des Lebens, sondern »Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens«. Damit sagt Nietzsche: Die Wahrheit ist der Baugrund und das Grundgefüge, worin das Leben als Leben eingelassen ist und eingelassen sein muß. Wahrheit und Wahres bestimmen sich also nicht erst *nachträglich* aus einem praktischen Nutzen, der dem Leben erst *zufällt*, sondern Wahrheit muß schon sein, damit Lebendiges leben und Leben überhaupt ein Leben bleiben kann.

Wer wollte dieser Einschätzung der Wahrheit die Zustimmung versagen? Allein, diese Zustimmung gerät sogleich wieder ins Wanken, wenn wir den Satz bedenken, mit dem Nietzsche den Hinweis auf die grundgebende Notwendigkeit der Wahrheit und des Festhaltens an einem Zweifellosen zusammenfaßt: »Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig, – *nicht*, daß etwas wahr *ist*.«

Das Geglaubte, Für-wahr-Gehaltene kann demnach (»an sich«) eine Täuschung und unwahr sein – genug, wenn es nur geglaubt, und besser und am besten, wenn es bedingungslos und blind geglaubt wird.

Will Nietzsche demnach, daß jeder Schwindel für Wahrheit gelte, wenn er nur das »Glück« habe, sich den nötigen »Glauben« zu sichern? Will Nietzsche also doch die Zerstörung aller Wahrheit und Wahrheitsmöglichkeit? Wenn auch dieser Verdacht ihn keineswegs treffen sollte – ist nicht seine Auffassung der Wahrheit zum mindesten voller Widersprüche und, gerade herausgesagt, irrsinnig? Eben forderte Nietzsche noch als Wesensgrund alles Lebendigen: *daß Wahrheit sei*. Und jetzt erklärt er mit einem metaphysischen Zynismus: es kommt nicht darauf an, daß etwas wahr sei; es genügt, wenn es dafür gehalten wird. Wie geht beides zusammen?

Wahrheit muß sein, aber das Wahre dieser Wahrheit braucht nicht »wahr« zu sein. Wenn dies alles schon nicht widersinnig genannt werden soll, dann ist es zum mindesten schwer ver-

ständig. Gewiß. Aber wo steht geschrieben, daß das Wesentlichste – wozu vielleicht doch das Wesen der Wahrheit gehört – leicht verständlich sein müsse? Leicht verständlich, das will sagen: dem beliebigen Alltagsverstand und seinen gewohnten Vorstellungen ohne Mühe eingänglich.

Sollte aber das Wesentlichste zwar das Einfachste, aber deshalb gerade das Schwerste sein, dann müssen wir uns dafür bereit halten, daß wir bei der Besinnung auf das Wesen der Wahrheit auf Befremdliches stoßen, und dies sagt: wir müssen uns zuerst zu *dem* Standort hinarbeiten, in dessen Gesichtskreis dasjenige einheitlich wißbar wird, was Nietzsche über das Wesen der Wahrheit sagt. Nur so können wir dann ermessen, weshalb und inwiefern die Wahrheit zwar ein *notwendiger* Wert, aber gleichwohl *nicht der höchste* Wert ist. Wir müssen – gesetzt, daß wir zu einer wesentlichen Besinnung entschlossen sind – im Umkreis des Nietzscheschen Denkens auch dann ausharren, wenn wir nicht sogleich den Ausweg aus diesen scheinbar verwirrenden und sich zuwiderlaufenden Gedanken über das Wesen der Wahrheit finden. Auswege sind im Bereich des denkerischen Denkens immer das Zeichen des Ausweichens und der Flucht.

Oder sollen wir auf den geschichtlichen Gesamtzustand unseres Planeten hinweisen, um deutlich zu machen, daß Nietzsche etwas ganz anderes ausspricht als eine ausgefallene und überspitzte Privatmeinung, wenn er sagt: »Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig, – *nicht*, daß etwas wahr *ist*.« Indes hat dieser Satz nicht deshalb ein noch unausgewogenes dunkles Gewicht, weil er aus dem geschichtlichen Gesamtzustand des Planeten seine Bestätigung finden könnte, etwa durch vordergründlich aufzählbare Erscheinungen, z. B. durch die ins Riesenhafte eingerichteten Propagandakriege, durch das Fassadenmäßige, Aufzug- und Reklamehafte, worin sich alles Leben kundgibt. Dies alles kann man nicht, naserümpfend und auf dem Bisherigen hockend, als bloße Veräußerlichung und Oberflächlichkeit abtun; denn darin spricht eine

Tiefe des Abgrundes des neuzeitlichen Wesens des Seins. Der obige Satz nennt das, was geschieht, in einer Weise, daß die jeweiligen geschichtlichen Lagen und Zustände bereits nur noch die *Folgen* dieser verborgenen Geschichte sind und als Folgen ohne Herrschaft über ihren Grund.

Steht es so, dann zieht – und zwar auf dem Grunde des »Vertrauens zur Vernunft« – eine grenzenlose Verstörung alles Vertrauens und jeder Vertrauenswürdigkeit über den Planeten, und es muß auf Verborgenes hinausgedacht werden: darauf, daß nicht nur irgendeine Wahrheit, sondern daß das *Wesen der Wahrheit erschüttert* ist und eine ursprünglichere Gründung ihres Wesens vom Menschen übernommen und geleistet werden muß.

Wiederholung

1) Wahrheit ist das in einem Fürwahrhalten (Glauben) Gesetzte.

Das Wahre als das Wirkliche, das »Richtige«.

Das Selbstbewußtsein der Vernunft (Logik) und
das Vertrauen zu ihr

Wir versuchen, Nietzsches Wesensbestimmung der Wahrheit als einer Gestalt des Willens zur Macht zu begreifen. Nietzsches Lehre von der Wahrheit ist der eigentliche Prüfstein, an dem jede zustimmende und jede ablehnende Stellungnahme zu Nietzsche auf ihre Gründlichkeit ermesen werden kann. Wer Nietzsches Lehre von der Wahrheit wegen ihrer teilweise scheinbaren Selbstverständlichkeit zu leicht nimmt, ist in dem selben Fall wie jene, die diese Lehre wegen ihrer teilweise wirklichen Befremdlichkeit als unbequem auf die Seite schieben. Es gilt aber, das Selbstverständliche als fragwürdig und das Befremdliche als notwendig zu erkennen. Das sind die geringsten Vorbedingungen für die eigentliche Einsicht, daß in Nietzsches Wahrheitslehre sich ein Weltzustand ausspricht, der unmerk-

lich und langsam zu Entscheidungen zwingt, für die das metaphysische Denken jeder Art weder die Maße noch die »Räume« und auch nicht die »Zeit« haben kann.

Das Stück n. 507 soll das innere Gefüge von Nietzsches Wesensbestimmung der Wahrheit sichtbar machen. Wahrheit ist eine Wertschätzung. Darin liegt zunächst die Vorbestimmung: Wahrheit ist das in einem Für-wahr-nehmen Gesetzte. Das will sagen: Wahres wird in einem Für-wahr-halten nicht einfach nur aufgegriffen und festgehalten, als bestünde das Wahre irgendwo an sich und warte nur, daß ein erkennendes Wesen darauf stoße und darnach greife. Wahres wird erst dadurch zu Wahrem, daß etwas für wahr genommen und gehalten wird. Wahrheit ist daher *Fürwahrhalten*.

Was besagt aber hier dann »wahr«? Wir behaupteten, Nietzsche stehe hinsichtlich der weitesten Grundauffassung des Wahren im Einverständnis mit der Überlieferung. Das Wahre ist auch für ihn Jenes, was man zuweilen »das Wirkliche« nennt, z. B. in Wendungen wie: etwas ist »in Wahrheit« so und so – es ist »in Wirklichkeit« so und so. Das Wahre ist das Seiende, das als ein Seiendes Ausgemachte und Fest-gestellte, woran das Vorstellen sich hält und halten muß, um »richtig«, d. h. wahr zu sein. Das Wesen des überlieferten Wahrheitsbegriffes, der Richtigkeit, besteht darin, daß das Vorstellen das Seiende vorstellt und vernimmt. Die ὁμοίωσις des νοεῖν, Anähnlichung des Vernehmens, bedeutet zunächst nur dieses, daß das Vorstellen ein Vorstellen von Seiendem werde und bleibe. Wie das geschehen könne, und ob diese so verstandene Angleichung als abbildliche Übereinstimmung ausgelegt werden müsse, ist eine Frage, die bereits in den verfänglichen Bezirk der »Erkenntnistheorien« hinüberweist, die das gelehrte Interesse auch heute noch, wenngleich in abgewandelten Formen (»Metaphysik« der Erkenntnis!) in Anspruch nehmen und von der eigentlichen Besinnung ablenken; denn diese muß dem zunächst Fraglosen gelten, daß richtig, wahr, jenes Vorstellen sei, das vernehmend-durchnehmend ein Seiendes vorstelle. Umgekehrt läßt sich Seiendes als

ein Seiendes nur vorstellig machen im Vernehmen. Bei der Vernunft – allgemein und weit gesprochen: beim Denken (*ratio*, *λόγος*) – steht die Entscheidung, ob und inwiefern andrängen-des Vorfindliches ein Seiendes ist oder nicht.

Die »Logik« ist, wenn wir über den Schulbegriff hinausdenken, nichts anderes als das Selbstbewußtsein der Vernunft. In ihr weiß die Vernunft um diejenigen Bestimmungen, die vernunftgemäß Seiendes zu Seiendem machen und als Seiendes erscheinen lassen: die Kategorien. Der Vernunft ist das Seiende anvertraut, in einem Vertrauen, das im voraus unbedingt sich selbst vertraut. Im Umkreis dieses Vertrauens mögen Zweifel aufstehen, in welchen Richtungen und innerhalb welcher Grenzen die Vernunft das Seiende erreicht (denken wir an Kants »Kritik der reinen Vernunft«); daß aber die Vernunft für die Feststellung des Seienden das Maß gibt, bleibt von jedem Zweifel unberührt.

Dieses Vertrauen zur Vernunft ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß etwas für wahr gehalten, will sagen, daß etwas als Seiendes vorgestellt wird. Dieses selbe Vertrauen zur Vernunft ist sogar notwendig, damit überhaupt Lebendiges leben kann; denn das Lebende ist getragen und umdroht, beschützt und gefährdet durch solches, wozu es in Beziehung steht und wogegen es sich sowohl sichern als auch gefügig machen muß; Lebendiges, und zumal und eigentlich nur der Mensch ist auf Seiendes notwendig bezogen. Das Vorstellen von Seiendem, d. h. das Fürwahrhalten, d. h. die Wahrheit, muß sein, damit Lebendiges leben kann.

2) Die Wahrheit als notwendige Illusion für das Leben.

Die Verschiebung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit
auf die Frage nach dem Wesen des Lebens

Aber dieses für das Leben wesenhaft notwendige Wahre braucht nicht wahr zu *sein* – genug, wenn es dafür gehalten wird. Wahrheit muß sein, aber ihr Wahres braucht nicht wahr zu sein. Das

Wesen der Wahrheit bestünde demnach für die Auffassung Nietzsches darin, *nicht wahr* zu sein. Das Nichtwahre, Nichtwirkliche ist das Eingebildete; und wir hörten schon zu Beginn: Wahrheit ist nach Nietzsche eine Illusion. Doch jetzt ahnen wir ein weiteres: sie ist eine für das Leben *notwendige* Illusion. Wir wissen jetzt genug, um zu ersehen, daß sich die Frage nach dem Wesen der Wahrheit verschiebt auf die Frage nach dem Wesen des Lebens: inwiefern zu ihm die Illusion als notwendige Bedingung gehöre.

Die Beantwortung dieser Frage gibt erst die entscheidende Aufhellung von Nietzsches Wahrheitsbegriff. Die Gründlichkeit der Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob es gelingt, Nietzsches eigentlichen metaphysischen Gedanken über das Leben und das Seiende in seinem innersten Grundzug zu denken und den vordergründlichen Anschein seiner Metaphysik zu überwinden. Innerhalb unseres Fragebereichs gehört vor allem dieses dazu: Wenn Nietzsche oft, und oft sogar in sehr groben Fassungen das Wahre mit dem Nützlichen gleichsetzt, dann dürfen wir dieses Nützliche gleichwohl nicht nach den alltäglichen Vorstellungen von Nutzen und Nützlichkeit begreifen, sondern müssen die Besinnung auf das lenken, *wofür* der sogenannte Nutzen ein Nutzen sei.

Wir müssen nach einer Weisung Kants bei jedem Denker auf das hinausdenken, was er in seinem Wort *hat sagen wollen*, und wir dürfen uns nicht an das hängen, was uns von diesem Wort nach dem alltäglichen Wortlaut noch gerade im Ohr nachtönt. Diese Forderung hat darin ihren Grund, daß das denkerische Sagen seinem Wesen nach und daher jederzeit und überall aus einem Erfahrungskreis spricht, der sich vom alltäglichen *unendlich* unterscheidet. Die Erfüllung dieser Forderung, auf das hinausdenken, was er hat sagen wollen, ist Nietzsche gegenüber aus mehrfachen Gründen besonders schwer. Genug, wenn wir sie versuchen, nicht, um Nietzsche historisch gerecht zu werden – er kann darauf verzichten; wohl aber, um unsere eigene Geschichte in der Tiefe ihrer eigentlichen Bahn zu halten.

Was will Nietzsche damit sagen, daß die Wahrheit zwar notwendig sei, ihr Wahres jedoch nicht wahr zu sein brauche? Weshalb sagt er dies in der Formel, die Wahrheit sei ihrem Wesen nach »Wertschätzung«? Wohin kommt das Wahre zu stehen, wenn es im Gesichtskreis des Wertens, der Wertsetzung, der Wertung und Abwertung begriffen wird? Welche Stellungnahme zur Metaphysik schließt diese werthafte Auslegung des Wesens der Wahrheit in sich? Welche Stellung in der Geschichte der Metaphysik errichtet diese Auslegung der Wahrheit? *Ist* Nietzsche durch sie die Vollendung der abendländischen Metaphysik? – und das sagt: ein mittelbarer Anstoß zu einer uralten, noch unentschiedenen, weil noch nicht gestellten Entscheidung über den Menschen und das Sein? Die Erläuterung des Schlußabschnittes von n. 507 verschafft uns die Richtlinien zur Meisterei dieser Fragen.

DRITTES KAPITEL

Die Umkehrung des Platonismus.
Die Wahrheit als Wert zur Bestandsicherung des »Lebens«

§ 9. Der Gegensatz der »wahren und scheinbaren Welt«. Die Rückführung auf Wertverhältnisse

a) Das Wesen des Seienden als Wert begriffen –
der Grund für Nietzsches Auffassung der Wahrheit

Der Grund für den wesentlichen Gehalt jenes Satzes, der Nietzsches Wahrheitsauffassung in einer zugespitzten Form ausspricht, muß allererst begriffen werden. Um diesen Grund faßbar zu machen, müssen wir ihn erst in den Blick bringen; falls er schon im Blick stehen sollte, muß er erst einmal als dieser Grund erkannt und ausgemacht werden. Nietzsches Satz besagt: Daß Wahrheit sei, ist notwendig, aber das Wahre dieser Wahrheit braucht nicht wahr zu sein. Worin ist dieser Satz begründet?

Nietzsche nennt den Grund dieses Satzes schon mit den ersten Worten von n. 507, indem er sagt, das Wesen der Wahrheit sei eine »*Wertschätzung*«. Die Wesensbestimmung alles Wesenhaften wird auf »*Wertschätzungen*« zurückgeführt. Das Wesenhafte wird hinsichtlich seines *Wert*charakters und nur so als Wesenhaftes begriffen. Vor der Umwertung aller bisherigen Werte, die Nietzsche als seine metaphysische Aufgabe übernimmt, liegt eine ursprünglichere Umwendung: die nämlich, daß überhaupt das *Wesen* alles Seienden im vorhinein als *Wert* angesetzt wird.

b) Die »Zweiweltenlehre« und ihre klassische Prägung durch Platon als Hintergrund für Nietzsches Auslegung der Wahrheit

Nietzsche nimmt im Schlußabschnitt von n. 507 den entscheidenden Gehalt der maßgebenden Wesensbestimmung der Wahrheit zu Beginn des Stückes wieder auf und wendet ihn zu einer grundsätzlichen Aussage, durch die zugleich die ganze Erörterung über das Wesen der Wahrheit ausdrücklich in die innere Mitte der Geschichte der Metaphysik verlegt ist: »Die *wahre* und die *scheinbare* Welt« – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf *Wertverhältnisse*. Wir haben *unsre* Erhaltungs-Bedingungen projiziert als *Prädikate des Seins* überhaupt. Daß wir in unserm Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die »wahre« Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine *seiende* ist.«

Nietzsche faßt hier die Wahrheit im Sinne des Wahren, der »wahren Welt«, und rückt sie in einen Gegensatz. Die Formel des Gegensatzes »die *wahre* und die *scheinbare* Welt« ist wieder in Anführungszeichen gesetzt – ein Hinweis, daß hier Überkommenes und allgemein Bekanntes in den Blick gefaßt wird. Der Gegensatz, dessen neue Bestimmung Nietzsche hier ausspricht, ist der zwischen dem, was eigentlich und wahrhaft ist, und dem, was nur in abgeleiteter und uneigentlicher Weise ein Seiendes genannt werden darf. In dieser Gegensetzung zweier Welten – der »wahren Welt« und der »scheinbaren Welt« – erkennen wir die Unterscheidung von zwei Reichen innerhalb dessen, was überhaupt je irgendwie *ist* und nur noch gegen das völlige und leere Nichts seine Grenze hat.

Dieser Unterschied ist ebenso alt wie das abendländische Denken über das Seiende. Er wird in dem Maße geläufig, in dem sich die anfängliche griechische Auffassung des Seienden während der abendländischen Geschichte bis zur Stunde zum Gewöhnlichen und Selbstverständlichen verfestigte. Man nennt diese Unterscheidung des Seienden im Ganzen in zwei Welten nach der Schulsprache die »Zweiweltenlehre«. Wir brauchen

diese Zweiweltenlehre und ihre geschichtlichen Abwandlungen, die sich mit den Hauptstufen der abendländischen Metaphysik decken, hier nicht im einzelnen zu verfolgen. Dagegen beachten wir ein Dreifaches:

1. Diese Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt ist das tragende, ja zuvor erst raumgebende Gefüge für so etwas wie die Metaphysik; denn ein μετὰ (τὰ φυσικά), ein Über-hinaus, nämlich über ein zunächst Gegebenes zu einem Anderen, ist nur möglich, wenn überhaupt Jenes und Dieses *in ihrer Unterscheidbarkeit* zugrundegelegt sind, wenn überhaupt durch das Seiende im Ganzen eine Unterscheidung geht, der gemäß ein Unterschiedenes gegen das Andere abgesondert ist – χωρισμός.

2. Platons Philosophie hat dieser »Zweiweltenlehre« eine, wenn man so will, klassische Prägung für das gesamte abendländische Denken gegeben.

3. Nietzsches Stellungnahme zu dieser Unterscheidung fußt überall auf einer bestimmten Auslegung dieser Lehre des Platonismus. Seine Auslegung des Gegensatzes der »wahren und scheinbaren Welt« ist zwar grob und dringt weder hinsichtlich der vor-Platonischen noch hinsichtlich der Platonischen und nach-Platonischen abendländischen Lehre vom Seienden zur inneren Verfassung und Fragehaltung der jeweiligen metaphysischen Grundstellung vor. Trotzdem trifft Nietzsche etwas Wesentliches mit jenem Gegensatz.

Platon unterscheidet das ὄντως ὄν und das μὴ ὄν, das seiendhaft Seiende und *das* »Seiende«, das nicht so sein und heißen sollte. Das ὄντως ὄν, das seiendhaft Seiende, das eigentlich, d. h. dem Wesen des Seins gemäß Seiende, ist τὸ εἶδος, das Aussehen; dasjenige, worin etwas sein Gesicht, seine ἰδέα zeigt, d. h. das, was etwas ist, das *Wassein*. Das μὴ ὄν ist zwar auch seiend, und demzufolge stellt es sich – griechisch gedacht – auch dar, zeigt auch ein Aussehen und Gesicht, ein εἶδος; allein das Gesicht ist verzogen, verzerrt, das Aussehen und der Anblick überschattet und getrübt; das μὴ ὄν ist daher τὸ εἶδωλον. Die sogenannten

wirklichen, für den Menschen handgreiflichen Dinge: dieses Haus, jenes Schiff, jener Baum, dieser Schild usf. sind, Platonisch gedacht, durchgängig εἶδωλα, Aussehendes, das nur so aussieht wie das eigentliche Aussehen: μὴ ὄντα, Seiendes zwar, Anwesendes in gewissem Sinne, das sein Gesicht hat, dessen Aussehen jedoch so und so *beeinträchtigt* ist, weil dieses sich je im Gepräge eines sinnlichen Stoffes zeigen muß. Aber in diesem bestimmten, so und so großen, aus diesem oder jenem Baustoff hergestellten Haus zeigt sich gleichwohl das *Haushafte*, und in der Anwesenheit des Haushaften besteht eben das Haussein dieses Hauses. Das Haushafte, das ein Haus zu einem Haus macht, ist das eigentlich Seiende an ihm; das wahrhaft Seiende ist das εἶδος, die »Idee«.

c) Die »wahre Welt« und die »scheinbare Welt« bei Nietzsche.

Die Wahrheit als Wertschätzung
und Wert als Bedingung des Lebens

Die »wahre Welt« besagt in Nietzsches Sprachgebrauch soviel wie »das Wahre«, die Wahrheit. Es ist das in der Erkenntnis Erfasste, das Seiende; die »scheinbare Welt« bedeutet das Unwahre und Unseiende. Doch was macht das Seiende zu einem eigentlich Seienden? Wovon sagen wir und sagt man von altersher: dieses »ist«? Was nimmt man für seiend, auch dort, wo man aus der *ursprünglichen* griechisch-Platonischen Weise des Vernommens herausgefallen ist? Etwas *ist*, sagen wir von jenem, was wir jederzeit und im voraus als immer schon vorhanden antreffen; was jederzeit anwesend und in solcher Anwesenheit ständigen Bestand hat. Das eigentlich Seiende ist das im voraus und nie Wegzubringende, das seinen Stand behält und jedem Überfall standhält und jeden Zufall übersteht. Die Seiendheit des Seienden, dies will sagen: *beständige Anwesenheit*. Das so Seiende ist das Wahre, die »Wahrheit«, an die als an das Bestandhafte und sich Nicht-entziehende man sich stets und eigentlich halten, woher man den Halt gewinnen kann.

Wenn Nietzsche bei seiner Auffassung vom Wesen des Seienden auch nicht ausdrücklich in den Bezirk der gegebenen Deutung vordringt und ihre Tragweite nicht ermißt – so wenig wie andere Metaphysiker vor ihm –, auch er denkt das »Seiende«, das »Wahre«, in der genannten Richtung des Bleibenden und Bestandhaften. Demgemäß gilt die »scheinbare Welt«, das Unseiende, für das Unbeständige, Bestandlose, stets Wechselnde, im Auftauchen auch schon wieder Verschwindende.

Die Unterscheidung des christlichen Glaubens zwischen der Vergänglichkeit des Irdischen und der Ewigkeit des Himmels bzw. der Hölle ist nur die von einem bestimmten Erlösungs- und Heilsglauben geprägte Ausformung der in Rede stehenden Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt. Nietzsches Kritik des Christentums hat die Auslegung des Christentums als einer Abart des Platonismus zur Voraussetzung; seine Kritik besteht in nichts anderem als in dieser Auslegung.

Nietzsches Denken zielt nun aber nicht darauf ab, an die Stelle der christlichen Ausdeutung des wahrhaft Seienden eine andere zu setzen, den christlichen Gott und seinen Himmel durch einen anderen Gott zu ersetzen unter Beibehaltung derselben Gott-heit, desselben Gottseins. Nietzsches Fragen geht vielmehr darauf aus, die Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt *als* diese Unterscheidung nach ihrer Herkunft zu bestimmen. Entscheidend für Nietzsches Denken bleibt daher dieses Zweifache: 1. *daß* er überhaupt die Frage nach dem Ursprung dieser Unterscheidung als solcher stellt; 2. *wie* er diese Ursprungsfrage stellt und versteht und demzufolge auch beantwortet. Seine Antwort lautet: Diese Unterscheidung zwischen der »wahren« Welt als der beständigen und der »scheinbaren« Welt als der unbeständigen muß auf »Wertverhältnisse« zurückgeführt werden. Das will sagen: Die Ansetzung des Beständigen und Festen als des Seienden und die entsprechende Gegensatzung des Unbeständigen und Wechselnden als des Unseienden und nur Scheinbaren ist eine bestimmte *Wertung*. Und zwar wird das Beständig-Feste als das höher

Wertige dem Wechselnden und Fließenden vorgezogen. Die Wertung der Wertigkeit des Beständigen und Bestandlosen wird geleitet von der Grundauffassung des Werthaften und des Wertes. »Wert« jedoch versteht Nietzsche als Bedingung des »Lebens«.

Bedingung ist hier nicht die Leistung eines *Dinges*, das, außerhalb des Lebens vorkommend, als Umstand und Gelegenheit diesem erst zufällt oder ausbleibt. Bedingen und Bedingungsein meint hier soviel wie: das Wesen ausmachen. Sofern das Leben ein so und so bestimmtes Wesen hat, steht es von sich aus unter Bedingungen, es setzt und bewahrt diese als die seinen und mit ihnen sich selbst. Faßt und benennt man wie Nietzsche diese Bedingungen als Werte, dann heißt das: das Leben ist in sich – indem es seinem Wesen Genüge verschafft – *Werte-setzend*. Wertsetzung meint also nicht eine von außen durch irgendwen zum Leben hinzugetragene Bewertung. *Wertsetzung* ist der Grundvorgang des Lebens selbst, ist die Weise, wie es sein Wesen austrägt und erfüllt.

Das Leben aber und hier im besonderen das menschliche Leben wird die Ansetzung der eigentlichen Bedingungen seiner selbst, allgemein also die Ansetzung der Bedingungen einer Sicherung seiner Lebendigkeit, im voraus darnach regeln, wie es selbst sich sein Wesen bestimmt. Liegt dem Leben als solchem zuerst und ständig und nur daran, sich zu erhalten und dauernd in seinem Bestand gesichert zu sein – heißt Leben nichts anderes als Sicherung des je gerade überkommenen und übernommenen Bestandes – dann wird das Leben all Solches zu seinen eigentlichen Bedingungen machen, was dieser Bestandsicherung genügt und dient. Das dergestalt Bedingendste ist dann das Höchstwertige. Kommt es im Leben für das Leben darauf an, dieses als solches in seinem Bestand ständig zu erhalten, dann muß es nicht nur entsprechende einzelne Bedingungen gesichert haben. Als Lebensbedingung, d. h. als ein Wert, wird überhaupt nur solches gelten können, was Erhaltungs- und Bestandsicherungscharakter hat; nur solches läßt sich als »seiend« anspre-

chen. Ist aber das Wahre das für seiend Gehaltene, dann muß alles, was als wahr gelten will, den Charakter des Beständigen und Festen haben; die »wahre Welt« muß eine beständige sein, d. h. hier: eine dem Wechsel und Wandel enthobene.

Damit ist der nächst faßbare Sinn der Sätze geklärt, durch die Nietzsche erläutert, inwiefern er den Gegensatz »die wahre Welt – die scheinbare Welt« auf »Wertverhältnisse« zurückführt. Nietzsche sagt: »Wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen projiziert als *Prädikate des Seins* überhaupt.« »Unsere« – das meint nicht die Lebensbedingungen der jetzt gerade lebenden Menschen, auch nicht der Menschen überhaupt, sondern: der Menschen der abendländischen, griechischen, römisch-christlichen, germanisch-romanisch-neuzeitlichen »Welt«. Dieses Menschentum hat, weil es ihm irgendwie zuerst und zuletzt auf Beständigkeit, Fortdauer und Ewigkeit ankommt, dieses, worauf es in seinem Leben ankommt, zugleich hinausversetzt in die »Welt«, in »das Ganze«. Die Art und Weise, wie das Wesen des Seienden ausgelegt wird, nämlich als Beständigkeit, entspringt aus der Art und Weise, wie das menschliche Leben sich selbst in seinem Eigentlichen nimmt: als Bestandsicherung seiner selbst. Nur diese Bestimmungen – Beständigkeit und Fortdauer und Festigkeit – sagen daher, was *ist* und was als *seiend* angesprochen werden darf, wovon die Bestimmung »seiend« und »sein« ausgesagt, prädiiziert werden kann.

Der folgende Satz Nietzsches *scheint* lediglich eine allgemeine Wiederholung des vorgenannten zu sein. Aber er sagt mehr; denn er gibt nun erst Nietzsches eigene Auslegung dessen, daß Seiendes »ist« und *was* es in seinem Wesen ist – was er »Erhaltungs-Bedingungen« des menschlichen Lebens nennt. Nietzsches Satz lautet: »Daß wir in unserm Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die »wahre Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine *seiende* ist.«

Platonisch gedacht sind die »Ideen« nicht nur Leitvorstellungen für das menschliche Denken, etwas, was wir »im Kopf« haben, sondern sie machen das Wesen des Seienden aus und

gewähren in ihrer Beständigkeit auch allem nicht eigentlich Seienden einen zeitweiligen und getrübbten Bestand, lassen auch das $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ noch ein $\delta\upsilon\nu$ sein.

Die Auslegung Nietzsches jedoch nimmt eine andere Richtung. Daß Seiendes sei – die »Erhaltungs-Bedingung« für das Leben – braucht nicht so gedacht zu werden, daß das Seiende etwas an und für sich ständig Bestehendes sei, »über« dem Leben und jenseits des Lebens. Bedingung ist nur, daß unser »Glauben« fest und beständig sei; Bedingung ist nur, daß das Leben aus sich heraus und in sich selbst hinein einen solchen Glauben pflanzt, an etwas, woran es sich beständig und in allem hält. Hieraus wird deutlich:

Nietzsche leitet seine Zurückführung des Gegensatzes der wahren und scheinbaren Welt auf Wertverhältnisse noch weiter zurück: auf das wertende Leben selbst. *Diese* Zurückführung besteht in nichts Geringerem als in einer Wesensaussage über das Leben, die lautet: Das Leben bedarf, um als Leben sein zu können, der beständigen Festigkeit eines »Glaubens«; dieses »Glauben« aber heißt eben: etwas für beständig und gefestigt halten, etwas als »seiend« nehmen. Sofern Leben dem Wesen nach wertsetzend ist und sofern demselben Wesen des Lebens gemäß diesem an der eigenen Bestandsicherung liegt, muß zum Leben eine solche Wertsetzung gehören, in der es etwas als beständig und fest, d. h. als seiend, d. h. als wahr nimmt.

Kehren wir von hier aus an den Beginn des Stückes n. 507 zurück: »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹. In den Wertschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus.«

Jetzt können wir sagen: Wahrheit ist das Wesen des Wahren; das Wahre ist das Seiende; seiend heißt das für beständig und fest Genommene. Das Wesen des Wahren liegt ursprünglich in solchem Für-fest-und-sicher-nehmen; dieses Dafürnehmen aber ist kein beliebiges Tun, sondern das für die Bestandsicherung des Lebens selbst notwendige Verhalten. Dieses Verhalten hat als Dafürhalten und Setzen einer *Lebensbedingung* den Cha-

rakter einer Wertsetzung und Wertschätzung. *Wahrheit ist im Wesen eine Wertschätzung.* Der Gegensatz von wahrhaft und scheinbar Seiendem ist ein »Wertverhältnis«, das dieser Wertschätzung entsprungen ist.

Das Gesagte scheint nur immer dasselbe zu sagen und sich im Kreis zu drehen. Es scheint nicht nur so, es ist so; nur soll uns dies nicht verleiten zu meinen, jetzt schon fast *überdeutlich* begriffen zu haben, was Nietzsches Leitsatz sagt: *Die Wahrheit ist im Wesen Wertschätzung.* Bevor wir nicht den metaphysischen Zusammenhang zwischen der Wesensbestimmung des »Lebens« und der Rolle des Wertgedankens einsehen, steht Nietzsches Auffassung der Wahrheit und der Erkenntnis in der Gefahr, zu einer Trivialität des praktischen und gesunden Menschenverstandes herabzufallen, während sie doch anderes ist: *die verborgenste und äußerste Folge des ersten Anfangs des abendländischen Denkens.*

Daß Nietzsche selbst seiner Auslegung des Wesens der Wahrheit die »Zweiweltenlehre« der Metaphysik als Hintergrund gibt, enthält für uns die Anweisung, gerade von hier aus das Befremdliche dieser Wahrheitsauslegung noch zu steigern und das Fragwürdige auf den innersten Fragepunkt zu sammeln.

Wiederholung

1) Das Grundgerüst der abendländischen Metaphysik – eine Wertschätzung

Die Auslegung des Stückes n. 507 aus dem nachträglich zusammengestellten Buch »Der Wille zur Macht« wurde abgeschlossen. Der Schlußabschnitt hat für Nietzsche die Aufgabe, seine eigene Bestimmung des Wesens der Wahrheit in den geschichtlichen Raum der abendländischen Metaphysik zurückzustellen. Das ist freilich keine bloß historische und vergleichende Einordnung der eigenen Wahrheitsauffassung in die voraufgegan-

gene Überlieferung, im Gegenteil: eine Auslegung der abendländischen Metaphysik im Ganzen aus dem Gesichtskreis des gewonnenen Wahrheitsbegriffes. Wahrheit ist Für-wahr-halten und-als Dafürhalten eine Schätzung; und sofern mit dem Wahren etwas geschätzt und gesetzt ist, was als »Bedingung des Lebens«, will heißen als *Wert* gesetzt wird, hat dieses Dafürhalten als Schätzung den Charakter einer Wertschätzung. Das Wertschätzen im Sinne des Setzens und Sicherns von Bedingungen des Lebens gehört *zum Wesen des Lebens selbst* – Leben heißt Wertschätzen. Das Wertschätzen ist somit seinerseits eine wesentliche Bedingung des Lebens – ein *Wert*. Die Wahrheit als Wertschätzen ist selbst ein Wert.

Von altersher wurde aber und wird noch das Wahre im Sinne der Wahrheit des Seienden gegen das nur scheinbar Seiende unterschieden. Diese Unterscheidung selbst erweist sich als das Grundgerüst des Wesens der abendländischen Metaphysik, denn Meta-physik heißt: über das nächste Seiende hinaus ein höheres und eigentliches Seiendes setzen, von dem her gesehen als der wahren Welt jenes Nächste für die nur scheinbare Welt und das uneigentlich Seiende zu gelten hat. Die Unterscheidung, gemäß der das Ganze des Seienden in eine wahre und eine scheinbare Welt auseinanderbricht, ist also nicht *eine* innerhalb der Metaphysik vollzogene, sondern *die* Unterscheidung, durch die und aus der das Denken erst metaphysisch wird und ist.

Beruhet nun aber das Setzen des Wahren als Wahren auf einer Wertschätzung, dann enthüllt sich damit überhaupt der Ursprung für die Unterscheidung einer wahren und scheinbaren Welt, will sagen der Metaphysik. Die Unterscheidung beruht nach Nietzsche auf einem Wertverhältnis und dessen Setzung. Gehört aber das Wertschätzen zum Wesen des Lebens, dann ist der Vollzug der Unterscheidung zwischen einer wahren und einer scheinbaren Welt, dann ist die Metaphysik als solche nichts anderes als ein Versuch, den das Leben selbst mit der Wahrheit, mit der Ansetzung eines Wahren im Unterschied zum Scheinbaren, macht.

2) Die Platonische ἰδέα und Nietzsches »umgekehrter Platonismus«

Die in Anführungszeichen gesetzte Unterscheidungsformel »wahre und scheinbare Welt« war zu Nietzsches Zeit besonders geläufig. Wir haben sie kurz verdeutlicht durch den Hinweis auf Platons Unterscheidung zwischen dem ὄντως ὄν und dem μὴ ὄν. Dieser Hinweis wäre in seinem Gehalt unterschätzt, wollten wir ihn nur als historische Erläuterung nehmen, als eine Unterrichtung darüber, woher die später geläufige Formel dieser Unterscheidung stamme. Die Klärung der Platonischen Formel sagte uns vielmehr, wie denn hier das Wahre, d. h. das Seiende, begriffen sei, was Sein hier besage: das seiendhaft Seiende – jenes, darüber hinaus es nichts Seienderes gibt – sind die »Ideen«. Ἰδέα jedoch ist griechisch gedacht nicht eine Vorstellung und Meinung im Kopf und im Bewußtsein, sondern wie der Name einfach und entschieden sagt: das Aussehen; das Gesicht, das etwas zeigt und *worin* es sich selbst als das und das zeigt, als das nämlich, was es *ist* – somit in seinem *Sein*.

In diesem Sichzeigen des Aussehens, in der Anwesenheit des Anblicks, in der Gegenwart und ihrer Beständigkeit, in der »Idee« besteht das Sein. Das Seiende ist das Beständig-Anwesende. Wenn Nietzsche die Wesenskennzeichnung des Wahren – wenngleich nicht in dieser deutlichen Form – in die metaphysische Grundunterscheidung des ὄντως ὄν und μὴ ὄν zurückstellt, dann will er, ohne daß er es recht sagt und sagen kann, dennoch darauf hinweisen: Sein des Seienden, Seiendheit bedeutet: Beständigkeit, und diese begreift Nietzsche neuzeitlich als Bestandfestigkeit.

Zugleich will Nietzsche mit der Einordnung seiner Wahrheitsauffassung in den entsprechend gedeuteten metaphysischen Grundgegensatz ein weiteres andeuten: Wenn einerseits zwar die Bestimmung des Wahren als des Beständigen und Festen auf der griechisch-Platonischen Grundentscheidung ruht und wenn andererseits dieses Wahre der Platonisch gedachten

»wahren« Welt gleichwohl nicht das »Wahre«, wahrhaft Wirkliche sein sollte, dann muß das Vordringen zum eigentlich Wahren eine Überwindung und Bekämpfung des *Platonismus* werden. In der Tat – schon früh sucht Nietzsche in einer unheimlichen Hellsichtigkeit seinen eigenen philosophischen Weg, wenn er sich einmal notiert: »Meine Philosophie ist umgekehrter Platonismus.« Darin liegt für uns ein Doppeltes:

1. Nietzsches Philosophie ist Platonismus – abendländische Metaphysik.

2. Aber *umgekehrter* Platonismus. Doch die Umkehr ist keine Willkür und kein Trick, sondern die letzte Vollstreckung einer geschichtlichen Notwendigkeit, und das heißt: vollzogen in einer höchsten Anstrengung des Denkens, das wie jedes denkerische Denken keine Wahl hat. Der entscheidende Schritt bei der Umkehrung des Platonismus ist: den metaphysischen Grundgegensatz in seinem Grund und seiner Herkunft zu fassen. Nietzsche sagt: Diese Unterscheidung zwischen der wahren Welt und der scheinbaren Welt entspringt einer Wertschätzung. Um die zugrundeliegende Wertschätzung zu sehen, müssen wir freilich jene Unterscheidung gründlicher begreifen und zwar jetzt mit Hilfe des Hinweises auf die echte Platonische Unterscheidung und ihren Gehalt.

Genau besehen meint Nietzsche *zunächst* jedenfalls nicht, die Unterscheidung zwischen wahr und scheinbar sei eine Wertschätzung, sondern: die Art und Weise, *wie* in der zugrundegelegten Unterscheidung von wahr und scheinbar das Wahre und Scheinbare ausgelegt werden: das Wahre wird im Seienden und dieses im Beständigen und Festen gesehen, das Scheinbare im Unseienden, und dieses als das Bestandlose und Wechselnde genommen. Die hier somit zunächst in den Blick gefaßte Wertschätzung liegt darin, daß das Beständige mehr wert ist als das Unbeständige.

§ 10. Welt und Leben als »Werden«

- a) Die Welt (»in Wahrheit«) als werdende.
Wahrheit als Beständigung: eine Illusion?

Das Vorstellen von etwas als seiend im Sinne des Beständigen und Festen ist eine Wertsetzung. Das Wahre der »Welt« in ein an sich Beständiges und Ewiges, Unveränderliches hinaufsetzen, heißt zugleich: die Wahrheit als eine notwendige Lebensbedingung in das Leben selbst versetzen.

Sollte nun aber die Welt (»in Wahrheit«!) eine stets wechselnde und vergängliche sein, sollte sie ihr Wesen im Vergänglichsten des Vergehenden und Unbeständigen haben, dann wäre die Wahrheit im Sinne des Beständigen und Festen eine bloße Festmachung und Verfestigung des an sich Werdenden, und diese Festmachung wäre, am Werdenden gemessen, diesem unangemessen und nur seine Verunstaltung. Das Wahre als das Richtige würde sich gerade *nicht* nach dem Werden richten; Wahrheit wäre dann Unrichtigkeit, Irrtum – eine »Illusion«, wengleich vielleicht eine notwendige.

Damit blicken wir zum ersten Mal in die Richtung, aus der jener befremdliche Spruch, Wahrheit sei eine Illusion, gesagt wird. Wir sehen aber zugleich, daß in diesem Spruch das Wesen der Wahrheit, trotz allem, im Sinne der Richtigkeit festgehalten wird, wobei Richtigkeit besagt: Vorstellen des Seienden im Sinne der Angleichung an das, was »ist«. Denn nur dann, wenn die Wahrheit im Wesen Richtigkeit ist, kann sie nach Nietzsches Auslegung Un-richtigkeit und Illusion sein. Wahrheit im Sinne des Wahren als des angeblich Seienden im Sinne des Beständigen und Festen und Unwandelbaren ist *dann* Illusion, wenn die Welt nicht eine seiende, sondern eine »werdende« »ist«. Eine Erkenntnis, die als wahre etwas für seiend nimmt im Sinne des Beständigen und Festen, hält sich an Seiendes und trifft doch nicht das Wirkliche: die Welt als werdende.

Ist sie – in Wahrheit – eine werdende? Die Bejahung dieser Frage wäre dann im Sinne Nietzsches wiederum eine Wert-

schätzung – nur eine andere. Nietzsche bejaht in der Tat die Frage und sagt: Die Welt ist – »in Wahrheit«! – eine werdende. Es gibt nichts »Seiendes«. Er bejaht aber nicht nur die Welt als eine Welt des »Werdens«, er weiß auch, daß diese Bejahung als Auslegung der Welt gleichfalls eine Wertsetzung ist. So notiert er sich einmal in der Zeit der Niederschrift der erörterten Aufzeichnung (n. 507): »Gegen den *Wert* des Ewig-Gleichbleibenden (v. Spinozas Naivität, Descartes' ebenfalls) den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* –« (WzM n. 577; Frühjahr bis Herbst 1887).

Hier setzt Nietzsche eindeutig einen Wert gegen den anderen, und der von ihm gesetzte »Wert« ist als Wert, d. h. als Lebensbedingung wiederum dem »Leben« abgenommen und abgelesen, aber in einem anderen Blick auf das Wesen des Lebens: das Leben nicht als das sich Festigende und Festgemachte, in seinem Bestand sich Sichernde und Gesicherte, sondern das Leben als Schlange – als das sich Ringelnde und Schlingende und in sich selbst, in den eigenen Wesensring, Zurück- und stets sich Einrollende und im Ring als Ring stets Fortrollende, ewig Werdende – das Leben als Schlange, deren Ruhe nur scheinbar und nur das Ansiehalten eines Aufschnellens und Aufspringens ist. Daher wird die Schlange eine Gefährtin der Einsamkeit Zarathustras.

Nietzsche setzt gegen das Wahre, d. h. Sichergestellte, Aus- und Festgemachte und in diesem Sinne Seiende, das Werdende. Nietzsche setzt gegenüber dem »Sein« als höheren Wert das »Werden« (vgl. n. 708). Wir entnehmen daraus zunächst nur dieses Eine: die Wahrheit ist nicht der höchste Wert. »Der Glaube ›so und so *ist es*« zu verwandeln in den Willen ›so und so *soll es werden*«.« (n. 593; 1885/86) Die Wahrheit als Für-wahr-halten, das Sichfestlegen auf ein endgültig fest- und ausgemachtes »So ist es« kann nicht das Höchste des Lebens sein, weil es die Lebendigkeit des Lebens, sein Übersichhinauswollen und Werden verleugnet. Dem Leben seine Lebendigkeit einräumen, daß

es ein Werdendes und als Werdendes werde und nicht bloß als Seiendes sei, d. h. als Festvorhandenes festliege, darauf geht offensichtlich *die* Wertsetzung, an der gemessen die Wahrheit nur ein herabgesetzter Wert sein kann.

Zugespitzt und übertrieben spricht Nietzsche diesen Gedanken öfters in der sehr mißverständlichen Form aus: »– es gibt keine ›Wahrheit‹.« (WzM n. 616) Aber er schreibt auch hier Wahrheit in Anführungszeichen. Das will sagen: Diese »Wahrheit« ist ihrem Wesen nach eine »Illusion«, aber als diese Illusion eine notwendige Bedingung des »Lebens«. Also gibt es doch »Wahrheit«? Gewiß, und Nietzsche wäre der Letzte, der das leugnen wollte. Mithin besagt sein Spruch: »es gibt keine ›Wahrheit‹« etwas Wesentlicheres, nämlich: Wahrheit kann nicht das zuerst und eigentlich Maßgebende sein.

b) Die Verlegung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit in die Wesensbestimmung des Erkennens

Damit wir dieses im Sinne Nietzsches begreifen und in seinem Sinne abschätzen, warum die Wahrheit nicht der höchste Wert sein kann, ist es zuvor nötig, noch entschiedener zu fragen, inwiefern und in welcher Weise sie gleichwohl ein notwendiger Wert ist. Nur wenn und weil die Wahrheit ein notwendiger Wert ist, hat die denkerische Anstrengung des Nachweises, daß sie *nicht* der höchste Wert sein kann, eine Tragweite. Weil für Nietzsche das Wahre gleichbedeutend ist mit dem Seienden, werden wir durch die Beantwortung der gestellten Fragen auch zu wissen bekommen, in welchem Sinne Nietzsche das Seiende versteht; was er meint, wenn er sagt »seiend« und »sein«. Noch mehr: wenn das Wahre nicht der höchste Wert sein kann, das Wahre aber soviel besagt wie das Seiende, dann kann auch das Seiende nicht das Wesen der Welt ausmachen, ihre Wirklichkeit kann nicht in einem Sein bestehen.

Wahrheit ist Für-wahr-halten, etwas als seiend nehmen, sich – es vorstellend – des Seienden versichern, und d. h.: erkennen.

Sobald in der Neuzeit das verum zum certum, Wahrheit zur Gewißheit, die Wahrheit zum Für-wahr-halten wird, verlegt sich die Frage nach dem Wesen der Wahrheit in die Wesensbestimmung des Erkennens, in die Frage, was und wie Gewißheit sei; worin das Seiner-selbst-gewiß-sein bestehe, was Unbezweifelbarkeit heiße, worin das absolut unerschütterliche Erkennen gründe. Während dagegen umgekehrt dort, wo die Wahrheit erst den Spielraum für das Erkennen ausmacht, die Wesensbestimmung der Erkenntnis im Ansatz des Wahrheitsbegriffes verwurzelt ist.

Demnach verschärft sich unsere Frage nach Nietzsches Wahrheitsbegriff zu der Frage: Wie bestimmt Nietzsche das Erkennen? Daß wir so fragen müssen, zeigt an, daß Nietzsche durchaus neuzeitlich denkt trotz seiner hohen Einschätzung des frühgriechischen, vorplatonischen Denkens. Deshalb muß, um Verwirrungen zu vermeiden, hinsichtlich der Wahrheitsfrage immer neu eingeschärft werden: Für das neuzeitliche Denken bestimmt sich das Wesen der Wahrheit aus dem Wesen der Erkenntnis; für das anfängliche griechische Denken bestimmt sich – wenngleich nur für einen geschichtlichen Augenblick und nur in einem ersten Anlauf – das Wesen des Erkennens aus dem Wesen der Wahrheit.

Wahrheit ist für Nietzsche als Wert eine notwendige Bedingung des »Lebens«, eine Wertschätzung, die das Leben unwillen seiner selbst vollzieht. Somit stoßen wir zugleich mit der Frage nach dem Erkennen und in Gestalt dieser Frage auf die verschärfte Frage nach dem Wesen des Lebens. Kurz und in **einem** Satz gesagt: unser Fragen gilt dem Leben als einem erkennenden.

Wiederholung

- 1) Das Sein als Werden begreifen und im Werden das Sein finden – der Weg zu Nietzsches Willen zur Macht

Wertschätzung ist Ansetzung von Bedingungen für das Leben durch das Leben; das Leben selbst ist wertschätzend, und das Leben wird dann das Beständige als den höheren Wert setzen, d. h. als die eigentliche Bedingung seines eigenen Wesens, wenn es zuvor und überall dem Leben bloß auf Selbsterhaltung und unterschiedslose Fortdauer, kurz auf Beständigkeit ankommt. Jene metaphysische Grundunterscheidung, genauer und zunächst die in ihr vollzogene Auslegung des Wahren und des Scheinbaren, entspringt somit einer bestimmten, d. h. einer gegen andere abgesetzten, Selbsteinschätzung des Lebens. Denn es ist nicht absolut und unbedingt auszumachen, daß und warum das Beständige vor dem Bestandlosen den Vorrang haben soll; weshalb nicht die umgekehrte Wertschätzung möglich sein soll: »Gegen den *Wert* des Ewig-Gleichbleibenden . . . den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* –« (WzM n. 577).

Kommt es zu *dieser* Wertschätzung, wird also die Platonische umgekehrt, ist das Wechselnde und Werdende, das kurz Aufscheinende und wieder Verlöschende »die wahre Welt«, dann wird das Platonisch gedachte »Wahre« – das Beständige – zum Scheinbaren: Wahrheit ist dann Illusion. Wenn Nietzsche somit das Wahre mit dem Seienden gleich- und das Seiende als das Beständige ansetzt, die Wahrheit aber als Illusion begreift und Illusion im Sinne des Scheinbaren von niedrigerem Rang sein läßt, dann muß sich sein Denken für das »verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita*«, für das Fliehendste und Flüchtigste im Leben als das Höchste entschieden haben. Wahrheit im Sinne des Beständigen und Festen ist dann nicht der höchste Wert. Ist sie überhaupt noch ein Wert – und wenn ja, inwiefern ist die Wahrheit dann noch eine Bedingung des

Lebens? Wie ist das Leben gedacht und erfahren, wenn in ihm das Werden als der höhere Wert erscheint gegenüber dem Sein im Sinne des stets gleichen Bestandes? Wenn im Leben nach dem weitesten Begriff des Wortes sich überhaupt das bekundet, was wir im eigentlichen Sinne das Sein nennen – wie ist das Seiende im Ganzen erfahren und gedacht, insofern das Wesen seines Seins im Werden gefunden wird?

Was heißt dies: das Sein als Werden begreifen und im Werden das Sein finden? Wie steht es dann mit jener Unterscheidung, die überhaupt die Metaphysik als solche ermöglicht: mit der Unterscheidung einer wahren und scheinbaren Welt? Wenn durch die Umkehrung die vordem wahre Welt, die Platonische des Übersinnlichen, zur scheinbaren wird und die vordem scheinbare, die sinnliche, zur wahren Welt – wenn also die wahre Welt Platons abgeschafft ist, ist dann nicht auch die scheinbare Welt gefallen? Hat die Unterscheidung von wahr und scheinbar dann überhaupt noch einen Sinn und einen Grund – oder ist alles nur *Schein*? Und wenn *alles* Schein – wiederum nichts ein Schein? Was *ist* dann und was heißt Sein? Woher nehmen wir die Antwort, ja woher auch nur die Frage?

Nietzsches Einfügung seines Wahrheitsbegriffes in den metaphysischen Grundgegensatz der wahren und scheinbaren Welt enthält nichts Geringeres als die kaum gehante Anweisung, in den noch nicht durchdachten Bezirk der zuletzt gefragten Fragen vorzudenken. Nur in diesem Bezirk begreifen wir seinen eigensten Grundgedanken vom Willen zur Macht. Auf den metaphysischen Umkreis des Willens zur Macht ist damit vorgeedeutet, und zwar am Leitfaden eines ersten Durchblicks durch Nietzsches Wahrheitsbestimmung. Jetzt gilt es, auf dem Wege eines schärferen Ausdenkens dieses Wahrheitsbegriffes zum Willen zur Macht und seinem Wesen vorzudringen. Auch diesen nächsten Schritt in die größere Nähe zu dem, was Nietzsche den Willen zur Macht nennt, versuchen wir auf dem Wege der Auslegung eines geeignet gewählten Stückes.

2) Zusammenfassung der bisher vollzogenen Denkschritte
in vier Stufen

Weil aber Nietzsches Denken nirgends die Gestalt eines schulmäßig durchschreitbaren Lehrgebäudes hat und nicht haben kann und weil zugleich in seinem Denken die Grundstellungen der abendländischen Metaphysik in eigentümlichen fast frei schwebenden Umkehrungen zum Vorschein kommen und alles scheinbar grundlos-beliebig vertauscht und verwirrt ist, deshalb müssen wir zum Notbehelf für die Wahrung des inneren Zusammenhangs das bisher Gefaßte mehr formelhaft festmachen:

1. Wahrheit ist Für-wahr-halten. Schon diese Grundbestimmung fällt dem Begreifen schwer, obwohl sie, gründlicher durchdacht, eine Auffassung der Wahrheit wiedergibt, die bereits das ganze neuzeitliche Denken beherrscht und auszeichnet. Darnach ist das *verum* das *certum*; das Wahre ist das Gewisse, dessen sich das Vorstellen versichert hat. Das Wahre ist das Sichernde und daher nur in der Sicherung Waltende. Sichern heißt: etwas festmachen. Das Wahre hat diesen Vollzugscharakter des Für-wahr-haltens; und jetzt ahnen wir erst, daß dieses Für-wahr-halten nicht das Aufgreifen eines Wahren ist, sondern: *im Dafürhalten wird* Wahres erst zu Wahrem. Die Wahrheit überantwortet sich der freiständigen Ver-gewisserung und bekommt so einen verfänglichen Entscheidungscharakter (der ihr Wesen selbst vernichtet, vgl. Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit).

2. Das Wahre wird gleichgesetzt dem Seienden, das Seiende aber im weitesten Sinne griechisch begriffen als das gleichbleibende Beständige; diese Auslegung des Seienden verfestigt sich in einer künftig maßgebenden Gestalt durch die Philosophie Platons. In Wort und Begriff »Sein« klingt seitdem vorwaltend an: Bestehen, Dauern, Anwesen.

3. Die Ansetzung des Beständigen als des eigentlich Seienden und Wahren ist eine Wertsetzung, die einer bestimmten Selbsteinschätzung des Lebens entspringt, das das Dauernde als die höchste Bedingung seiner selbst und somit als Ziel für sich selbst

in Anspruch nimmt. Wahrheit als für-wahr-, d. h. für beständig und fest nehmen ist daher eine Wertschätzung.

4. Weil Wahrheit ist Für-wahr-halten, als seiend setzen, genügt es, wenn durch die Setzung für den Setzenden ein Beständiges gesichert ist. Dieses Beständige, Sichere und in *solchem* Sinne »Wahre« braucht nicht wahr zu sein in *dem* Sinne, daß *solches* sicherndes Vorstellen die eigentliche Wirklichkeit trifft und mit ihr übereinstimmt. Gesetzt, daß das Wirkliche ein Werden »ist«, dann bleibt, gemessen am Werden, das gleichbleibend Feste stets ein Schein; die Wahrheit ist dann eine Illusion, obzwar vielleicht keine beliebige. Trotzdem, wenn die Wahrheit eine Illusion ist, scheint sie illusorisch zu werden; dann besteht keine Aussicht mehr, jemals die Wahrheit und das Wahre zu erreichen.

Nietzsche schreckt auch nicht davor zurück, bisweilen solches auszusprechen: »Es gibt keine ›Wahrheit‹.« (WzMn. 616) Nimmt man diesen Satz für sich und versteht man ihn so, wie ihn jeder mann mit gesunden Sinnen und Verstand verstehen muß, dann spricht sich darin das Höchstmaß an Verneinung und Vernichtung von allem, also Nihilismus aus und vielleicht und zugleich auch die äußerste Verzweiflung. Gleichwohl sagt Nietzsche, daß sich mit dieser »Wahrheit«: »es gibt keine Wahrheit« – »leben« lasse, unter der Voraussetzung nämlich, daß die Wahrheit nicht der höchste Wert ist. Denn wäre die Wahrheit der höchste Wert – jene Bedingung, mit der das Leben in seiner möglichen Lebendigkeit steht und fällt – dann freilich ließe sich mit jenem Satz nicht leben. Aber dieser Satz sagt ja, im Sinne Nietzsches und nicht nach einer groben Alltagsmeinung verstanden, gerade nur dieses: Wahrheit ist nicht das, was dieses Leben des Lebenden zuerst und eigentlich verbürgt; das Entscheidende liegt nicht an ihr; es gibt nicht die Wahrheit in dem Sinne, daß *alles und zuerst* und nur auf sie ankäme, nämlich auf Sicherung eines Beständigen und Immergleichen, Anfang- und Endlosen.

Und dennoch: Wahrheit ist ein *Wert*, also eine *notwendige* Bedingung des Lebens. Die eindringende Aufhellung des We-

sens der Wahrheit besteht daher jetzt in der Beantwortung der Frage: Inwiefern und in welcher Weise ist die Wahrheit eine *notwendige* Bedingung für das Leben?

ZWEITER TEIL

VON NIETZSCHES WAHRHEITSBEGRIFF ZUM WESEN DES WILLENS ZUR MACHT. DIE WAHRHEIT ALS EINE NOTWENDIGE BEDINGUNG FÜR DAS LEBEN

ERSTES KAPITEL

Das Drängen der werdenden Welt als Chaos und
das praktische Bedürfnis nach Erkenntnis und Wahrheit.
Schematisierung, Horizont- und Perspektivenbildung

§ 11. Das Erkennen als Schematisieren eines Chaos nach praktischem Bedürfnis

a) Erkenntnis und Besinnung

Fragen, was menschliches Erkennen sei, heißt, das Erkennen selbst erkennen wollen. Häufig findet man solches Vorhaben widersinnig, absurd, paradox, vergleichbar jenem Vorhaben des Münchhausen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Man kommt sich mit dem Hinweis auf diese Widersinnigkeit noch besonders schlau und überlegen vor. Doch erinnert man sich da zu spät des eigenen und reichlich fragwürdigen Scharfsinns. Denn das Erkennen ist für den Menschen nichts, was er erst gelegentlich einmal, etwa gar erst dann, wenn er sich an die Aufstellung einer Erkenntnistheorie macht, kennen lernt und erkennt; im Erkennen selbst liegt schon, daß er *sich* erkannt hat.

Das Vorstellen von Seiendem als solchem ist kein Vorgang, der gleichsam am Menschen nur abläuft, sondern ein Verhalten, in dem der Mensch steht, so zwar, daß dieses Innestehen in solchem Verhalten den Menschen in das Offene dieses Verhältnisses hinausstellt und so sein Menschsein mitträgt. Darin liegt:

im vorstellenden Verhalten zum Seienden verhält sich der Mensch auch schon – ob mit oder ohne eigene »Theorie«, ob mit oder ohne Selbstbegaffung – jederzeit zu sich selbst. Darin liegt noch wesentlich: das Erkennen ist als solches immer schon erkannt; das Erkennen erkennen zu wollen ist nichts Widersinniges, wohl aber ein Vorhaben von hohem Entscheidungscharakter. Denn alles liegt an dem, daß beim Versuch der ausdrücklichen Wesenshebung der Erkenntnis das Erkennen so erfahren wird, wie es bereits vor allem Nachdenken darüber schon erkannt worden ist und gemäß seinem eigenen Wesen offen liegt. Wenn man daher rein formalistisch, nur mit Wörtern und Wörterfolgen argumentierend, erklärt, das Erkennen zu erkennen sei Widersinn und unmöglich, dann liegt darin bereits eine wesentliche Verkennung des Erkennens: daß dieses nämlich *in sich selbst* und niemals erst nachträglich *besinnlich* ist und kraft dieser Besinnlichkeit immer schon in einer Helle seines eigenen Wesens steht.

Das Erkennen in seinem Wesen erkennen, heißt, recht verstanden, in seinen schon offenen, aber noch nicht ausgefalteten Wesensgrund zurückgehen; es heißt nicht, ein schon fertiges und geklärtes Verhalten noch einmal – in der Potenz – auf sich anwenden.

Nun ist aber Wesen und Geschichte des abendländischen Menschen dadurch ausgezeichnet, daß zu seinem Grundverhältnis zum Seienden im Ganzen das Wissen und Erkennen gehört und damit die Besonnenheit in dem wesentlichen Sinne, wonach sich das Wesen des abendländischen Menschen aus der Besinnung mitentscheidet und -gestaltet. Weil dem so ist, deshalb kann auch nur dieser geschichtliche abendländische Mensch von einer Besinnungslosigkeit – einer Verstörung der Besonnenheit – überfallen werden; ein Geschick, vor dem ein Negerstamm durchaus bewahrt bleibt. Umgekehrt kann Rettung und Gründung des abendländischen geschichtlichen Menschen nur aus der höchsten Leidenschaft der Besinnung erwachsen. Zu dieser Besinnung gehört vor allem das Erkennen des Erkennens, die

Besinnung auf das Wissen und den Wesensgrund, in dem es sich kraft seiner Wesensgeschichte seit zwei Jahrtausenden bewegt.

Die Besinnung auf das Wissen empfängt schließlich ihre besondere Notwendigkeit daraus, daß der abendländische Mensch zufolge des Durchgangs durch das Christentum geneigt ist, im Augenblick der Fragwürdigkeit des Wissens sich in einen Offenbarungsglauben zu retten. Das ist möglich; nur muß man dann, zumal wenn man so laut fordert, Widersinnigkeiten und Widersprüche zu vermeiden, folgerichtig genug sein und mit der Forderung des Christenglaubens auch die Lebensferne des Neuen Testaments verwirklichen und nicht gleichzeitig in allen »Segnungen« und Eitelkeiten der neuzeitlichen Kultur hin- und herplätschern und nur im Bedarfsfalle sich als Christ gebärden. Es gilt aber, das geschichtliche Wesen der neuzeitlichen Kultur – ihre Besinnungslosigkeit – durch *das* zu überwinden, was ihr verloren gegangen: durch die Besinnung.

Warum erwähnen wir dies vor der Entfaltung der Frage, was Nietzsche vom Erkennen halte? Um im voraus deutlich zu machen, daß die Besinnung auf das Erkennen nichts zu tun hat mit der Aufstellung einer langweiligen und absonderlichen »Erkenntnistheorie«; daß die Frage nach dem Erkennen nach etwas fragt, was für den Fragenden schon immer endgültig oder zeitweise vorentschieden ist.

b) Erkennen und Schematisieren.

Das formale Gerüst des Erkennens

Das Erkennen besteht, formal gesehen, im Verhältnis eines Erkennenden zum Erkennbaren und Erkannten. Aber dieses Verhältnis liegt nicht irgendwo für sich gleichgültig vor, wie etwa in einem Wald die Beziehung eines gefällten Baumstammes zu einem in der Nähe liegenden Felsblock, auf welche Beziehung wir stoßen können oder auch nicht. Jenes Verhältnis, welches das Erkennen auszeichnet, ist jeweils das, in dem wir

selbst uns verhalten, welches Verhalten jedoch in unserer Grundhaltung schwingt. Diese spricht sich darin aus, wie wir das Seiende und die Gegenstände im vorhinein nehmen, wie wir das Maßgebende unseres Bezugs zu ihnen bestimmt haben.

Gehen wir jetzt am Leitfaden einer geeigneten Aufzeichnung Nietzsches der Frage nach, wie er das Erkennen und damit das Für-wahr-halten und damit die Wahrheit begreift, dann werden wir darauf zu achten haben: 1. in welcher Weise er im vorhinein dasjenige, was als das Erkennbare begegnet und den Menschen und sein Leben umgibt, bestimmt; 2. worin er das Maßgebende des erkennenden Bezuges zum Begegnenden und Umgebenden sieht.

Beides, die Vorbestimmung des Begegnenden und die Festlegung des Bezugscharakters zu diesem, wird in sich zusammenhängen und in einen gemeinsamen Wesensgrund zurückweisen, nämlich in die Art der Grunderfahrung des menschlichen Lebens überhaupt und seiner Zugehörigkeit zum Ganzen der »Welt«. Die Grunderfahrung davon ist somit nicht bloß ein Hintergrund der Auslegung des Wesens der Erkenntnis, sondern das Erste und das alles Weitere zuvor Entscheidende.

Was heißt für Nietzsche Erkennen? Wie sieht er im voraus das vor-stellende Verhältnis des Menschen zur Welt? Ist das Erkennen ein Vorgang im Lebewesen von der Art des vernünftigen, welches Lebewesen wir Mensch nennen? Wenn ja – was geht in diesem Vorgang vor sich? Werden in ihm und durch ihn von der umgebenden Welt gleichsam Bilder aufgenommen und dann abgenommen und in die Seele und den Geist herüber- und hineingenommen, so daß das Erkennen eine Art von Abschreiben und Abschildern der Wirklichkeit wäre? Oder ist für Nietzsche das Erkennen *nicht* solches Erkennen? Seine Antwort auf diese nicht eigens, aber gleichsam stillschweigend vorausgefragte Frage lautet: »Nicht ›erkennen‹, sondern schematisieren, – dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genug tut.« (WzM n. 515; März-Juni 1888)

In diesen Worten liegt das Entscheidende über Nietzsches Auffassung der Erkenntnis, gleichwie am Beginn der zuvor besprochenen Aufzeichnung n. 507 der Spruch: »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹«, das Entscheidende über die Wahrheit sagt. Es gilt, dieses Wort und das jetzt angeführte in ihrer inneren Zusammengehörigkeit und gemeinsamen Verwurzelung zu begreifen. Dabei soll uns keineswegs beschäftigen, woher, historisch gerechnet, Nietzsche in diesen Auslegungen von Wahrheit und Erkenntnis beeinflußt ist, sondern uns geht die Frage an, wohin diese Auffassung von Wahrheit und Erkenntnis innerhalb Nietzsches metaphysischer Grundstellung hinausweist und was dadurch hinsichtlich der Wahrheitsfrage zur verschärften oder überhaupt erst sichtbar gewordenen Entscheidung gestellt ist. Nicht: Woher *hat* er's? sondern: Was *gibt* er damit? Wie und wo trifft er uns selbst? Inwiefern ereignet sich da noch einmal eine Aufstörung aus dem metaphysischen Hindösen, das die Gestalt der überall beschäftigten Vernunft der Erde angenommen hat?

»Nicht ›erkennen‹, sondern schematisieren«. Beachten wir erneut: »erkennen« ist wiederum in Anführungszeichen gesetzt, so wie in der anderen Aufzeichnung der Name »Wahrheit«. Das will sagen: Erkennen ist nicht »erkennen« – nämlich im vermeintlichen Sinne der hinnehmenden, nachschreibenden Abbildung, sondern »schematisieren«. Wir begegneten bereits dem Begriff des $\sigma\eta\mu\alpha$ im Zusammenhang einer ersten Klärung des Wesens der Vernunft und des Denkens im Sinne des Vorstellens nach *Kategorien* und ihrer Schemata. Vermutlich wird Nietzsches Auslegung des Erkennens als eines »Schematisierens« mit dem Wesen der Vernunft und des Kategoriengebrauches geschichtlich zusammenhängen; *geschichtlich* – das will sagen: diese Auffassung der Erkenntnis als »Schematisieren« steht mit dem Platonisch-Aristotelischen Denken in demselben Entscheidungsbereich, auch wenn Nietzsche den Begriff des Schemas nicht *historisch*, durch Nachsehen bei vergangenen Meinungen, von Aristoteles »bezogen« hat.

Was Nietzsche unter »schematisieren« versteht, erläutert er sogleich in den folgenden Worten: »dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genug tut.« Inwiefern – will sagen: nach welchen Hinsichten ist damit das als »Schematisieren« gefaßte Erkennen wesentlich bestimmt? Schematisieren wird erläutert als Auferlegen eines gewissen Maßes von »Regularität« und »Formen«. Schemata sind hier Prägungen, die als solche zugleich eine Regelmäßigkeit enthalten und eine Regelung bieten. Allein, gleich wichtig oder noch wesentlichlicher ist, was Nietzsche außerdem sagt:

c) Unser alltägliches Vorstellen der »Welt« im Widerstreit zur Auffassung Nietzsches: geordneter Bezirk und gefügte Welt gegen »Chaos« und »praktisches Bedürfnis«

1. Die regelnden Formen werden in gewissem Maße dem auferlegt, was Nietzsche »Chaos« nennt. Was durch die Schematisierung die Auflage regelnder Formen erhält, ist das, worauf das Erkennen zunächst stößt und was ihm fürs erste zustößt. Das, worauf das Erkennen so auftrifft, das Begegnende, hat den Charakter des »Chaos«. Wir stutzen, gesetzt daß wir bei dieser Erläuterung der Nietzscheschen Worte nicht gedankenlos Sätze anhören, sondern stets aus uns selbst, aus unserer erkennenden Haltung mitdenken und bedenken, *was* uns denn im zu Erkennenden begegnet. Wenn wir uns – erkennend – geradehin umsehen, hier im Hörsaal, auf der Straße, im Wald und sonstwo, treffen wir da erkennend und Kenntnis nehmend auf »Chaos«? Finden wir nicht vielmehr einen geordneten, gegliederten Bezirk, aus dem uns Gegenstände, die einen zu den anderen gehörig, übersehbar und handlich und verfügbar und durchmeßbar entgegenstehen? All dieses Gegenständliche begegnet um so reicher und geordneter – eingespielt aufeinander und sich zugeneigt – je mehr wir in einem reinen Verweilen alles vor uns stehen lassen, d. h. die »Welt«, wie wir das nennen, uns vorstellen, auch wenn es nur eine kleine und enge ist. Aber doch nicht »Chaos«!

2. Nietzsche sagt: Das Maß, nach dem regelnde Formen dem »Chaos« auferlegt werden, bestimmt sich aus unserem »*praktischen Bedürfnis*«. Also das praktische Verhalten – die Praxis des Lebens –, nicht das »theoretische« Vorstellen ist die Haltung, der das erkennende Verhalten entspringt und wodurch es bestimmt wird.

Das Wesensgerüst des Erkennens hat jetzt seine festen Umrisse: das Erkennen ist Schematisieren, das zu Erkennende und Erkennbare ist Chaos, und das Erkennende ist die Praxis des Lebens. Diese Angaben widerstreiten jedoch dem, was wir soeben im unmittelbaren Blick auf unser gewohntes alltägliches Vorstellen der »Welt« fanden. Wie kommt Nietzsche zu seiner Kennzeichnung des Wesens der Erkenntnis? Hat er und haben andere Denker vor ihm die sie unmittelbar umgebende Welt nicht gesehen und haben sie ihr eigenes alltägliches Erfahren dieser Welt nicht beachtet? Haben sie einer vorgefaßten Meinung über die Erkenntnis zuliebe und zu Ehren den Blick vor der Wesensgestalt des Erkennens verschlossen?

Oder läßt sich das Erkennen in der Tat aus einem anderen Blickpunkt sehen und *muß* es aus einem anderen Blickpunkt her gesehen werden, so daß in seinem Gesichtsfeld dann das Erkennbare als Chaos erscheint und das Erkennen als Auferlegen von Regelmäßigkeiten und Formen? Welches ist dieser andere Blickpunkt, von dem aus hier das Wesen der Erkenntnis gesichtet wird?

Nietzsche scheint selbst den seinen Gesichtskreis bestimmen Blickpunkt anzuzeigen, wenn er sagt, daß unser »praktisches Bedürfnis« für das Erkennen maßgebend sei. Allein, gerade wenn wir uns an unser alltägliches Tun und Lassen, Treiben und Meinen, Betreiben und Berechnen, also an die »Praxis« und ihre »Welt« halten, zeigt sich erst recht, daß das, wozu wir uns erkennend verhalten, womit wir umsichtig umgehen, worin wir uns mit offenen Sinnen und gesundem Verstand bewegen, uns vielleicht abhasten und vielleicht ausruhen, jedenfalls kein Chaos ist, sondern eine gefügte Welt, ein Umkreis von einander

zugeordneten Gegenständen und sich selbst einander zuweisenden Dingen, von denen eines das andere » gibt «.

Je entschiedener wir uns aller philosophischen Theorien über das Seiende und die Erkenntnis entschlagen, umso eindringlicher zeigt sich uns die Welt in der beschriebenen Gestalt. Auf welchen Standort hat sich das Denken und Nachdenken über das Erkennen verrückt, daß es zu so absonderlichen Aussagen kommt, das Erkennen sei ein nach praktischen Lebensbedürfnissen vollzogenes Schematisieren eines Chaos?

Oder ist diese Kennzeichnung des Wesens der Erkenntnis gar nicht so verrückt? Hat sie denn nicht die Überlieferung des metaphysischen Denkens auf ihrer Seite, so daß in Nietzsches Ansicht über die Erkenntnis alle großen Denker übereinkommen? Wenn diese Auffassung der Erkenntnis mit unserem alltäglichen Verhalten und dem, was dieses von sich weiß, so wenig übereinstimmt, dann kann uns dies nicht mehr befremden, seitdem wir wissen, daß das philosophische Denken nicht mit dem Zollstab des gesunden Menschenverstandes ausgemessen werden darf. Wovon reden wir denn, wenn wir sagen, unser alltägliches Erkennen und Kennenlernen beziehe sich nicht auf ein Chaos, sondern auf einen gefügten, geordneten Bereich von Gegenständen und gegenständlichen Zusammenhängen? Reden wir da nicht von der schon *erkannten* Welt? Ist nicht gerade dies die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, wie es zum Vorstellen der uns umgebenden umsichtig besorgten, mithin doch schon erkannten und bekannten Gegenstände und ihres weiteren Kreises überhaupt erst komme? Wenn wir versichern, vorstellend bezögen wir uns auf eine gefügte und geordnete Welt, verraten wir damit nicht, daß schon Ordnung und Fügung geschehen sei und geschehen sein müsse – also genau das, was offensichtlich aus einem Auferlegen von regelnden Formen, aus einem Schematisieren herkommt? Darin liegt: Erkennen als Vorstellen und Voruns-bringen einer Welt ist – wenn wir nicht an der Vorderfläche haften, sondern gründlich nachdenken – im Grunde das »Schematisieren« eines Chaos nach prak-

tischen Bedürfnissen. Dann wäre Nietzsches Auslegung des Wesens der Erkenntnis nichts Befremdliches, allerdings auch nichts Eigenes, so daß wir kein Recht und keine Pflicht hätten, noch von einer besonderen Nietzscheschen Lehre über das Erkennen und die Wahrheit zu handeln.

Es wäre dann lediglich zu fragen: Weshalb begegnet zuerst »Chaos«, inwiefern ist für das Erkennen das praktische Bedürfnis maßgebend, und warum ist Erkennen Schematisieren? Vermögen wir aber – in solcher Weise fragend – hinter den Zustand des erkennenden Verhaltens zurückzugehen in einen solchen, aus dem erst das Erkennen entspringt, welches Erkennen dann das kenntnislose und erkenntnislose Verhältnis zum Seienden überwindet, ja überhaupt ein Verhältnis zu »etwas« erst herstellt und aufnimmt?

d) Nietzsches Rückgang »hinter« das Erkennen und die Metaphysik. Das Entscheidungshafte der Erkenntnisfrage

Offenbar liegt in Nietzsches Bestimmung des Wesens der Erkenntnis, insgleichen in den Wesensbestimmungen, die andere Denker – erinnern wir an Kant – über das Wesen der Erkenntnis aufstellen, ein solcher Rückgang auf das, was das uns zunächst und meist einzig vertraute Vorstellen einer geordneten und gefügten Welt möglich macht und trägt. So wird hier der Versuch gewagt, erkennend hinter das Erkennen zu kommen. Halten wir das Erkennen als menschliches Verhalten fest, dann liegt in solcher Aufhellung des Wesens menschlicher Erkenntnis der Versuch, das Wesen und den Weltort des Menschen vor einem Vollzug der Erkenntnis so zu bestimmen, daß Art und Notwendigkeit der ihm eigenen Erkenntnis von dort her verständlich werden – wobei allerdings auch ein bestimmter Anspruch oder eine bestimmte Genügsamkeit an Verständlichkeit leitend bleibt. Das Erkennen, als Schematisieren gefaßt, wird auf das praktische Lebensbedürfnis und auf das Chaos als die Bedingungen seiner Möglichkeit und Notwendigkeit zurückgeführt.

Fassen wir Lebenspraxis auf der einen und Chaos auf der anderen Seite als solches, was jedenfalls nicht Nichts ist, mithin ein so und so wesendes Seiendes, dann liegt in solcher Kennzeichnung des Wesens der Erkenntnis ein Zurückführen ihres Wesensbaues auf schon Seiendes, ja vielleicht auf das Seiende im Ganzen.

Dieses Erkennen des Erkennens geht zwar »hinter« das Erkennen zurück. Aber welcher Art ist dieser Rückgang? Das Erkennen wird aus seiner Herkunft und aus »Bedingungen« erklärt, das Erkennen wird zu einem Erklärten und *Erkannten*. Wird es dadurch auch erkennender, fügt es sich der Herrschaft seines eigenen Wesens? Ist dieser Rückgang ein solcher, der das Erkennen in seine eigene Wesenshülle zurückstellt? Oder wird es durch diesen erklärenden Rückgang dunkler – so dunkel, daß jedes *Licht*, jede Spur vom Wesen des Erkennens erlischt? Ist vielleicht das Erkennen des Erkennens jeweils das Wagnis eines folgenreichen Schrittes, den in Jahrtausenden einmal Einer vollzieht, indem er in ein Ungesagtes vorangeht? Wir dürfen dies vermuten, weil es trotz der zahllosen erkenntnistheoretischen Standpunkte, von denen die Historiker zu berichten wissen, bisher doch nur eine *einzig* *Auslegung* des Wesens der Erkenntnis gibt, diejenige, zu der die ersten griechischen Denker den Grund gelegt haben, indem sie das Sein des Seienden maßgebend bestimmten, des Seienden, inmitten dessen alles Erkennen spielt, als ein seiendes Verhalten eines Seienden zu Seiendem.

Dieser erneute und Früheres ergänzende Hinweis auf die Tragweite der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis mag genügen, um deutlich zu machen, daß in dieser Frage große Entscheidungen fallen und im bisherigen abendländischen Denken bereits gefallen sind. Es gilt zu sehen, inwiefern Nietzsche die äußersten Folgen dieser Entscheidungen zum Austrag bringt, ja bringen muß, sofern er im Sinne der denkerischen Überlieferung des Abendlandes und gemäß der Not seines eigenen Zeitalters und des neuzeitlichen Menschentums *metaphysisch* über die Erkenntnis denkt.

Die leitenden Fragen für unsere Erläuterung des Nietzsche-schen Erkenntnisbegriffes sind gestellt: Weshalb spielt im Erkennen und für das Erkennen das Chaos eine wesentliche Rolle? Inwiefern ist das praktische Lebensbedürfnis für das Erkennen leitend? Warum ist Erkennen überhaupt Schematisieren? Die Fragen sind jetzt freilich nur aneinandergereiht. Über ihre Rangfolge ist nicht entschieden, gesetzt daß eine solche besteht, was naheliegt.

Ist das Erkennen ein Schematisieren, weil zuvor ein Chaos sich breitmacht und weil zum anderen eine Ordnung erzielt werden muß? Oder wird das Gegebene überhaupt nur als Chaos aufgefaßt, weil schon zuvor entschieden ist, daß Erkennen ein Schematisieren sein müsse? Und wenn es dieses sein muß, *weshalb* muß es so sein? Weil Ordnung erzielt werden soll? Weshalb aber Ordnung und in welchem Sinne? Eine Frage treibt hier die andere hervor, keine dieser Fragen ist durch die Berufung auf vorhandene und einstimmig zugestandene Tatsachen zu beantworten. Alle diese Fragen stellen vor Entscheidungen.

Mit anderen Worten und kurz gesagt: Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ist überall und stets schon ein denkerischer Entwurf des Wesens des Menschen und seines Standortes inmitten des Seienden und ein Entwurf des Wesens dieses Seienden selbst. Bedenken wir dies nicht zum voraus und bedenken wir es nicht immer eindringlicher, dann gleichen Nietzsches Darlegungen über die Erkenntnis in der Tat den Untersuchungen, die irgendwo in einem psychologischen oder zoologischen Institut über Lebens- und Erkenntnisvorgänge angestellt werden, nur daß diese institutsmäßigen Untersuchungen über die Erkenntnisvorgänge – sei es bei Menschen oder Tieren – sich darauf berufen können, exakt zu sein, während Nietzsche mit einigen allgemeinen biologischen Redensarten sich durchhelfe. Bewegen wir uns im Rahmen der psychologischen und erkenntnistheoretischen Ansprüche auf das Erklären des Erkennens, dann lesen wir auch Nietzsches Sätze so, als sollten sie uns etwas über die Erkenntnis erklären, statt daß wir ahnen, daß sich in

ihnen etwas über den heutigen Menschen und seine Erkenntnis-haltung entscheidet und entschieden hat.

Wiederholung

1) Ἀλήθεια: im ersten Anfang des abendländischen Denkens
das Wort für das Sein selbst.

Die Wahrheit für den neuzeitlichen Menschen:
die berechnende Sicherung des Menschenwesens

Wahrheit ist Für-wahr-halten. Sie hat demnach ihren Ursprung und Halt einzig im Dafür-halten, und das besagt: etwas für seiend nehmen und so behalten, d. h. etwas erkennen. Dieses Wesen der Wahrheit (als Gesichertheit und Festigkeit des Vorstellens) entspringt aus dem Wesen des Erkennens. Diese Wesensgestalt des Erkennens ist keine absolute, zeitlose, sondern eine geschichtliche, Geschichte – nämlich die Geschichte der abendländischen Neuzeit – schaffende. Erkennen ist hier Feststellen des Seienden, so zwar, daß dieses Feststellen Sicherung des auf sich gestellten Menschen bedeutet. Gemäß dieser Art des Erkennens als eines Sichselbsthaltens des Erkennenden ist die Wahrheit ein Für-wahr-halten.

Einstmals, im Anfang des abendländischen Denkens, entsprang das Wesen des Erkennens als sammelndes-vernehmendes Übernehmen des Seienden als φύσις aus dem Wesen der Wahrheit im Sinne der ἀλήθεια, Unverborgenheit. Ehemals ist die Wahrheit nicht nur und erst ein Charakter der Aussage und des Erkennens; Unverborgenheit bedeutet nichts Geringeres als das Wesen des Seienden selbst. Unverborgenheit, ἀλήθεια, ist das tiefste griechische Wort für das Sein selbst und vielleicht deshalb kaum gedacht, vielleicht deshalb unversehens und so zwei Jahrtausende endgültig nicht mehr begriffen, weil vergessen. Wenn es nur dies wäre, dem Ungehobenen dessen nachzudenken, daß im ersten Anfang des abendländischen Denkens die

ἀλήθεια (Unverborgenheit) das Wort für die Wesung des Seins selbst geworden, dann wäre der künftigen Philosophie – dem Wiederaanfangen des Denkens – genug an Vermächtnis geschenkt; denn wir denken ja nicht mehr, wir rechnen nur noch, sei es in der Gestalt der *Historie*, sei es – was dasselbe bedeutet – in der Gestalt der *Technik*. Was sonst noch »Denken« heißt, verläuft sich als ein verworrener Mischmasch beider.

Das Wahre und die Wahrheit soll dem neuzeitlichen Menschen als Ergebnis aus dem Rechnen entspringen. Die Berechnung als Sicherung des Menschseins – nicht des Einzelnen und nicht des Gemeinschaftlichen, sondern des *Wesens* des Menschen – gilt für das Wesen des Erkennens.

2) Das Erkennen des Erkennens.

Die Beleuchtung seines Wesens eigens vollzogen:
die Entscheidung über den Weltort des Menschen

Jedes Erkennen weiß um sich selbst, ohne daß es zu einer ausgeprägten, »subjektiven« und »egoistischen« Selbstbetrachtung zu kommen braucht. Das rechte, wesensgerechte Wissen des Erkennens von ihm selbst besteht nicht in einer dem Erkennen aufgestockten Reflexion über es; dieses Wissen ist das ursprünglichere Leuchten der dem Erkennen eigenen Helle, darin ihm das Seiende als ein solches erscheint. Jedes Erkennen hat sich schon immer selbst in irgendeiner Weise erkannt. Deshalb ist der Versuch, das Erkennen zu erkennen, recht begriffen, nichts Widersinniges und nichts, was den unmittelbaren Vollzug des Erkennens durch eine widernatürliche Reflexionssucht hemmt oder gar unterbindet.

Das Erkennen erkennen wird nur dann zu einem verwirrten und unfruchtbaren Unternehmen, wenn es sich nicht in die dem Erkennen eigene Helle, ohne sie zu versehren, zurückstellen vermag. Dieses Versagen setzt dann ein, wenn das Erkennen zuvor wie ein irgendwo vorhandener Vorgang angesetzt wird; dann übergibt man das so Angesetzte der psychologischen, phy-

siologischen und erkenntnistheoretischen, d. h. das Bewußtsein zergliedernden Untersuchung. So aber ist das Erkennen in seinem Wesen aufgegeben und verlassen, nämlich als Verhalten, darin der Mensch inständig ist; aus dem er nicht, ohne sein Wesen zu zerstören, heraustreten kann, um es als Gegenstand wegzustellen; ein Verhalten, in das er, um sein Wesen zu gewinnen, nur ursprünglicher *eingehen* kann. Das Erkennen erkennen heißt daher nichts anderes, als in den Umkreis der Helle zurücktreten, die im Erkennen selbst über es selbst gebreitet ist. Freilich bedarf es bei solcher Besinnung, in der das Erkennen immer erkennender wird, stets eines ersten Anhalts an seinem Wesensgefüge.

Das formale Gerüst des Erkennens läßt sich vorzeichnen durch die Aufzählung des Dreifachen: Zum Erkennen gehört: 1. das Erkennbare und Erkannte, 2. der Erkennende, 3. das Erkennen selbst.

Schon diese formalen Hinweise führen leicht in die Irre, weil wir das Formale sogleich in einer, und zwar immer der nächstliegenden *inhaltlichen* Ausfüllung uns vorstellen. Wir sind sogleich dabei, für das Erkennbare und Erkannte das scheinbar harmlose Wort »Objekt« anzusetzen, für den Erkennenden aber den Namen »Subjekt« oder »Ich« und das Erkennen selbst als die Beziehung zwischen Subjekt–Objekt oder als das »Bewußtsein« zu fassen. Dieses Ganze der Subjekt–Objekt–Beziehung selbst wird dann schließlich wie ein Gegenstand genommen, den es unter anderem, was es sonst noch gibt, »auch« gibt; über den man sich seine Gedanken und Theorien macht. Durch diese scheinbar harmlose und geläufige Hinterlegung des formalen Wesensgerüsts des Erkennens mit der Subjekt–Objekt–Beziehung ist aber für die Wesensbestimmung der Erkenntnis eine metaphysische Grundstellung bezogen, die sich selbst nicht mehr in Frage stellen läßt, weil sie der Ursprungsort alles neuzeitlichen Fragens ist. Wir lassen daher das formale Gerüst des Erkennens so leer als möglich und fragen: 1. Wie bestimmt Nietzsche das Erkennbare und Erkannte der Erkenntnis? 2. Wie be-

stimmt er den Erkennenden? 3. Wie kennzeichnet er den Bezug des Erkennenden zum Erkennbaren?

Diese drei Fragen fragen, wenn anders das Wesen der Erkenntnis ursprünglich einfach, d. h. niemals zusammengestückt ist, jeweils das selbe und ganze Wesen der Erkenntnis aus je einer Hinsicht, deren Wesentlichkeit erst aus dem geklärten Wesen des Erkennens begründbar wird.

Wir nehmen die Antwort auf die Frage, wie Nietzsche das Wesen des Erkennens sieht und bestimmt, aus dem Stück n. 515. Es gehört wie das zuletzt ausgelegte in die letzte Zeit, es liegt sogar zeitlich noch später; die Niederschrift fällt in die Monate März-Juni 1888. Wir beginnen mit dem ersten Absatz, der in seiner sprachlichen Gestalt wiederum, wie der Beginn des zuvor besprochenen Stückes, kein Aussagesatz ist, sondern Leitspruch, wenn nicht gar ein Machtspruch: ein denkerischer Befehl.

Wir wollen wissen, inwiefern für Nietzsche die Wahrheit, obzwar sie nicht das Wahre gibt, gleichwohl ein notwendiger Wert, d. h. eine Bedingung des Lebens ist. Dieser Absicht gemäß gilt es, die Wahrheit als Fürwahrhalten schärfer zu denken in *der* Richtung, daß sie als Erkennen und dieses als eine Vollzugsart des *Lebens* sichtbar wird.

Nietzsches Erörterung über die Erkenntnis scheint sich in der Ebene und auf den Geleisen der herrschenden Erkenntnistheorie seiner Zeit zu bewegen. Deshalb darf es auch nicht überraschen, wenn seine Lehre über Wahrheit und Erkenntnis im Gesichtskreis des erkenntnistheoretischen Denkens aufgenommen und entsprechend beurteilt wird. Diese Gewohnheit nötigte zu einer Überlegung, die nach zwei Richtungen in den Stand setzt, Nietzsches Besinnung auf die Erkenntnis so schwer zu nehmen, wie das ihr eigenes Schwergewicht verlangt. Es galt einmal, das Erkennen des Erkennens nach Wesen und Tragweite zu verdeutlichen. Es galt zum anderen, auf den Zwiespalt hinzuweisen, der sich zwischen dem auftut, was die unmittelbare Selbsterfahrung des alltäglichen Erkennens von sich weiß, und dem, was die metaphysische Besinnung über die Erkenntnis sagt.

Bei diesen Überlegungen leitete uns eine formale Kennzeichnung des Erkennens nach den drei Hinsichten des Erkennbaren-Erkannten, des Erkennenden und der Erkennungsbeziehung. Ob und inwieweit diese formale Kennzeichnung selbst unbedingte ist und überhaupt unbedingte sein kann, für jede Art von Besinnung auf die Erkenntnis maßgebend, soll hier unentschieden bleiben, jedoch als Frage vermerkt werden.

Die zuerst vollzogene Überlegung, die Verdeutlichung des Erkennens der Erkenntnis, vollzog sich in zwei Schritten: 1. Das Erkennen des Erkennens ist, recht begriffen, keine nachträgliche Reflexion, dem unmittelbaren Erkenntnisvollzug gleichsam übergestülpt; das Erkennen des Erkennens ist die Beleuchtung seines Wesens durch das in ihm selbst leuchtende Licht. Mit diesem Licht meinen wir das Offensein des Erkennens für das Seiende; gemäß dieser Offenheit ist das Erkennen selbst im Offenen und damit erkannt, ohne jeweils ausdrücklich, und gar als vergegenständlichter Vorgang, erfaßt zu werden. 2. Das Erkennen des Erkennens bewegt sich daher dort, wo es eigens vollzogen wird, in einer Entscheidung über dieses Offene, d. h. darüber, wie der Mensch zum Seienden sich verhält. Darin ist mit- und vorentschieden, wie der Mensch sich selbst als Seiendes nimmt und wie er überhaupt und im Ganzen das Seiende auslegt.

Aus beidem wird klar: das Erkennen des Erkennens hat nicht den harmlosen Charakter einer beiherlaufenden Untersuchung über einen Vorgang, der am Menschen vorkommt und der »Erkennen« heißt; das Erkennen des Erkennens ist jedesmal der Schritt oder der Sprung in den *Weltort* des Menschen, in Jenes, *daß* der Mensch überhaupt in einer Welt ist und zu ihr sich verhaltend über das Sein so oder so entscheidet und entscheiden muß, weil er in seinem Wesen dem Sein zugewiesen ist.

3) Der Zwiespalt zwischen der unmittelbaren Selbsterfahrung des Erkennens und der metaphysischen Deutung der Erkenntnis

Die sodann vollzogene andere Überlegung zeigte einen Zwiespalt zwischen der unmittelbaren Kennzeichnung des Erkennens und der metaphysischen Erklärung und Deutung der Erkenntnis. Nach jener, der alltäglichen, durch erkenntnistheoretische Lehrmeinungen nicht mißleiteten Selbsterfahrung, ist das Erkennbare und Erkannte das in sich Geordnete und Gefügte einer »Welt«, worin das Erkennen sich umtut und die Gegenstände zur Erscheinung bringt. Nach dieser, der Metaphysik, ist das Erkennbare und zu Erkennende das Chaos. Für das alltägliche Erkennen, das weitaus und fast stets sich in der »Praxis«, der besorgenden Betreibung der Dinge, bewegt, liegt gleichwohl das eigentliche erkennende Verhältnis zu den Gegenständen in der rein *verweilenden* Betrachtung, in der *θεωρία*, dem »theoretischen« Verhalten. Nietzsches metaphysische Erklärung dagegen sagt, das Maßgebende im Erkenntnisbezug und für ihn sei »das praktische Bedürfnis«.

§ 12. Der Begriff des »Chaos«

a) Die anfängliche und die geläufige Bedeutung von »Chaos«.
Das Chaos in der Rolle des Erkennbaren

Erkennen heißt: dem Chaos regelnde Formen aufprägen. Was meint Nietzsche mit der Benennung »Chaos«? Nietzsche versteht dieses Wort nicht im ursprünglich griechischen, sondern im späteren und vor allem neuzeitlichen Sinne. Aber zugleich hat das Wort Chaos noch eine eigene, aus der Grundstellung des Nietzscheschen Denkens entspringende Bedeutung.

Χάος meint anfänglich das Aufgähnende und weist in die Richtung des unabmeßbaren, stütze- und grundlosen Aufklaffenden, Offenen (vgl. Hesiod, »Theogonie«, 116). Warum die

Grunderfahrung, die so das Wort nennt, nicht zur Herrschaft kam und nicht kommen konnte, das zu erörtern, liegt außerhalb der jetzigen Aufgabe.¹ Genug, wenn wir beachten, daß die uns und seit langem geläufige Bedeutung des Wortes »Chaos« – und d. h. immer die durch dieses Wort geleitete Sichtweise – keine ursprüngliche ist. Das Chaotische heißt uns das Durcheinander, das Wirre und Sichübereinanderstürzende. Chaos meint nicht nur das Ungeordnete, sondern dieses: das Wirre in der Verwirrung, das Durcheinander in der Überstürzung. Chaos in der späteren Bedeutung meint immer *mit* eine Art von Bewegung.

Doch wie kommt nun das Chaos gerade zu der angeführten Rolle des Erkennbaren bei der Wesensbestimmung der Erkenntnis? Wo liegt für die Besinnung auf das Erkennen ein Anlaß und Anstoß, das dem Erkennen Begegnende als Chaos zu kennzeichnen, und zwar als »das Chaos« schlechthin, nicht als irgendein »Chaos« in irgendeiner Hinsicht?

Halten wir uns wiederum an ein geläufiges Beispiel: Wir betreten – angenommen zum erstenmal – diesen Saal und stellen fest: diese Tafel ist mit griechischen Buchstaben beschrieben. Bei dieser Erkenntnis begegnen wir doch nicht zuerst einem Chaos; wir sehen die Tafel und die Schriftzeichen. Vielleicht sind nicht mehr alle imstande festzustellen, daß das griechische Schriftzeichen sind; aber auch dann stehen sie nicht vor einem Chaos, sondern vor einem sichtbaren Geschriebenen, das sie nicht lesen können. Gewiß wird man zugeben: das unmittelbare Wahrnehmen und Aussagen bezieht sich auf die hier vorhandene, so und so beschaffene Tafel, nicht auf ein Chaos. Dieses Zugeständnis entspricht zwar dem Sachverhalt, nimmt jedoch die eigentliche Frage als schon entschieden vorweg. »Diese Tafel« – was sagt dies denn? Sagt es nicht die schon vollzogene

¹ Einsturz der ἀλήθεια: das Offene der Unverborgenheit, des aufgehenden Anwesens und Bleibens – und das Offene des Aufklaffens, des Aufgehens des Ausbleibenden, Sichentziehenden und deshalb Leeren, stehen im verhüllten Wesenszusammenhang. Vgl. Vorlesung Wintersemester 1938/39: Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung.

Erkenntnis: das Ding *als* Tafel? Dieses Ding müssen wir schon als Tafel erkannt haben.

Wie steht es mit *dieser* Erkenntnis? Die Aussagen über die Tafel gründen alle bereits in der Erkenntlichkeit dieses Dinges als Tafel. Und vordem müssen wir, um dieses Ding als Tafel zu erkennen, das Begegnende überhaupt als »Ding« und nicht etwa als einen vorbeihuschenden Vorgang festgestellt haben. Was zuvor und überhaupt als Ding genommen ist, dieses Begegnende, das wir antreffen und das uns in dem, *was und wie es ist*, trifft und angeht, müssen wir bei diesem ersten Zusammentreffen vernommen haben. Da begegnet Schwarzes, Graues, Weißes, Braunes, Hartes, Rauhes, Tönendes (wenn beklopft), Ausgedehntes, Flächiges, Bewegliches – also eine Mannigfaltigkeit von Gegebenem. Doch ist dies nun das Gegebene, Sichgebende? Ist das nicht *auch* schon ein *Genommenes*, aufgenommen bereits durch die Worte schwarz, grau, hart, rau, gedehnt, flächig? Müssen wir nicht auch noch diesen unseren Überfall des Begegnenden durch das Wort, in dem wir das Begegnende festgenommen haben, *zurücknehmen*, um das *rein* Begegnende zu haben – begegnen zu lassen?

b) Das Begegnende als Mannigfaltigkeit von
Empfindungen: Chaos.
Der Leib und das Leiben

Das Begegnende – ist dann von ihm noch etwas zu sagen? Oder beginnt hier der Bezirk des Nichtmehrzusagenden und jenes Verzichtes, wo über seiend, unseiend und nichtseiend nicht mehr oder noch nicht entschieden werden kann? Oder hat man auch gegenüber diesem Begegnenden noch nicht auf das nennende Wort verzichtet, sondern das Begegnende zwar nicht selbst benannt, aber nach dem bezeichnet, *wodurch* es uns *zugebracht* wird, durch Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast und jede Art von Gespür? Man nennt das so Gegebene die Mannigfaltigkeit von »Empfindungen.« Kant spricht sogar vom »Ge-

wühle der Empfindungen«, meint also genau das Chaos, das Durcheinander, das nicht nur im Augenblick der Wahrnehmung dieser Tafel, sondern ständig und überall uns – scheinbar exakter sagt man: »unseren Leib« – bedrängt, besetzt hält, angeht, überspült und durchwühlt. Denn zugleich und zusammen mit dem Gegebenen der genannten und sogenannten äußeren Sinne drängen und wühlen, treiben und ziehen, bannen und stoßen, reißen und tragen »Empfindungen« des »inneren« Sinnes, die man – wieder scheinbar exakt und richtig – als Leibzustände feststellt.

Wagen wir also in der gewiesenen Richtung nur wenige Schritte gleichsam hinter das, was uns so harmlos und ruhig und endgültig als Gegenstand erscheint wie dieses Tafel- und jegliches andere bekannte Ding, dann treffen wir schon auf das Gewühl der Empfindungen: das Chaos. Es ist das Nächste, ist so nahe, daß es nicht einmal nur »neben« uns und im Gegenüber steht, sondern daß wir selbst es sind, als leibliche Wesen. Vielleicht ist dieser Leib, wie er leibt und lebt, das »Gewisseste« (n. 659) an uns – gewisser als »Seele« und »Geist«; und vielleicht ist es dieser Leib und nicht die Seele, wovon wir sagen, daß es »begeistert« sei.

Das Leben lebt, indem es leibt. Wir kennen bisher vielleicht sehr Vieles und fast schon Unübersehbares von dem, was wir den Leibkörper nennen, ohne uns ernstlich darauf besonnen zu haben, was das ist, das *Leiben*. Es ist mehr und anderes als »nur« einen Leib mit sich herumtragen«; es ist jenes, in dem all das erst seinen eigenen Vorgangscharakter bekommt, was wir an Abläufen und Erscheinungen am Leib eines Lebendigen feststellen. Vielleicht ist das Leiben zunächst noch ein dunkles Wort; aber es nennt etwas, was bei der Erkenntnis des Lebendigen *zuerst* und *ständig* erfahren und in der Besinnung gehalten werden muß. So einfach und dunkel jenes ist, was wir als Gravitation, Schwerkraft und Fallen der Körper kennen, so einfach und dunkel und ganz anders, aber entsprechend wesentlicher ist das Leiben eines Lebewesens.

Das Leiben des Lebens ist nichts Abgesondertes für sich, verkapselt in den »Körper«, als welcher uns der Leib erscheinen kann; der Leib ist Durchlaß und Durchgang zugleich. Durch diesen Leib strömt ein Strom von leibendem Leben, davon wir je nur ein Geringes und Flüchtiges und dieses wieder je nur gemäß der Empfängnisart des jeweiligen Leibzustandes spüren. Unser Leib selbst ist in diesen Strom des Lebens aufgehängt zu einer Schweben in ihm und durch diesen Strom fortgetragen und hingerissen oder auch an den Rand gedrängt und gleichsam ausgehängt. Jenes Chaos unseres Empfindungsbezirkes, den wir als Leibbezirk kennen, ist nur *ein Ausschnitt* aus dem großen Chaos, das die »Welt« selbst ist.

- c) Das »Chaos«, bei Nietzsche der Name für den Vorentwurf der Welt im Ganzen am Leitfaden des Leibes

So denkt Nietzsche in der Tat. Wir dürfen daher schon vermuten, daß »Chaos« für Nietzsche als ein Name gilt, der nicht irgendein beliebiges Durcheinander im Feld der Sinnesempfindungen meint, ja vielleicht überhaupt kein Durcheinander. Chaos ist der Name für das leibende Leben, das Leben als leibendes im Großen. Nietzsche meint mit Chaos auch nicht das schlechthin Wirre in seiner Verwirrung, nicht das Ungeordnete aus der Hintansetzung jeder Ordnung, sondern jenes Drängende, Strömende, Bewegte, dessen Ordnung *verborgen* ist, dessen Gesetz wir nicht unmittelbar kennen.

Chaos ist der Name für einen ganz eigenen Vorentwurf der Welt im Ganzen und ihres Waltens. Wieder scheint es und hier am stärksten, daß ein schrankenloses biologisches Denken am Werk sei: die Welt gleichsam ein ins Riesenhafte hinaufgesteigter Leib, dessen Leiben und Leben das Seiende im Ganzen ausmacht und somit dessen Sein als ein »Werden« erscheinen läßt. Nietzsche spricht es in seiner späteren Zeit oft genug aus, daß der Leib *zum Leitfaden* nicht nur der Menschen-, sondern der Weltbetrachtung gemacht werden müsse: der Weltentwurf

aus dem Standort des Tieres und der Tierheit. Hier ist die Grunderfahrung der Welt als »Chaos« verwurzelt. Sofern aber der Leib für Nietzsche ein Herrschaftsgebilde ist, kann »Chaos« nicht das wüste Durcheinander meinen, sondern die Verborgeneheit des unbewältigten Reichtums des Werdens und Strömens der Welt im Ganzen. Der überall naheliegende Verdacht auf einen Biologismus scheint dadurch seine eindeutige und volle Bestätigung zu finden.

Aber wiederum ist einzuschärfen, daß mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Kennzeichnung dieser Metaphysik als Biologismus nichts gedacht wird und alle darwinistischen Gedankengänge aus dem Spiel bleiben müssen. Vor allem meint Nietzsches Leitfadengedanke, Mensch und Welt überhaupt zuerst vom Leib und von der Tierheit aus zu sehen, keineswegs, der Mensch stamme vom Tier und genauer vom Affen ab –, als vermöchte eine solche »Abstammungslehre« etwas über den Menschen zu sagen!

Wie abgründig verschieden hiervon Nietzsches Denkweise ist, zeigt eine Notiz aus der Zarathustrazeit (XIII, 276; 1884): »Die Affen sind zu gutmütig, als daß der Mensch von ihnen abstammen könnte.« Das will heißen: Die Tierheit des Menschen hat einen tieferen metaphysischen Grund, als er jemals durch den Hinweis auf eine vorhandene, in gewissen Hinsichten äußerlich scheinbar ähnliche Tierspezies biologisch-wissenschaftlich beigebracht werden könnte.

d) Der höchste Wert, die Kunst, »ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit«:
das erschaffende Erfahren des Werdenden

»Chaos«, die Welt als Chaos, besagt: das Seiende im Ganzen relativ auf den Leib und sein Leiben entworfen. In dieser Grundlegung des Weltentwurfes ist alles Entscheidende eingeschlossen, also für das Denken, das als Umwertung aller Werte eine neue Wertsetzung anstrebt, auch die Ansetzung des höchsten Wertes. Dieser ist, wenn die Wahrheit nicht der höchste

Wert sein kann, noch über der Wahrheit; d. h. im Sinne des überlieferten Wahrheitsbegriffes: näher und gemäßer dem eigentlich Seienden, d. h. dem Werdenden. Der höchste Wert ist im Unterschied zur Erkenntnis und Wahrheit *die Kunst*. Sie schreibt nicht das Vorhandene ab und erklärt es nicht aus Vorhandenem; die Kunst verklärt das Leben, rückt es in höhere, noch ungelebte Möglichkeiten, die nicht »über« dem Leben schweben, die es vielmehr aus ihm selbst neu erwecken in sein Waches, denn: »Nur durch den zauber bleibt das leben wach.« (Stefan George, »Das Neue Reich«, S. 75)

Aber was ist die Kunst? Nietzsche sagt, sie sei »ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche« (WzM n. 802; Frühjahr–Herbst 1887). Nun dürfen wir diese »Welt« nicht gegenständlich und nicht psychologisch nehmen, sondern müssen sie metaphysisch denken: die Welt der Kunst – die Welt, wie sie die Kunst errichtend erschließt und öffnend erstellt – ist der Bereich des Verklärenden. Das Verklärende und die Verklärung aber ist jenes Werdende und jenes Werden, das je ein Seiendes, d. h. Festgemachtes und Festgewordenes, Er-starrtes hinüber- und hinaushebt in neue Möglichkeiten; diese sind kein erstrebbares, abliegendes und nachheriges Ziel für den Lebensgenuß und das »Erleben«, sondern stimmender, vormaliger und erstmaliger Grund des Lebens.

Die Kunst ist so das erschaffende Erfahren des Werdenden, des Lebens selbst, und auch die Philosophie ist als denkerisches Denken – metaphysisch, nicht etwa ästhetisch gedacht – nichts anderes als »Kunst«. Die Kunst, sagt Nietzsche, ist mehr wert als die Wahrheit; das will heißen: sie kommt dem Wirklichen, dem Werdenden, dem »Leben« näher als das Wahre, das Festgemachte und Stillgestellte. Die Kunst wagt und gewinnt das Chaos, die verborgene, sich überströmende, unbewältigte Überfülle des Lebens, das Chaos, das zunächst wie bloßes wirres Gewühl erscheint und aus bestimmten Gründen auch so erscheinen muß.

e) Die eigentliche und die vordergründige Bedeutung
von »Chaos«

Wir sind davon ausgegangen, daß in den unmittelbaren Aussagen über einen alltäglichen Gegenstand von der Art der Tafel hier diese Tafel schon als Erkanntes zugrunde liegt. Die Kennzeichnung des Erkennens mußte erst fragen, was in der Erkenntnis des so Vorgegebenen und Begegnenden als Tafel liegt. Dabei wurde deutlich, inwiefern das Begegnende – die Mannigfaltigkeit von Empfindungen – als Chaos gefaßt werden kann. Zugleich mußte angezeigt werden, wie weit und wie wesentlich Nietzsche den Begriff des Chaos nimmt. Das zu Erkennende und Erkennbare ist Chaos, dieses aber begegnet uns leiblich, d. h. in den Leibzuständen und einbezogen in diese und rückbezogen auf sie; ja das Chaos begegnet nicht erst in den Leibzuständen, sondern lebend liebt unser Leib als Welle im Strom des Chaos.

»Chaos« hat innerhalb seines neuzeitlichen Bedeutungskreises eine Doppelbedeutung: eigentlich und schlechthin verstanden meint das Wort für Nietzsche »die Welt« im Ganzen, die unerschöpflich sich überdrängende und ungemästerte Fülle des Sich-selber-Schaffenden und Sich-selber-Zerstörenden (WzM n. 1067), worin sich erst Gesetz und Ungesetz bilden und zerfallen. Vordergründlich meint »Chaos« eben dieses Selbe, aber im nächsten Anschein des Wirren und des Gewühls, wie es ver Einzelten Lebewesen begegnet; diese Lebewesen sind, Leibnizisch gedacht, »lebendige Spiegel«, »metaphysische Punkte«, in denen sich das Ganze der Welt in der umgrenzten Helle einer jeweiligen Perspektive sammelt und zeigt. Indem wir zu klären versuchten, wie es zur Ansetzung des Chaos als des Erkennbaren und zu Erkennenden kommt, sind wir unversehens auf das Erkennende gestoßen – das Lebendige, das die Welt erfaßt und ihrer sich bemächtigt. Das ist kein Zufall, denn das Erkennbare und der Erkennende bestimmen sich je einig in ihrem Wesen aus demselben Wesensgrund. Wir dürfen beides nicht trennen und getrennt antreffen wollen. Das Erkennen ist nicht

wie eine Brücke, die irgendwann und nachher zwei an sich vorhandene Ufer eines Stromes verbindet, sondern selbst ein Strom, der strömend erst die Ufer schafft und sie ursprünglicher einander zukehrt, als dies je eine Brücke vermag.

Wiederholung

1) Der Grund des Zwiespalts zwischen der unmittelbaren Selbsterfahrung des Erkennens und der metaphysischen Deutung der Erkenntnis

Der Grund des Zwiespalts zwischen der alltäglichen und der metaphysischen Auslegung der Erkenntnis wurde angezeigt und zwar zunächst in der Hinsicht auf das zu Erkennende. Wenn wir unmittelbar, und ohne von metaphysischen Sätzen über die Erkenntnis etwas zu wissen, sagen, Gegenstand unseres Erkennens – Erkennbares und zu Erkennendes – seien unter anderem die vorhandenen, zugänglichen Dinge, z. B. diese Tafel hier, dann nehmen wir das, was wir mit »diese Tafel« benennen, schon als Erkanntes; wie anders sollten wir sie auch als Gegenstand von Aussagen vorweisen? Zwar ist hier ein Ding als Tafel ausgemacht, und in der Vorstellung des Dinges liegt weiter zurück schon die Auslegung eines uns Zustoßenden als Ding. Dieses Zustoßende selbst aber erweist sich als eine Mannigfaltigkeit von Gegebenem, das uns durch die Sinne zufließt. Kant nennt dieses uns Angehende das »Affizierende«, das »Gewühle der Empfindungen«. Das Begegnende hat demnach den Charakter eines »Chaos«, denn Chaos verstehen wir neuzeitlich in der Bedeutung eines Durcheinanders, eines Ungeordneten in seiner Überstürzung und Verwirrung. Erst wenn wir nach diesem Chaos fragen, scheinen wir dem eigentlichen *Gegenstand* (bzw. *Gegen-drang*) der Erkenntnis auf die Spur zu gehen.

2) Das Begegnende als »das« Chaos: das Bedrängnis
unseres Leibes.

Unser Leib zwischen uns und den Dingen:
eine Folge der Metaphysik.
Leib und Körper

Nietzsche sagt aber nicht nur, das uns Begegnende und im Erkennen als dem Schematisieren erst zu Fassende sei ein Chaos, sondern *das Chaos*. Er spricht hier unbedingt. Warum? Die Antwort ergibt sich, wenn wir fragen, *wie* das Chaos zunächst *uns* trifft. Es ist, als Mannigfaltigkeit der Empfindungen genommen, das Bedrängnis unserer Sinne, und d. h. unseres Leibes; das Vielerlei der unserem Leib von außen und innen zuströmenden Empfindungen, Eindrücke und Zustände. In der unmittelbaren Besinnung auf das Erkannte und das Erkennen desselben, z. B. in der unmittelbaren Besinnung auf unser Verhalten zur Tafel nehmen wir allerdings nichts von Sinnesempfindungen und Leib zur Kenntnis. Wir sehen Farbiges und Farben, Flächiges und Gestalthaftes, aber alles am Gegenstand selbst. Wir sprechen hier von unmittelbarer Besinnung auf unser Verhalten, weil dieses sich in derselben Ebene hält wie das Erkannte; so wie die Tafel hier als Gebrauchsding gegeben ist, so sind *wir selbst* und unser Bezug zu ihr durch die Benutzung des Hörsaals zur Vorlesung bestimmt. Unser Bezug zur Tafel ist das Davorsitzen, während dessen wir gelegentlich auf ihr etwas ablesen; ein Bezug, den keine Physiologie und keine Psychologie und keine Physik zu fassen vermag –, den diese Betrachtungsweisen immer nur und notwendig zerstören.

Für die metaphysische Betrachtung und alle wissenschaftliche, d. h. physiologische, psychologische, die eine *Folge* der Metaphysik ist, schiebt sich unser Leib gleichsam zwischen uns und die erkannte Tafel in die Erkenntnisbeziehung ein, und alles verändert sich mit einem Schlag. Vom Leib her und auf den Leib zu gesehen gibt sich das Begegnende als »Gewühl« von Empfindungen, als Chaos.

Wie steht es mit dem Leib? *Leib* »ist« eine Art Körper, er kann jedenfalls so betrachtet werden; doch nicht jeder Körper ist ein Leib. Wenn wir unter Körper eine raumerfüllende, »schwere« Stoffmasse verstehen, dann ist vielleicht der Leib der »Körper« eines Lebewesens; aber das Lebendige »hat« keine bloßen Körper in dem besagten Sinne, sondern einen Leib, und vielleicht »hat« es auch nicht nur diesen »Leib« – das Lebendige *ist* leiblich. Das Lebendige, sagen wir gut, leibt und lebt. Ja genauer: Das Lebendige lebt, indem es leibt.

3) Sinnlichkeit und Leib. Der Leib als Leitfaden zur Wesensbestimmung von Mensch und Welt. Chaos als das Drängende des Weltganzen

Zuerst mußte im Blick auf das formale Wesen der Erkenntnis ihr Erkennbares-Erkanntes erläutert werden. Nietzsche bestimmt es als »das Chaos«. Dies begegnet unmittelbar im Umkreis der Sinnlichkeit als das »Gewühle der Empfindungen«. Sinnlichkeit aber ist die Weise, wie ein Lebendiges, das lebt, indem es leibt, bedrängt wird und in seinem eigenen Drang sich befindet und zuständig ist. Was das Leiben des Leibes, den wir von einem Körper wesenhaft unterscheiden müssen, eigentlich sei, läßt sich zwar von der Sinnlichkeit her verdeutlichen, aber nicht zureichend bestimmen; denn sinnlich kann nur sein, was leibt, nicht aber ist das Leiben erst eine Folge der Sinnlichkeit.

Der Leib ist in der gewöhnlichen Auffassung der Menschen das Dritte, was ihm außer Geist und Seele eignet und was demnach auch bei der Kennzeichnung des erkennenden Verhältnisses des Menschen zum Erkannten mitbeachtet werden muß und auch stets in der Gestalt der Sinnlichkeit mitbeachtet wurde. Für Nietzsche dagegen wird der Leib zum eigentlichen Leitfaden, nicht allein der Wesensbestimmung des Menschen, sondern dessen, wozu der Mensch sich verhält und worinnen er ist: der *Welt*. Chaos meint daher nicht lediglich das jeweils zunächst gegebene Gewühle der Empfindungen in dem je gerade wachen

Umkreis der Sinnlichkeit; Chaos ist das Drängende und Sichüberdrängende des Weltganzen, davon im einzelnen Lebewesen je nur ein geringer Ausschnitt und dieser noch jeweils nur aus einem bestimmten Blickpunkt vernehmlich wird.

4) Die Kunst, vom Leib her verstanden:
das größte »Stimulans des Lebens«

Chaos, die Welt als Chaos, besagt: das Seiende im Ganzen relativ auf den Leib entworfen. Vom Leib her als dem Leitfaden des Weltentwurfs bestimmt sich daher auch, welcher Art die höchste Bedingung sein muß, unter der das Leben Leben ist und sein volles Wesen entfaltet, d. h. der höchste Wert. Dieser ist nach Nietzsche die Kunst, sofern sie das Leben über sein jeweils Vorhandenes und Festes hinaus aufjagt in neue Möglichkeiten. Die Kunst ist das größte »Stimulans des Lebens« und als dieses ein »Ausströmen und ein Überschuß von blühender Leiblichkeit«. Die Kunst wagt und gewinnt das Chaos selbst, das im Wesen nicht bloße Verwirrung ist, sondern das in seinem Gesetz und Gefüge je verborgene und unentfaltete Werden des Lebens im Ganzen. Weil die Kunst als schaffendes Eröffnen höherer Möglichkeiten des Werdens dem Weltwesen – eben dem Werden – näher ist, einstimmiger mit ihm, also im überlieferten Sinne »wahrer«, deshalb ist für Nietzsche »die Kunst mehr wert als die Wahrheit«, sofern diese ein Seiendes, will sagen: Festgestelltes vorstellt.

Der Satz Nietzsches, »daß die Kunst *mehr wert* ist als die Wahrheit« (WzM n. 853, Abs. III und IV), muß als einer der Schlüssel gelten, mit denen sich das Innerste von Nietzsches Metaphysik aufschließen läßt. Aber auch dieser Satz, der über die Wahrheit hinausdenkt, mißt noch den Vorrang der Kunst an der Wahrheit im Sinne der Einstimmigkeit des Verhaltens, hier des künstlerischen Schaffens, mit dem Wirklichen, d. h. dem werdenden Leben.

§ 13. *Das praktische Bedürfnis als Schemabedürfnis.
Horizontbildung und Perspektive*

- a) Das »praktische Bedürfnis« als das Bedürfnis,
dem Chaos standzuhalten

In dem einleitenden Leitspruch von n. 515 nennt Nietzsche zwar das Chaos als jenes, dem das Erkennen als Schematisieren entgegnet; er nennt dabei aber nicht den Leib und die Leibzustände als das, was den Erkennenden und seine Haltung auszeichnet. Vielmehr ist die Rede von »unserm praktischem Bedürfnis«, dem die regelnde Prägung genügt sein soll. Einander gegenüber liegen »Chaos« auf der einen und »praktisches Bedürfnis« auf der anderen Seite. Was meint »praktisches Bedürfnis«?

Auch hier müssen wir uns deutlicher besinnen, weil, was »praktisches Bedürfnis« sei, jedermann zu wissen scheint. Wir können für diese Besinnung aus dem Bisherigen auch bereits den Richtpunkt festmachen: Wenn das dem Erkennenden Begegnende den Wesenscharakter des Chaos hat und zwar in der besagten Doppelbedeutung, und wenn das Chaos begegnet rückbezüglich auf ein Lebendiges, auf dessen Leiben und Leben, und wenn andererseits das »praktische Bedürfnis« es ist, was schematisierend dem begegnenden Chaos entgegnet, dann muß das Wesen dessen, was Nietzsche hier »unser praktisches Bedürfnis« nennt, im Wesenszusammenhang, ja sogar in der Wesenseinheit stehen mit der Lebendigkeit des lebenden Lebens.

Jedes Lebewesen und zumal den Menschen umdrängt und bedrängt und durchdrängt das Chaos, das unbewältigte Überwältigende, und reißt es in seinem Strom fort. So möchte es scheinen, daß gerade die Lebendigkeit des Lebens als diese reine Strömung der Triebe und Regungen, der Hänge und Neigungen, der Bedürfnisse und Ansprüche, der Eindrücke und Anblicke, der Wünsche und Befehle das Lebendige selbst in

seinen eigenen Strom hineinreißt und -treibt und so darin verströmen und zerfließen läßt. Leben wäre dann nur Auflösung und Zernichtung.

Und doch heißt uns »Leben« gerade *sein*, und Sein will heißen: anwesen, dem Verschwinden und Schwund standhalten, bestehen, Beständigkeit. *Ist* also das Leben dieses chaotische Leiben und umdrängte Sichüberdrängen, soll es das eigentlich Seiende *sein*, dann muß dem Lebendigen zugleich und gleichursprünglich daran liegen, den Drang und Überdrang je noch zu überstehen, gesetzt nämlich, daß dieser Drang nicht in die bloße Vernichtung drängt. Dies kann nicht geschehen, weil sonst der Drang sich selbst verdrängte und nie ein Drang *sein* könnte. Mithin liegt im Wesen des sich überdrängenden Dranges ein ihm Gemäßes, d. h. Dranghaftes, das dahin drängt, dem Andrang *nicht* zu erliegen, sondern in ihm zu *stehen*, und wenn auch nur, um überhaupt bedrängbar und *sich* überdrängend *sein* zu können. Nur was steht, kann fallen. Ein Überstehen des Andranges aber dringt auf Beständigkeit und Bestandhaftes. Das Beständige und der Drang dazu ist daher nicht ein dem Lebensdrang Fremdes, *Widersprechendes*, sondern dies *entspricht* dem Wesen des leibenden Lebens: Lebendiges muß, um zu leben, um seiner selbst willen auf Beständliches drängen.

b) Der Begriff »Praxis«: Lebensvollzug als Bestandsicherung; Bedürfnis nach Schemata, Horizont. »Leben«, Mensch und Tier

Nietzsche sagt, »unser praktisches Bedürfnis« verlange die Schematisierung des Chaos. Wie ist, wenn wir uns in der gewiesenen Ebene des metaphysischen Denkens halten sollen, dieser Ausdruck zu verstehen?

»Praktisches Bedürfnis« kann zunächst heißen: Bedürfnis nach praktischer Betätigung; aber solche Betätigung ist nur dann ein Bedürfnis des Lebens, wenn überhaupt die »Praxis« zum Wesen des Lebens gehört, so daß ihre Ausführung der Lebendigkeit des Lebens ein ihr entsprechendes Genüge tut. Was

heißt dann Praxis? Wir übersetzen das griechische Wort gewöhnlich mit Tun und Betätigung und verstehen darunter die Verwirklichung von Zielen, das Ausführen von Vorhaben, das Erzielen von Erfolgen und Ergebnissen. All dieses bemessen wir darnach, wie durch solche »Praxis« das vorhandene Wirkliche unmittelbar und handgreiflich und sichtbar verändert und »hingestellt« wird. Allein, auch so ist die »Praxis« und das Praktische immer nur als Folgeerscheinung der Praxis im wesentlichen Sinne genommen.

Ursprünglich gedacht meint Praxis nicht erst Betätigung als Verwirklichung; vielmehr ist solche Betätigung gegründet im Vollzug des Lebens selbst: Vollzug im Sinne von Lebendigkeit des Lebens. »Praktisches Bedürfnis« besagt jetzt: dasjenige Bedürfen und Nötighaben, das im Wesen der Praxis als Lebensvollzug liegt. Nötig hat das Lebendige aus seiner und für seine Lebendigkeit zuvor jenes, worauf es ihm als Lebendigem ankommt, nämlich daß es »lebe«, daß es »sei«, daß es – nach dem Vorigen – dem Fortriß des eigenen Chaoscharakters nicht erliege, sondern in ihm sich aufrichte und stehe. Solches Stehen im Fortriß bedeutet: dem Andrang entgegenstehen, ihn irgendwie zum Stehen bringen – jedoch nicht so, daß das Leben dadurch stillstehe und aufhöre, sondern gerade als Lebendiges in seinem Bestand gesichert sei. *Praxis als Lebensvollzug ist in sich Bestandsicherung.*

Weil diese Sicherung nur durch ein Beständig- und Festmachen des Chaos möglich ist, verlangt die Praxis als Bestandsicherung die Versetzung des Andrängenden in ein Stehendes – in die Gestalten, die Schemata. *Praxis ist in sich – als Bestandsicherung – ein Bedürfnis nach Schemata.* »Praktisches Bedürfnis« meint, metaphysisch gedacht, dasselbe wie: das die Bestandsicherung ermöglichende Daraufausgehen, Schemata zu bilden, kurz: Schemabedürfnis.

Das Schemabedürfnis ist bereits Ausblick auf Festmachendes und damit Eingrenzendes; das Eingrenzende heißt griechisch τὸ ὀρίζον. Zum Wesen des Lebendigen in seiner Lebendigkeit, zur

Bestandsicherung in der Weise des Schemabedürfnisses gehört ein *Horizont*. Dieser ist demnach nicht eine dem Lebendigen von außen her zufallende Grenze, an der sich die Lebensbetätigung stößt und verkümmert; *Horizontbildung gehört zum inneren Wesen des Lebendigen selbst*. Dabei meint Horizont zunächst nur dieses: Eingrenzung des sich ausfaltenden Lebensvollzugs im Umkreis einer Beständigkeit des Andrängenden und Bedrängenden. An diesem *eingrenzenden* Umkreis hört die Lebendigkeit eines Lebenden nicht auf, sondern aus ihm beginnt sie ständig. Die Schemata übernehmen die Ausbildung des Horizontes.

Nun wird freilich die hinreichend deutliche Klärung dieser Wesensverfassung des Lebens bei Nietzsche besonders dadurch erschwert, daß er oft nur im allgemeinen vom Lebendigen spricht und die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht eigens beachtet. Er kann um so bedenkenloser in dieser Weise vorgehen, als ja der Mensch – der metaphysischen Denkart gemäß – in seinem Wesen als Tier angesetzt ist. Für Nietzsche freilich ist der Mensch das noch nicht festgestellte Tier; es gilt erst zu entscheiden, worin die Tierheit besteht und in welchem Sinne die bisherige Wesensfeststellung des Tieres »Mensch«, die Auszeichnung durch die Vernünftigkeit, zu verstehen ist.

Die Bedeutung des Wortes und Begriffes »Leben« schwankt bei Nietzsche: bald meint er damit das Seiende im Ganzen, bald meint er nur das Lebendige im Unterschied zum Leblosen (also Pflanze, Tier, Mensch), bald meint er nur das menschliche Leben. Diese Vieldeutigkeit hat wesentliche Gründe; sie ist befremdlich und verwirrend, solange wir nur einzelne Sätze und Stellen lesen, statt aus dem Gedankengang zu denken. Gemäß der uns leitenden Frage nach Nietzsches Bestimmung von Wahrheit und Erkenntnis beschränken wir die Erörterungen über das Leben und das Lebendige zunächst immer auf den Menschen.

- c) Zusammengehörigkeit von Horizont und Perspektive,
 Werdenem und Beständigem, Chaos und Praxis.
 Das »praktische Bedürfnis« ist die Vernunft

Zum Hinweis auf das Schemabedürfnis und die Horizontbildung läßt sich ergänzend noch ein Anderes sagen, was schon in spätere Betrachtungen vorausweist. Der Horizont, der Umkreis des Beständigen, der den Menschen umsteht, ist nicht eine Wand, die den Menschen abriegelt, sondern der Horizont ist *durchscheinend*; er weist als solcher hinaus auf das Nicht-Festgemachte, Werdenende und Werdenkönnende, auf das Mögliche. Der zum Wesen des Lebendigen gehörige Horizont ist nicht nur durchlässig, er wird auch stets irgendwie durchmessen und in einem weiteren Sinne des »Sehens« und »Blickens« »durchblickt«. Die Praxis als Lebensvollzug hält sich in solchen Durchblicken – »Perspektiven«. Der Horizont steht immer innerhalb einer Perspektive, eines Durchblicks in Mögliches, das aus dem Werdenenden, und nur aus ihm, also aus dem Chaos sich erheben kann. Die Perspektive ist eine vorausgebaute Durchblicksbahn, auf der jeweils ein Horizont sich bildet. *Der Durch- und Vorblickscharakter gehört in eins mit der Horizontbildung zum Wesen des Lebens.*

Oft setzt Nietzsche Horizont und Perspektive einander gleich und gelangt deshalb nie zu einer klaren Darstellung ihres Unterschieds und ihres Zusammenhangs. Diese Unklarheit ist nicht nur in Nietzsches Denkart begründet, sondern auch in der Sache. Denn Horizont und Perspektive sind notwendig einander zugeordnet und in sich verschränkt, so daß oft das eine für das andere stehen kann. Vor allem aber gründen beide in einer *ursprünglicheren Wesensgestalt* des menschlichen Seins, die Nietzsche so wenig sieht und sehen kann wie alle Metaphysik vor ihm (das Dasein).

Zugespitzt, in der Beschränkung auf Nietzsche, können wir sagen: Die Perspektive, der Durchblick in Mögliches, geht auf das Chaos im Sinne der drängenden und werdenden Welt, dies

aber jeweils innerhalb eines Horizontes. Der Horizont wiederum, waltend in der Schematisierung, ist stets nur Horizont einer Perspektive. Der Horizont, das Eingrenzende, Beständigende, stellt nicht nur das Chaos in gewissen Hinsichten fest und sichert so das Mögliche; er läßt auch erst durch sein Durchsichtiges-Beständiges hindurch das Chaos *als* Chaos erscheinen. Beständiges wird *als* ein solches nur in der Perspektive auf ein Werdendes vernehmbar, und Werdendes enthüllt sich *als* ein solches nur auf dem durchsichtigen Grunde eines Beständigen. Beide – Werdendes und Beständiges – weisen daher, gesetzt daß sie gleichwesentlich in ihrer Zusammengehörigkeit gedacht sein müssen, auf einen ursprünglicheren Anfang ihrer Wesenseinheit zurück (Zeit – Spiel – Raum – Ereignis).

Weil die Horizontbildung und die Schemaaufprägung im Wesen des Lebensvollzugs, der Praxis als Bestandsicherung, ihren Wesensgrund haben, deshalb gehören Praxis und Chaos wesensmäßig zusammen. Der Zusammenhang beider ist nun nicht etwa so vorzustellen: hier ein vorhandenes Lebewesen, in dessen Innerem wie in einem Verschlag »praktische Bedürfnisse« aufsteigen, und dort, »außerhalb« dieses Lebewesens, das Chaos. Vielmehr ist das Lebendige gemäß seiner Praxis, d. h. der perspektivisch-horizonthaften Bestandsicherung, allererst in ein Chaos *als* Chaos versetzt, und das Chaos wiederum macht als fortreibender Überdrang des Lebendigen *für* den Bestand des Lebewesens die perspektivische Bestandsicherung notwendig. Das Bedürfnis zu schematisieren *ist* schon in sich Ausblick auf Beständliches und seine Feststellbarkeit, d. h. Vernehmbarkeit. Dieses »praktische Bedürfnis« ist die Vernunft.

Vernunft ist sonach, was Kant auf dem Gang seines Denkens immer deutlicher sah, in ihrem Wesen »praktische Vernunft«, will heißen: entwerfendes Vernehmen von solchem, was in sich auf die Ermöglichung des Lebens in seinem Wesen aus ist. Das Sittengesetz entwerfen in der praktischen Vernunft besagt: die Ermöglichung des Menschseins als Person, die durch die Achtung vor dem Gesetz bestimmt ist. Die Vernunft entfaltet ihre

Begriffe und Kategorien gemäß der jeweiligen Richtung der Bestandsicherung. Also: nicht die Vernunft selbst, nicht ihr Wesen, entwickelt sich erst aus dem Bedürfnis der Chaosbewältigung; sie ist in sich schon Chaos-Vernehmung, sofern das als Wirres Andrängende nur im Gesichtsfeld von Ordnung und Beständigkeit überhaupt vernehmlich wird und demzufolge als je so und so Bedrängendes je diese und jene Festmachung, diese oder jene Schemabildung nahelegt und fordert.

d) Erkennen bei Nietzsche: *Vor-stellen*, Subsumieren und Schematisieren. Wesensstand und Wesensbescheid

Gilt von altersher das Erkennen als *Vor-stellen*, dann wird auch in Nietzsches Begriff der Erkenntnis dieses Wesen des Erkennens beibehalten, aber das Gewicht des *Vor-stellens* verlegt sich in das *Vor-stellen*, in das *Vor-sich-bringen* als ein *Stellen* im Sinne des *Fest-stellens*, d. h. des Festmachens, des *Dar-stellens* im Gestell einer Gestalt. Deshalb ist Erkennen nicht »Erkennen«, d. h. nicht Abbilden. Erkennen ist, was es ist, als *Zustellen* im Beständigen, als Subsumieren und Schematisieren. Die Grenze der eingrenzenden Horizontbildung wird durch die Praxis selbst, die Bestandsicherung, gezogen, die als Vollzug des Lebens die Richtung und Weite der Schemabildung nach Wesensstand und Wesenshöhe des Lebendigen vorzeichnet.

Der Wesensstand ist die Weise, wie das Lebendige im vorhinein seine Perspektive vorausgeworfen hat. Ihr gemäß öffnet sich der Umkreis der maßgebenden Möglichkeiten und mit diesen der Bezirk von Entscheidungen, durch die der Bescheid entspringt für das, worauf es ankommt. Der Wesensbescheid ist daher nicht ein über dem Leben schwebendes Ziel, zu dem man gelegentlich hinschielte oder nicht. Dieser Bescheid trägt bereits das Leben in der dem Leben allein gemäßen Weise; er trägt und hält es über sich hinaus in eine ergriffene Möglichkeit, aus der her sich erst die jeweilige Horizontbildung regelt und selbst zu Regel und Schema wird.

Wiederholung

- 1) Das Leiben als das »praktische Bedürfnis«, als Schemabedürfnis.

Sinnlichkeit als vernehmendes Sichausbreiten und Einholen.
Leiben als Horizontbildung: die Grundart der Bestandsicherung

Bei der Aufhellung dessen, was das Erkennbare der Erkenntnis, was das Chaos sei, ergab sich: das Chaos ist rückbezogen auf den Leib; dieser ist somit das Erkennende, das erkennt. Nietzsche sagt jedoch in n. 515, das Erkennende sei das »praktische Bedürfnis«. Wie geht beides zusammen?

Leib als Leiben im Sinne des Wesensvollzugs des Lebens und »praktisches Bedürfnis« bedeutet, rechtmäßig metaphysisch gedacht, dasselbe. Denn »praktisches Bedürfnis« meint hier nicht Sucht nach praktischer Betätigung im Sinne der ausführenden Verwirklichung dessen, was zuvor nur theoretisch gedacht und geglaubt war. Praktisches Bedürfnis meint das Bedürfen, das Nötighaben von jenem, was im Wesen der Praxis liegt. Praxis, wesentlich genommen, besagt: Vollzug des Lebens selbst in dem einzigen Sinne, daß das Lebendige lebe, d. h. *sei*, d. h. bestehe. Weil nun aber das Leben im Grunde Chaos, das sich überdrängende Werden ist, scheint es, als müßte das Lebendige gemäß diesem Stromcharakter des Lebens, gerade wenn es und sofern es lebt, im Werden verströmen und zerfließen, also sich selbst vernichten; dies aber so, daß das Lebendige überhaupt niemals zum Leben im Sinne des »Seins« und Bestehens zu kommen vermag. Damit das Lebendige lebe, muß es daher den Drang, als welcher es drängt und sich überdrängt, in seinem Werden zugleich überstehen und in gewisser Weise zum Stehen bringen und ständig machen. In gewisser Weise, d. h.: durch eine Beständigung des Dranges darf dieser nicht stillgelegt werden, sondern muß nur so festgelegt sein, daß durch ihn und in ihm gerade solches besteht, was als Festes überdrängt und überwunden werden kann.

Das in der Praxis als Lebensvollzug liegende Bedürfnis ist daher jenes nach einem Beständigen. Praxis ist nichts anderes als Bestandsicherung und als diese ein Ausblicken auf Bestandgebendes, Festmachendes. Praxis ist Schemabedürfnis. Wenn das Leben lebt, indem es leibt, und wenn Leben unter anderem wesentlich heißt Bestandsicherung, dann gehört diese zum Leiben des Lebens. Deshalb ist der Leib *sinnlich*, auslangend nach etwas, um dieses als Bestandhaftes in seinen Umkreis einzubeziehen. Weil das Leben als Bestandsicherung sinnlich ist, deshalb erst gibt es »am« Leib Sinneswerkzeuge, so daß ein Lebewesen nicht deshalb sieht und hört, weil es Augen und Ohren hat; vielmehr hat es dergleichen Gebilde wie Augen und Ohren, weil es sichten und hören kann, und das kann es, sofern es überhaupt vernehmend sich ausbreitet und ausblicksam das Andrängende in den entbreiteten Bezirk einholt, um in diesem einholenden Ausholen sich zu entfalten: zu »leiben«.

Leiben als Bestandsicherung ist Umgrenzen des Lebewesens mit Bestandhaftem. Dieses Eingrenzende heißt griechisch τὸ ὀρίζον. Dies ist nicht nur auf das »Sehen« bezogen, sondern auf jede Weise der sich ausbreitend-einholenden Beständigkeit eines Bestandhaften. Der Horizont gehört zum Lebewesen; der Horizont ergibt sich nicht nachträglich als Grenze etwa aus einem Zusammenstoß des Lebendigen mit anderem, sondern Horizontbildung ist die Grundart der Bestandsicherung, d. h. der Praxis; nur auf dem Grunde des Horizontcharakters des Lebewesens kann dieses mit anderem Lebendigen und Leblosen derart zusammenstoßen, daß das Zustoßende das Lebendige bedrängt.

Es bedurfte des Hinweises, daß Nietzsche in der Klärung des Wesens des Horizontes wenig klar und eindeutig ist. Der Hauptgrund dafür liegt in der Vieldeutigkeit des Grundwortes »Leben«. – Wir beschränken unsere Betrachtungen entsprechend der leitenden Fragestellung nach Wahrheit und Erkenntnis auf das Lebewesen »Mensch«.

2) Erkenntnis in den drei Hinsichten des Erkennbaren (Chaos), des Erkennenden (praktisches Bedürfnis) und des Verhältnisses beider (Schematisierung). – Der perspektivisch-horizonthafte Charakter der Bestandsicherung

Nur wenn wir wieder lernen, in langen Gängen und in aufeinander gestuften Anstiegen zu denken, schaffen wir uns weite Wege und mit ihnen die Gewähr, *weither* zu kommen. Dieses aber ist die Vorbedingung jeder Annäherung an das Große. Die Länge eines denkerischen Weges bemißt sich nicht nach dem Umfang eines »Buches«, sondern nach der verborgenen Ordnung der Fragwürdigkeit einer Frage. Diese Vorlesung bewegt sich auf dem kaum gespurten Gedankengang des Nietzsche'schen Grundgedankens vom Willen zur Macht. Der Wille zur Macht wurde bisher kaum genannt, aber er ist ständig gedacht, gesetzt, daß wir denken, d. h. die Schrittfolge der Überlegungen beherrschen. An ihr liegt *alles*, an der Kenntnis von »schönen Stellen« aus Nietzsche *gar nichts*.

Wir fragen nach dem Erkennbaren der Erkenntnis – nach dem »Chaos«; wir fragen nach dem Erkennenden in der Erkenntnis – nach dem »praktischen Bedürfnis«; und wir fragen nach dem Verhältnis beider – der Schematisierung. Jedesmal fragen wir bei jedem nach dem Ganzen.

Der Andrang des Chaos bedrängt das lebende Leben. Dessen Lebendigkeit ist Vollzug – »Praxis« im wesentlichen Sinne der handelnden Haltung, kraft deren sich das Lebendige im Chaos sein Wesen bewahrt. Die Praxis besteht unter anderem in der Festmachung von Beständigem; der Umkreis von solchem sichert dem Lebendigen selbst die regelbare Ständigkeit. Die Praxis ist Bestandsicherung als Sichumstellen mit Beständigem. Das Umstellende, Eingrenzende heißt Horizont. Der Horizont ist nicht der des »Auges«, sondern des Denkens von Seiendem als einem solchen. Die Horizontbildung vollzieht sich innerhalb einer Perspektive. Dies meint: eine Durchblickbahn auf Werdendes als der Quelle von Möglichkeiten, in die Lebendiges

entfaltend sich hineinfaltet und damit über Bestehendes sich überhöht.

Der Horizont bildet sich jeweils unterwegs der Bahn einer Perspektive. Die Perspektive öffnet ihren Ausblick im Durchscheiden durch einen Horizont. Beständiges wird als ein solches nur vernehmlich im Gesichtskreis auf Werdendes. Werdendes erscheint nur als ein solches im Blickfeld von Beständigem.

Die Bestandsicherung – der lebende Vollzug des Lebens – hat perspektivisch-horizonthaften Charakter.

ZWEITES KAPITEL

Übereinkommen über Eines und Dasselbe und das Setzen
eines Gleichen.

Die Einbildungskraft und das dichtende Wesen
der Vernunft

§ 14. *Verständigung und Berechnung*

a) Bestandsicherung in zweifacher Richtung. Nietzsches Ansatz
beim geeinzeltten Menschen nach der Überlieferung

In welcher Richtung geht nun aber die Bestandsicherung des Lebewesens »Mensch«? In einer zweifachen Richtung, die in das Wesen des Menschen schon eingezeichnet ist, sofern er als Mensch zum Mitmenschen und zu den Dingen sich verhält. Auch der einzelne Mensch ist als Einzelner immer schon und immer nur dieser: der zum Mitmenschen sich Verhaltende, von den Dingen Umwaltet.

Gleichwohl gelingt es selten, dieses volle Wesen des Menschen *allem zuvor* in den Ansatz zu bringen; immer besteht die Neigung, vom »einzelnen« Menschen auszugehen und diesem dann erst die Bezüge zum Anderen und zum Ding zufallen zu lassen. Es ist auch nichts erreicht, wenn man versichert, der Mensch sei ein Gemeinschaftswesen und Herdentier, denn auch so kann die Gemeinschaft immer noch als ein Zusammen von Einzelnen gefaßt werden. Wie denn überhaupt zu sagen ist: Auch jener vollere Ansatz »des« Menschen als des zum Anderen und zum Ding und so zu sich selbst sich Verhaltenden bleibt stets noch ein vordergründiger, wenn nicht all diesem zuvor auf Jenes gewiesen ist, was in den Grund weist, worauf das einfachmehrfältige Verhältnis zum Anderen, zum Ding und zu sich selbst überhaupt beruht (Dieser Grund ist nach »Sein und Zeit«

das Seinsverständnis, und dieses, der so gefaßte Grund, ist nicht das Letzte, sondern das Erste zu seiner Ergründung: zum Abgrund des Seins.)

Nietzsche sieht wie jeder Denker vor ihm die Beziehung des Menschen zum Mitmenschen und zum Ding; gleichwohl nimmt er wie jeder Denker vor ihm den Ansatz beim geeinzelten Menschen und vollzieht von diesem aus den Übergang in die genannten Verhältnisse. Der Mensch steht im Verhältnis zum Menschen, und der Mensch steht im Verhältnis zum Ding. Das erste Verhältnis ist das der wechselweisen Verständigung. Das gegenseitige Einverständnis bezieht sich jedoch nicht nur auf die Menschen unter sich, sondern zugleich und stets auch auf die Dinge, zu denen sie sich verhalten.

b) Verständigung als das Übereinkommen über Eines und Dasselbe: der höchste Kampf um die wesentlichen Ziele

Sichverständigen über Etwas heißt, darüber dasselbe meinen, bzw. bei einem Auseinandergehen der Meinungen die Hinsichten festlegen, nach denen Übereinkunft sowohl wie Zwiespalt besteht. Jedesmal ist Verständigung das Übereinkommen über *Eines als Dasselbe*. Verständigung in diesem wesentlichen Sinne ist sogar die Vorbedingung für das Auseinandergehen der Meinungen, die Zwietracht; denn nur wenn die Streitenden überhaupt dasselbe meinen, können sie sich im Hinblick auf *dieses Eine* entzweien. Eintracht und Zwietracht der Menschen gründet demnach auf der Festmachung von Selbigem und Beständigem. Wären wir nur einem Vorbeifluten wechselnder Vorstellungen und Empfindungen preisgegeben und darin fortgerissen, so wären wir selbst niemals wir selbst, so wenig wie die anderen Menschen als sie selbst und als dieselben sich und uns je entgegenkommen könnten. In derselben Weise wäre auch das, *worüber* die selben Menschen sich unter sich selbst *als dasselbe* verständigen sollen, ein Bestandloses. Sofern Mißverständnis und Unverständnis nur Abarten der Verständigung sind, muß durch Verständigung – wesensmäßig gedacht – überall erst

das Aufeinanderzukommen derselben Menschen in ihrer Selbigkeit und Selbstheit gegründet werden.

Verständigung im wesentlichen Sinne und Verständigung als bloße Verabredung sind grundverschieden. Jene ist der Grund eines geschichtlichen Menschseins, diese stets nur Folge und Mittel; jene ist höchste Notwendigkeit und Entscheidung, diese nur Behelf und Gelegenheit. Nietzsche meint hier weder die eine noch die andere Art; er denkt an das formale Wesen der Verständigung, demzufolge überhaupt irgendein menschliches Zusammenleben möglich wird. Die landläufige Meinung meint allerdings, Verständigung sei bereits Nachgeben, Schwäche, Verzicht auf Auseinandersetzung. Sie weiß nichts davon, daß Verständigung im wesentlichen Sinne der höchste und schwerste Kampf ist, schwerer als der Krieg und unendlich fern allem Pazifismus. Verständigung ist der höchste Kampf um die wesentlichen Ziele, die ein geschichtliches Menschentum über sich erichtet. Deshalb kann in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage Verständigung nur heißen: der Mut zu der einzigen Frage, ob das Abendland sich noch zutraut, ein Ziel über sich und seiner Geschichte zu schaffen, oder ob es vorzieht, in die Wahrung und Steigerung von Handels- und Lebensinteressen abzusacken und mit der Berufung auf das Bisherige, als sei dies das Absolute, sich zu begnügen.

c) Berechnung als Bestandsicherung im Verhältnis zu den Dingen, aber auch als Maßgabe im Verhalten zu den Menschen.
Die Schemata

So wie die Verständigung überhaupt die Menschen als dieselben in ihrem Selbst festmacht und zunächst das Bestehen der Sippen, Gruppen, Bünde, Gemeinschaften trägt und damit den Bestand der Menschen unter Menschen im vordergründigen Umkreis ihres Dahinlebens sichert, so übernimmt das, was Nietzsche mehr beiläufig »*Berechnung*« nennt, die Festmachung des Andrängenden und Wechselnden zu Dingen, mit denen gerechnet

werden, auf die der Mensch als dieselben immer wieder zurückkommen, die er als dieselben in diesen und jenen Gebrauch, in diese oder jene Dienlichkeit nehmen kann.

Im Grunde ist auch die gewöhnlich gemeinte Verständigung ein *Rechnenkönnen auf* den Menschen, so wie der Umgang mit den Dingen ein Rechnenkönnen *mit* den Gegenständen ist. Die Bestandsicherung hat überall den Charakter, den wir als das *In-Rechnung-stellen* bezeichnen dürfen. Darin liegt das Vordenen in einen Horizont, welcher Horizont Anweisungen und Regeln enthält, gemäß denen Andrängendes auf- und abgefangen und sichergestellt wird. Die Schemata, als die zum voraus in die Rechnung gestellten und das Berechnen erst regelnden Zuweisungen des Verhaltens des Menschen zu Mensch und Ding, werden – recht besehen – nicht wie ein Stempel dem Chaos aufgedrückt, sondern sie werden zuvor ausgedacht und dem Begegnenden vorausgeschickt, so daß dieses erst und je schon im Horizont der Schemata, und nur in einem solchen, erscheint. Das Schematisieren meint also keineswegs ein schematisches Unterbringen des Ordnungslosen in fertige Fächer, sondern das in Rechnung stellende Ausdichten von Gestalten, in die Drang und Andrang einrücken müssen, um dergestalt das Lebendige mit einem Beständigen zu umstellen und ihm so die Möglichkeit seiner eigenen Beständigkeit und Sicherheit *zu*-zustellen.

d) Die »Bildung der Vernunft« (WzM n. 515, II. Abschn.) als Begriffsbildung. Nietzsches einsames Ringen um das Wissen

Nunmehr lesen wir den Satz, mit dem der zweite, den Leitspruch erläuternde Abschnitt beginnt, helleren und sichereren Auges: »In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das *Bedürfnis* maßgebend gewesen: das Bedürfnis, nicht zu ›erkennen‹, sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung . . .«

Dieser Satz enthält keine darwinistische Erklärung der Entstehung des Vernunftvermögens; er umschreibt das, worin

Nietzsche das Wesen der Vernunft und des Erkennens sieht, und das ist: die Praxis als Lebensvollzug, welcher Vollzug eben das Lebendige in eine Beständigkeit aus-dauern läßt, indem es Festgemachtes zur Anwesenheit bringt. Das Feste aber heißt – nach dem Sinn der Überlieferung – das Seiende. Seiendes vor-stellen, vernünftig denken, ist *die* Praxis des Lebens, die ursprüngliche Bestandsicherung seiner selbst. Gegenständliches zum Stehen bringen und vor-stellend festgreifen, also »Begriffsbildung«, ist keine abseitige Sonderbeschäftigung eines theoretischen Verstandes, nichts dem Leben Fremdes, sondern Grundgesetz des menschlichen Lebensvollzugs als solchen.

Von hier aus läßt sich, um das beiher zu sagen, abschätzen, was es mit einer weitverbreiteten Nietzsche-Auslegung auf sich hat, wonach Nietzsche den »Geist als Widersacher der Seele«, d. h. des Lebens, auffassen, d. h. im Grunde verleugnen und den Begriff verneinen soll. Wenn schon solche Formeln gebraucht werden dürfen, dann wäre zu sagen: der Geist ist nicht der »Widersacher«, sondern der *Schrittmacher* der Seele. Dieses allerdings in der Weise, daß das in Wissen und Begriff Festgemachte und Beständige das Lebewesen Mensch dazu zwingt, die offenen Möglichkeiten seiner selbst nicht verworren zu ahnen und halbgedacht zu verkünden, sondern aus höchster Besinnung und Begründung vorzugestalten. Insofern ist der Geist ein Widersacher der Seele, und ein sehr harter, aber ein Widersacher nicht *gegen* das Leben, sondern *für* das Leben. Der Geist ist ein Widersacher allerdings auch *gegen* das Leben, – wenn dieses Leben als bloßes Brodeln und leeres Schäumen von »Erlebnissen« für das *Wesen* des Lebens in Anspruch genommen wird. Nietzsche kann nicht als Gegner der Wissenschaften und vollends nicht als Feind des Wissens ausgerufen werden, gesetzt, daß er in seinen eigentlichen und eigensten Gedanken gedacht wird. Wer durch *jenes Wissen* hindurchgegangen ist, in dem sich haltend Nietzsche untergehen mußte, der wird die landesübliche Kennzeichnung seines Denkens als »Lebensphilosophie« nur noch gedankenlos und beelendend, nicht einmal

mehr komisch finden. Mit dem Titel »Lebensphilosophie« soll angezeigt werden, daß sich ein Denken der Gedankenlosigkeit des bloßen Erlebens angemessen hat.

Die beelendende Auffassung des Nietzscheschen Denkens als »Lebensphilosophie« erklärt auch die sonst rätselhafte Tatsache, daß der »Atheist« und »Nihilist« Nietzsche von den christlichen Theologen und Apologeten besonders geschätzt und benützt wird – um nämlich das Christentum zeitgemäß zu machen –, wobei es ja doch auch zuerst auf »das Leben« ankommt, und das Wissen und Fragen an geeigneter Stelle als Sünde des Hochmuts erscheint und in die Schranken gewiesen wird. (Christentum ist hier in dem wesentlichen Sinne gemeint, der auch das Antichristentum einschließt; die Weltanschauungstheologien).

Kein neuzeitlicher Denker hat härter um das Wissen und gegen die verschwommene und verflatternde Wissenslosigkeit gerungen als Nietzsche zu einer Zeit, in der die Entfremdung gegen das Wissen gerade durch die Wissenschaft selbst am meisten gefördert wurde auf Grund jener Haltung, die man Positivismus nennt. Dieser Positivismus ist heute in keiner Weise überwunden, sondern nur verschleiert und dadurch noch wirksamer.

§ 15. Das dichtende Wesen der Vernunft

a) Die »Entwicklung« der Vernunft (WzM n. 515, II. Abschn.).

Die Kategorien als das dem Begegnenden Vorausgedichtete

Nietzsches Denken steht nun allerdings seit der Veröffentlichung der zweiten seiner »Unzeitgemäßen Betrachtungen«: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (1873) in dem falschen Schein, als kämpfe er gegen die Wissenschaft für das sogenannte »Leben«, während er in Wahrheit für das Wissen zu Ehren des ursprünglich begriffenen Lebens und seiner Besinnung kämpft. Damit ist angedeutet, daß wir die Notwendigkeit der Erkenntnis für das Leben, die Wahrheit als einen not-

wendigen Wert, nur dann hinreichend begreifen, wenn wir uns auf der einen Bahn halten, die zugleich zu einer ursprünglicheren Erfassung des Erkennens in seiner Wesenseinheit mit dem Leben führt. So allein behalten wir den Maßstab, um das Gewicht der einzelnen Äußerungen Nietzsches – selbst entgegen ihrem nächsten Anschein – abzuschätzen.

An die vorhin angeführte Stelle schließt sich im Fortgang der Aufzeichnung n. 515 eine Bemerkung, die Nietzsche in Klammern gesetzt hat: »(Das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen, – derselbe Prozeß, den jeder Sinneseindruck durchmacht, ist die Entwicklung der Vernunft!)«

Die Einklammerung dieses Satzes könnte dazu verleiten, ihn als eine beiläufige, aber eigentlich entbehrliche Bemerkung zu überlesen. In Wahrheit jedoch deutet Nietzsche hier den Schritt an, der zu einer noch wesentlicheren Auffassung der Vernunft und des Erkennens hinführt. Dasselbe, was im vorigen Satz der Ausdruck »Bildung der Vernunft« meint, sagt jetzt die Rede von der »Entwicklung der Vernunft«. »Entwicklung« ist nicht biologisch gemeint im Sinne von Entstehung, sondern metaphysisch als Entfaltung ihres Wesens. Vernunft *besteht* im Zurechtmachen, *Ausdichten* des Gleichen.

Angenommen, wir treffen öfters draußen an einem Wiesenhang einen vereinzelt Baum, diese Birke, so hat das Mannigfaltige der Farben, der Farbtöne, der Beleuchtung, der Atmosphäre, jeweils nach Tages- und Jahreszeit, aber auch nach unserem jeweils wechselnden Wahrnehmungsstandort, unserer jeweiligen Blickweite und Stimmung einen je verschiedenen Charakter, und doch ist es stets diese »gleiche« Birke. Sie *ist* die »gleiche« nicht nachträglich, indem wir etwa auf Grund hinterher angestellter Vergleichen feststellen: es war doch der gleiche Baum – sondern umgekehrt: unser auf den Baum Zukommen hat es schon auf das je Gleiche abgesehen. Nicht als sollte uns das Wechseln der Anblicke entgehen, im Gegenteil; nur wenn wir im voraus über die jeweilige Verschiedenheit des Sichgebenden hinweg ein solches setzen, was nicht im jeweils

sich gebenden Gegebenen vorhanden ist – ein »Gleiches«, »Selbiges« –, können wir den Zauber des Wechsels der Anblicke erfahren.

Dieses Setzen des Baumes als desselben ist in gewisser Weise ein Setzen von solchem, was es nicht gibt – nämlich im Sinne eines vorfindlichen Vorhandenen. Dieses Setzen eines »Gleichen« ist daher ein Erdichten und Ausdichten. Um den Baum in seiner jeweils gerade gegebenen Erscheinung zu bestimmen und zu denken, muß zuvor seine Selbigkeit gedichtet werden. Dieses freie Vorweg-Setzen eines Selbigen, und d. h. von dergleichen wie Selbigkeit, dieser dichtende Charakter ist das Wesen der Vernunft und des Denkens. Deshalb muß, bevor im gewöhnlichen Sinne gedacht wird, immer zuerst gedichtet werden.

Sofern wir das Begegnende als Ding denken, als so und so beschaffen, so und so auf anderes bezogen, so und so bewirkt, so und so groß, haben wir dem Begegnenden schon Dingheit, Beschaffenheit, Beziehung, Wirkung, Verursachung, Größe vorausgedichtet. Das in solchem Dichten Gedichtete sind die Kategorien. Das, was uns eigentlich erscheint und sich in seinem Anblick zeigt: dieses selbe Ding in seiner so beschaffenen Dingheit – griechisch die »Idee« – ist dichtenden Ursprungs; somit eines höheren Ursprungs, der *über* dem liegt, was unser nächstes Betreiben bereits als Handliches und Vorhandenes unmittelbar aufgreift und nur aufzugreifen meint.

Dieses dichtende Wesen der Vernunft ist nicht erstmals von Nietzsche entdeckt, sondern von ihm nur in gewissen Hinsichten besonders schroff und nicht immer zureichend betont worden. Den dichtenden Charakter der Vernunft hat in einer entscheidenden Weise zum ersten Mal Kant ausdrücklich gesehen in seiner Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft. Die Auffassung des Wesens der absoluten Vernunft in der Metaphysik des deutschen Idealismus (bei Fichte, Schelling, Hegel) gründet durchaus auf der Kantschen Einsicht in das Wesen der Vernunft als einer »bildenden«, dichtenden »Kraft«.

b) Das Wesen der Vernunft in der neuzeitlichen Metaphysik:
Subjektivität des menschlichen Subjektes; Einbildungskraft

Kants Gedanke spricht jedoch nur das aus, was auf dem Boden der neuzeitlichen Metaphysik über das Wesen der Vernunft gesagt werden mußte. Vernunft wird, neuzeitlich erfahren, gleichbedeutend mit der Subjektivität des menschlichen Subjektes und besagt: das seiner selbst gewisse Vorstellen des Seienden in seiner Seiendheit, d. h. hier *Objektivität* (Gegenständlichkeit). Seiner selbst gewiß muß das *Vorstellen* sein, weil es jetzt zu dem rein auf sich gestellten, d. h. subjekthaften *Vorstellen* der Gegenstände wird. In der Selbstgewißheit versichert sich die Vernunft dessen, daß sie mit ihrer Bestimmung der Gegenständlichkeit das Begegnende sichert und damit sich selbst in den Umkreis der überallhin berechenbaren Sicherheit stellt. Die Vernunft wird so ausdrücklicher denn zuvor jenes Vermögen, das alles, was das Seiende ist, *sich* selbst zu- und einbildet. Sie wird zur so verstandenen Einbildungskraft schlechthin. – Wenn wir hier betonen, daß Kant »nur« dieses Wesen der Vernunft erstmals im Ganzen und aus wirklicher Durchmessung ihres Vermögensbereiches klarer ahne und ausspreche, dann soll mit diesem »nur« keineswegs die Kantsche Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft verkleinert werden. Im Gegenteil, wir wollen und können immer nur darauf sehen, diesen Schritt des Kantschen Denkens ins Unvergleichliche zu retten, auch wenn er der üblichen Kantauffassung nicht in ihr Geschäft paßt. (Denn darin besteht ja immer das Große des denkerischen Sagens, »nur« jenes ins Wort zu heben, was so einfach aber wesentlich ist, daß es im Umkreis des alltäglichen Aussagens und dessen Sprache ungesagt bleiben muß.)

- c) Der »höhere« Ursprung der Vernunft und ihre Herkunft bei Platon und bei Nietzsche. – Die Ausdichtung als »ein Prozeß, den jeder Sinneseindruck durchmacht«

Die Rede vom dichtenden Wesen der Vernunft meint freilich nicht ein *dichterisches* Wesen. So wenig jegliches Denken denkerisch ist, so wenig ist jedes Dichten und Ausdichten schon dichterisch. Indes verweist das dichtende Wesen der Vernunft alles menschliche, d. h. vernünftige Erkennen in einen höheren Ursprung; »höher« meint: über das alltäglich gewohnte Aufgreifen und Abschreiben wesenhaft hinausliegend. Was in der Vernunft vernommen wird, das Seiende *als* das Seiende, läßt sich nicht geradehin durch ein bloßes Vorfinden in den Besitz nehmen. Platonisch gedacht, ist das Seiende das Anwesende, die »Idee«. Wenn Platon z. B. in seinem Dialog »Phaidros« den Mythos erzählt von der Herabkunft der »Idee« aus einem überhimmlischen Ort, ὑπερουράνιος τόπος, in die Seele des hiesigen Menschen, dann ist, metaphysisch gedacht, dieser Mythos nichts anderes als die griechische Auslegung des dichtenden Wesens der Vernunft, d. h. ihres *höheren Ursprungs*.

Nietzsche denkt die Platonische Ideenlehre nur allzu äußerlich und oberflächlich, Schopenhauerisch und der Überlieferung gemäß, wenn er glaubt, er müsse seine Lehre von der »Entwicklung der Vernunft« gegen die Platonische Lehre von einer »präexistenten Idee« absetzen. Auch Nietzsches Auslegung der Vernunft ist Platonismus, nur in das neuzeitliche Denken umgewendet. Das will sagen: auch Nietzsche muß den *dichtenden* Charakter der Vernunft festhalten, den »präexistenten«, d. h. vor-gebildeten und voraus-beständigen Charakter der Seinsbestimmungen, der Schemata. Nur die Bestimmung der *Herkunft* dieses dichtenden, vor-bildenden Charakters ist bei Platon und Nietzsche verschieden. Für Nietzsche ist dieser Charakter der Vernunft mit dem Vollzug des Lebens – der Praxis – gegeben (er nennt ihn an dieser Stelle leicht mißdeutbar »die Nützlichkeit«); das Leben aber nimmt er als das, dessen der Mensch

selbst, auf sich gestellt, mächtig ist. Auch für Platon entspringt das Wesen der Vernunft und der Idee aus dem »Leben«, der ζωή, als dem Walten des Seienden im Ganzen; aber das menschliche Leben ist nur ein Herabfall aus dem eigentlichen, ewigen Leben, seine Verunstaltung. Bedenken wir freilich, daß für Nietzsche das menschliche Leben nur ein metaphysischer Punkt des Lebens im Sinne der »Welt« ist, dann rückt seine Lehre von den Schemata der Platonischen Ideenlehre so nahe, daß sie nur noch eine bestimmt geartete Umkehrung dieser, d. h. mit ihr im *Wesen* identisch ist. Nietzsche schreibt (n. 515): »Hier hat nicht eine präexistente ›Idee‹ gearbeitet: sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleichgemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden . . .« Damit stellt er die alltäglich geübte Berechenbarkeit der Dinge unter ein »Wenn«, d. h. unter die höhere Bedingung der Ausdichtung und Ausdichtbarkeit der Dinge.

Diese Ausdichtung nennt er in der eingeklammerten Bemerkung einen »Prozeß, den jeder Sinnesindruck durchmacht«. Inwiefern trifft dies zu? Das Beispiel der Wahrnehmung des Baumes zeigte, wie die Mannigfaltigkeit gegebener Farbeindrücke auf ein Gleiches und Selbiges bezogen wird. Jetzt aber meint Nietzsche, daß auch schon jeder einzelne Farbeindruck, z. B. eine Rotempfindung, durch eine Ausdichtung hindurch gegangen ist. Dabei und dazu wird unterstellt, daß die einzelnen Rotempfindungen jedesmal und notwendig verschieden sind nach der Stärke des Eindrucks, nach der Helligkeit gemäß der Nachbarschaft zu Ähnlichem, nach der Abwandlung dessen, was wir soeben schon mit dem Wort *rot* zu einem Gleichem ausgedichtet haben, bei dem wir von den feineren Unterschieden und Tönen absehen. Dagegen sucht in bestimmten Arten der Malerei jeweils der Künstler den höchsten Reichtum von Unterschieden innerhalb einer Farbe, um aus ihr dann doch im Gesamteindruck des gegenständlichen Bildes ein scheinbar einfaches, eindeutiges Rot erstehen zu lassen. Jeder *Sinnesindruck* macht aber diesen Prozeß der Ausdichtung auf ein Gleiches – Rot,

Grün, Sauer, Bitter, Hart, Rauh – durch, weil er als *Eindruck* in nichts anderes *eingeht* als in den zuvor waltenden Bezirk der im Wesen dichtenden, auf Gleiches und Selbiges abhebenden Vernunft. Das Sinnliche bedrängt und befällt *uns* als vernünftige Lebewesen; als solche, die es – ohne eine jeweils noch eigens vollzogene Absicht – immer schon abgesehen haben auf Gleichmachung, weil nur das Gleiche die Gewähr des Selbigen bietet und weil nur das Selbige Beständiges sicherstellt, Beständigung aber der Vollzug der Bestandsicherung ist. Demnach sind bereits die Empfindungen selbst, die das nächst andrängende »Gewühle« ausmachen, eine gedichtete Mannigfaltigkeit. Die Kategorien der Vernunft sind Horizonte der Ausdichtung, welche Ausdichtung dem Begegnenden erst jene freie Stelle einräumt, von der aus und auf die gestellt es als ein Beständiges, als *Gegenstand* zu erscheinen vermag.

d) Die Finalität als Grundkategorie der Vernunft

Damit hat nun auch der folgende Satz Nietzsches seine Aufhellung erhalten: »Die *Finalität* in der Vernunft ist eine Wirkung, keine Ursache«. Dieser zunächst dunkle Satz steht plötzlich, wie aus der Pistole geschossen, da; dies auch dann, wenn man weiß, daß »Finalität« (Zweckhaftigkeit, Ausrichtung auf Zwecke) eine unter anderen Kategorien der Vernunft ist und somit als *ein* Schema neben anderen zu dem gehört, was unter dem Titel der Schematisierung, Ausdichtung, geklärt werden soll. Denn man fragt sich, weshalb Nietzsche nun gerade diese Kategorie noch eigens anführt. Wenn wir der bisherigen Auslegung des Wesens der Erkenntnis gefolgt sind, haben wir auch die Antworten auf die Fragen, die hier gestellt werden müssen: 1. Wie kommt Nietzsche dazu, eigens zu betonen, die Finalität sei keine »Ursache«, sondern eine »Wirkung«? 2. Weshalb erwähnt er überhaupt in solcher Betonung die Finalität?

Zu 1. Hat denn je jemand behauptet, die »Finalität« (Zweckhaftigkeit) sei eine Ursache? Allerdings. Seit Platon und Aristo-

teles ist dies eine Grundlehre der Metaphysik. Der Zweck ist Ursache, griechisch: das $\omicron\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\chi\alpha$ ist $\acute{\alpha}\iota\tau\iota\omicron\nu$ und $\acute{\alpha}\iota\tau\iota\acute{\alpha}$; finis est causa – causa finalis. Griechisch gedacht, meint $\acute{\alpha}\iota\tau\iota\omicron\nu$ jenes, *woran es liegt, daß* . . . Dagegen besagt die geläufige Bedeutung unseres Wortes »Ursache« einseitig: das einen Effekt Bewirkende, die causa efficiens. Das *Weswegen* ist solches, was schuld daran wird, daß ein anderes seinetwegen geschieht und getan wird, ist das, worauf etwas abzweckt, z. B. eine Hütte auf Gewährung von Unterkunft. Der Zweck ist das, was im vorhinein vorgestellt wird, also das Unterkommen und Geschütztsein gegen die Witterung. Dieses im voraus Vorgestellte enthält die Anweisung dafür, daß die Hütte z. B. überdeckt wird und ein Dach hat. Der Zweck – das, worauf es im vorhinein abgesehen ist: Unterstandsgewähr – verursacht die Anfertigung und Anbringung eines Daches. Der Zweck ist Ursache. Zweckhaftigkeit (Finalität) hat Ursachecharakter.

Nietzsche sagt dagegen: »Finalität . . . ist eine Wirkung, keine Ursache«. Auch hier haben wir die bei Nietzsche oft beliebte Verkürzung einer in sich reicheren und wesentlichen Überlegung vor uns. Nietzsche denkt nicht daran, das zu leugnen, was soeben erläutert wurde: daß der Zweck, das im voraus Vorge stellte, *als Vor-gestelltes* den Charakter des Anweisenden und solchermaßen Verursachenden hat. Was er jedoch darüber hinaus, ja dem zuvor betonen will, ist dies: das im vorhinein vorgestellte Weswegen und Deswegen ist als solches – will heißen als das im vorhinein Festgemachte – dem dichtenden Charakter der Vernunft, dem Absehen auf Beständiges entsprungen, also von der Vernunft hervorgebracht und *deshalb* Wirkung. Finalität ist als Kategorie ein *Gedichtetes* und somit Gewirktes (Wirkung). Allein, dieses Gedichtete, diese Kategorie »Zweck« hat den Horizontcharakter, daß sie Anweisung gibt auf die Herstellung von anderem; mithin *verursacht* sie die Erwirkung von anderem. Gerade weil die Finalität als eine Art von Ursache Kategorie ist, deshalb ist sie »Wirkung« im Sinne eines ausgedichteten Schemas.

Zu 2. Weshalb erwähnt Nietzsche die Finalität in betonter Weise? Nicht aus der Absicht, in der genannten verkürzten und sehr mißverständlichen Form das Gegenteil zur üblichen Meinung auszusprechen und so eine Paradoxie anzubringen, sondern weil die »Finalität«, d. h. das Absehen auf etwas, das Ausblicken auf solches, worauf es ankommt, das Wesen der Vernunft von Grund aus kennzeichnet. Denn alles Absehen auf Beständigkeit ist im Grunde ein ständiges Sichvorsetzen von solchem, worauf *gezielt* wird – das ist der in die Mitte der Scheibe eingetriebene Pflock: *die Zwecke*: der Zweck. Wollte die Vernunft als vorstellendes Vernehmen des Wirklichen in das Zwecklose ausbrechen und in das Ziellose und den Unbestand verschweifen, also die Ausdichtung von Gleichem und Regelmäßigem aufgeben, dann würde sie vom Andrang des Chaos übermächtig, das Leben würde bei seinem Wesensvollzug, bei der Sicherung seines Bestandes, ins Wanken und Gleiten geraten, das Wesen aufgeben und so mißraten: »bei jeder anderen Art Vernunft, zu der es fortwährend Ansätze gibt, mißbrät das Leben, – es wird unübersichtlich –, zu ungleich – «.

Die gesonderte Heraushebung der Kategorie der Finalität deutet darauf hin, daß Nietzsche sie nicht nur als *eine* Kategorie unter anderen begreift, sondern sie als die *Grundkategorie* der Vernunft versteht. Auch diese Auszeichnung der Finalität, des οὐ τέλος (finis), bewegt sich in der Grundrichtung des abendländischen metaphysischen Denkens. Daß Nietzsche der Finalität diese bevorzugte Rolle zuweisen muß, ergibt sich aus der Art, wie er den Wesensursprung der Vernunft ansetzt, indem er ihr Wesen mit dem Lebensvollzug als Bestandsicherung gleichsetzt.

Wiederholung

- 1) Das mitmenschliche Verhältnis, das Verhältnis zum Ding und die Einheit dieser Bezüge. Die Vorbedingung beider

Die Bestandsicherung geschieht nach zwei Richtungen im Umkreis des nächsten und scheinbar einzigen Andrangs. Der Mensch verhält sich zum Menschen und in diesem mitmenschlichen Verhältnis verhält er sich zugleich zum Ding. So bekannt diese Bezüge des Menschen zum anderen Menschen auch sind, so leicht man den Menschen als Gemeinschaftswesen ausrufen kann, so schwer zu fassen und so unbekannt ist der Wesensgrund, in dem die Einheit dieser Bezüge und damit ihre eigene Wesenskraft beschlossen liegt (Seinsentwurf des Da-seins). Daher sind diese Bezüge in der Metaphysik stets so begriffen und dargestellt, als sollten sie wie Verbindungsclammern nachträglich an den zunächst vorhandenen einzelnen Menschen eingehängt werden. Dieser geeinzelte Mensch nimmt aus seiner Vereinzelung die Verbindung auf zum anderen Menschen und zum Ding. Die erstgenannte Verbindung ist die Verständigung. Damit sie möglich werde, müssen die Menschen über Eines übereinkommen. Diese Übereinkunft ist jedoch nicht erst das Ergebnis der Verständigung, sondern ihre Voraussetzung. *Eines* muß als *Dasselbe* im voraus festgemacht sein als jenes, *worüber* Eintracht erzielt oder in eine Zwietracht auseinandergegangen werden kann. Die Beständigkeit von Einem und Selben ist Grundbedingung der Verständigung. Die Beständigkeit von Einem und Selben ist aber in gleicher Weise Vorbedingung für das Verhältnis des Menschen zu Dingen. »Ding« sagt ja schon: dieses da, in sich gleiche und selbe. Das nächste menschliche Verhältnis zu den Dingen ist die *Berechnung*, die im Besonderen und Vereinzelten nur durchführbar bleibt, wenn auf die Selbigkeit der Dinge und Vorgänge gerechnet werden kann.

Verständigung mit den Menschen und berechnender Umgang mit den Dingen sind die alltäglichen Weisen der Bestand-

sicherung. Verständigung und Berechnung bewegen sich also bereits in der vorgreifenden Festmachung von Gleichem und Selbigem, im Unterstellen des Andrängenden im Gestell einer Gestalt – eines Schemas. Die Schematisierung ist aber nicht ein Aufprägen von Formen und ein Einprägen solcher in den Brei des Empfindungsgewühls; das Andrängende kommt immer schon und nur an im Horizont, den die vorausgehaltenen Schemata bilden.

2) Die vorgreifende Schemabildung als Begriffsbildung. Der dichtende Charakter der Vernunft

Die Praxis des Lebens ist als Bestandsicherung schemabildend – vorgreifend in das Erstellen von Gestalten und deshalb begreifend. Begreifen und Begriffsbildung ist ein Grundzug der Praxis des Lebens. Der Begriff ist kein lebensfeindliches Gebilde, erfunden von lebensschwachen abseitigen Verächtern des Lebens; der Begriff ist vielmehr die innerste »Arbeit« des Lebens selbst. Nietzsche bringt in unserem Stück n. 515 im Anschluß an den Hinweis auf Verständigung und Berechnung eine eingeklammerte Bemerkung, die wir nicht übersehen dürfen, weil sie eine schärfere Auslegung des Wesens der Schematisierung enthält: »(Das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen, – derselbe Prozeß, den jeder Sinneseindruck durchmacht, ist die Entwicklung der Vernunft!)« Diese Zwischenbemerkung sagt: das Wesen der Vernunft ist ein Ausdichten von Gleichem und Selbigem, von Bestandhaftem. Dieser dichtende Charakter der Vernunft gibt die Wesensbedingung dafür, daß die Vernunft ein Vermögen des Denkens sein kann, d. h. das Vermögen, Seiendes als dieses und jenes im allgemeinen und besonderen unterscheidend vorzustellen. Bevor im gewöhnlichen Sinne von »Denken« gedacht wird, muß immer zuvor gedichtet werden.

3) Nietzsche denkt nach Art der Metaphysik das Wesen der Erkenntnis als Vernunft und diese als dichtend. Der Grund für die verschiedenen Gestalten der dichtenden Vernunft

Die Aufhellung des Wesens der Erkenntnis wird für Nietzsche zu einer Darstellung der »Bildung« und »Entwicklung« der Vernunft, d. h. zum Hinweis auf die Bedingungen, die das Wesen der Vernunft nötig und möglich machen. Daß Nietzsche die Erkenntnis als Vernunft begreift, sagt uns: er denkt das Wesen der Erkenntnis nach Art der Metaphysik. Aber nicht nur überhaupt und im allgemeinen setzt Nietzsche Erkenntnis, Wissenschaft und Vernunft einander gleich, auch die Fassung des inneren Wesenscharakters der Vernunft folgt der Auslegungsrichtung des metaphysischen Denkens.

Die Vernunft hat dichtenden Charakter; Dichten meint hier »Bilden« – Vor-sich-bringen von solchem, was nicht vorhanden und überhaupt nie und nirgends als Vorhandenes aufgreifbar ist. Dieses Zu-bildende und bildend Zu-gestellte »ist« jedoch auch als Zu-gestelltes und Gebildetes kein Vorhandenes, somit überhaupt kein Seiendes, sondern Jenes, was Seiendes *als* ein solches erscheinen, anwesen und d. h. »sein« läßt. Das Gedichtete der dichtenden Vernunft ist die Seiendheit des Seienden.

Dieses dichtende Wesen der Vernunft und ihr Gedichtetes zeigen im Gang der Geschichte der Metaphysik verschiedene Gestalten, und dies je nach der Gestalt, wie der Mensch als der geschichtliche Statt- und Stabhalter der Vernunft und ihres Vollzugs begriffen wird. Die Wesensbestimmung des Menschen wiederum regelt sich in der Rückkehr aus dem, was jeweils durch die Vernunft als das Wesen des Seienden gedichtet ist. Die Auffassung der Vernunft, des νοῦς, ist für Platon und Aristoteles anders als in der griechischen Frühzeit und anders als im Hellenismus, gemäß der anderen Erfahrung des Menschen im anders entworfenen Ganzen des Seienden. Der Entwurf des Seienden im Ganzen und der Wesensentscheid über den Menschen und die Art seiner Zueignung und Bewältigung stehen nicht im

Verhältnis von Grund und Folge, sondern gehören zu Einem und dem selben in Eines zusammen, für welches Eine die Metaphysik ihrem Wesen nach weder Begriff noch Name noch Frage haben kann (das Ereignis).

4) Die Sammlung des metaphysischen Blicks auf die Vernunft in ihrer Subjektivität: Leibniz, Schelling, Nietzsche, Kant

Sobald nun mit dem Beginn der Neuzeit oder besser *als* Beginn der Neuzeit der Mensch sich als der auf sich selbst Gestellte, d. h. als Subjectum begreift, verschärft und sammelt sich der metaphysische Blick auf den Selbstvollzug des auszeichnenden Vermögens des Menschen, auf die Vernunft *in ihrer Subjektivität*, somit in dem, was das Sich-auf-sich-selbst-stellen ermißt und sich als seinen Grund überreicht und erwidert. Im Verlauf des neuzeitlichen Denkens wird daher die *bildende Kraft* als Wesen der Vernunft in *ausprägsamerer* Weise denn zuvor sichtbar.

Leibniz, Kant, Schelling, Nietzsche sind *die* Denker, in denen sich die Selbststannung des Wesens der Vernunft als einer dichtenden Kraft vollzieht. *Leibniz* sieht am weitesten, wenngleich nicht weit genug, da sein monadologischer Weltentwurf im Rahmen der christentümlichen Welt- und Menschenauffassung hängen bleibt. *Schelling* sieht am leidenschaftlichsten, weil für ihn die Grundbereiche des Seienden – die Natur als das Notwendige und die Geschichte als das Freie – in die gegenwendige Einheit des Absoluten zurückgehen. *Nietzsche* sieht am *deutlichsten*, weil er zufolge der Grundrichtung des neuzeitlichen Denkens aus der Subjektivität des Menschen alles auf den Vollzug, die »Aktion« der »bildenden« Kraft selbst stellt. *Kant* aber sieht am tiefsten, weil er die dichtende Kraft in ihrem Wesensbezug zum Gedichteten, zu der Gegenständlichkeit der Gegenstände begreift und zugleich vor diesem Ungewöhnlichsten, als welches sich das gewöhnliche und alltägliche Denken und Erkennen enthüllt, erstaunend stehen bleibt und so als einziger ein Auge hat für den Ab-grund, der sich hier im Wesen der Vernunft auftut.

5) Das Vorherige, im Vorsprung des Dichtens und Bildens schon Gebildete: das πρότερον, das Apriori. – Der kategoriale Gehalt der Finalität und ihr kategorialer Charakter

Denken wir nicht nach *Lehrmeinungen*, in die das Denken der metaphysischen Denker, sei es durch sie selbst, sei es durch Andere und Spätergekommene, sich verfestigt hat, denken wir nach der verborgenen Bewegung und dem innersten Gezüge ihrer Gedankengänge, dann zeigt sich: Platons Lehre von der Präexistenz der Ideen und Nietzsches Lehre vom gedichteten Schemacharakter der Kategorien sind im Wesen dasselbe. Dieses Selbe erblicken wir freilich nicht bei einer öden Gleichmacherei ihrer »Ansichten«, sondern nur aus dem Begreifen der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Stellung. Für Platon und Aristoteles heißt das in der Vernunft Vernommene τὸ πρότερον τῆ φύσει –, was auf das Wesen des Seienden selbst hin gesehen früher, vorgängiger ist als das jeweils dem Menschen zunächst zugängliche Besondere und Einzelne. Dieses *Vor-herige* geht dem Vorstellen der einzelnen und besonderen Dinge und Geschehnisse und Abläufe vorweg, jedoch so, daß es sich dabei gerade dem Vorstellen *her-zu-kehrt* als ungegenständlicher Horizont, darin das Seiende als das und das erscheint. Dieses Vorherige, im Vorsprung des Dichtens und Bildens schon Gebildete, das πρότερον, nennt man dann in der Folgezeit, seit dem Spätmittelalter, das »Apriori« – das als Vorheriges und aus einem Zuvor Wesende. Dieser Titel »Apriori« ist die gängigste Bezeichnung für das dichtende Wesen der Vernunft; wengleich auch wieder zugestanden werden muß, daß die grob gegenständliche Deutung des »Apriori« als eines an sich Vorhandenen in der Potenz (vgl. die apriori vorhandenen »Werte an sich«) den dichtenden Charakter der Vernunft eher verhüllte denn anzeigte.

Die genauere Auslegung der einzelnen Sätze des Stückes mußte verdeutlichen, inwiefern schon jede einzelne Empfindung durch eine Schematisierung hindurchgegangen ist, weil

sie nämlich notwendig bereits in den Horizont einer Beständigkeit einfällt. Ferner bedurfte der sehr knapp gehaltene Ausdruck über die »Finalität« einer Klärung. Die »Finalität« ist ihrem kategorialen *Gehalt* nach – in dem, was sie meint – eine Art von Ursache. Sie ist aber ihrem kategorialen *Charakter* nach – als Kategorie, als Schema – eine *Wirkung*: das Gewirkte eines Dichtens.

DRITTES KAPITEL

Der Satz vom Widerspruch als eine »biologische Nötigung«: eine Notwendigkeit des Seins, ein Imperativ (Befehl)

§ 16. Nietzsches »biologische« Deutung des Erkennens (WzM n. 515, III. Abschn. und n. 516)

a) Bestandsicherung als die Wahrheit der Kategorien – eine Bedingung des Lebens. Die Vernunft: »eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten«

Durch die erläuterte Bestimmung des Wesens der Vernunft ist für Nietzsche alles vorbereitet, um im nächsten Abschnitt das Wesentliche über die Kategorien überhaupt und ihre Wahrheit zu sagen: »Die Kategorien sind ›Wahrheiten‹ nur in dem Sinne, als sie lebenbedingend für uns sind: wie der Euklidische Raum eine solche bedingende ›Wahrheit‹ ist.«

Die Kategorien sind also nicht »wahr« in dem Sinne, daß sie ein an sich Vorhandenes – Dingheit, Beschaffenheit, Einheit, Vielheit – abbilden; das Wesen ihrer »Wahrheit« bemißt sich vielmehr nach dem Wesen dessen, wofür »Wahrheit« der auszeichnende Charakter bleibt – nach dem Wesen des Erkennens: Erkennen ist das der perspektivischen Bestandsicherung entspringende und ihr zugehörige Schemabilden und Schematisieren des Chaos. Bestandsicherung im Sinne der Beständigkeit des Ungegliederten, Fließenden ist eine Bedingung des Lebens.

Grob gesagt: Die Kategorien und das Denken in Kategorien und die Regelung und Gliederung dieses Denkens: die Logik, – all dieses beschafft sich das Leben, um sich zu erhalten. Und diese Lehre von der Herkunft des Denkens und der Kategorien soll nicht Biologismus sein?

Wir wollen die Augen nicht davor verschließen, daß Nietzsche hier handgreiflich biologisch denkt und auch ohne Bedenken so spricht. Dies gerade gegen den Schluß des Stückes, darin er versucht, alles ins Wesentliche zu heben – in Jenes, was den Grund gibt für das Wesen des Lebens und seine Entfaltung: »(An sich geredet: da Niemand die Notwendigkeit, daß es gerade Menschen gibt, aufrecht erhalten wird, ist die Vernunft, so wie der Euklidische Raum, eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten, und eine neben vielen anderen . . .)«

»Die Vernunft«, die Kategorien und ihre Schemata – der Euklidische Raum z. B. – sind »eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten«. Gemeint ist die Tierart »Mensch«, welches Wesen von altersher als das mit Vernunft begabte Tier (animal rationale) begriffen wurde. Diese besondere Tierart Mensch ist nun einmal vorhanden; eine unbedingte Notwendigkeit dafür, daß es überhaupt dergleichen Lebewesen gibt, läßt sich nicht einsehen und auch nicht als begründet nachweisen. Diese im Grunde zufällig vorhandene Tierart ist nun in ihrer eigenen Lebensbeschaffenheit so veranlagt, daß sie im Zusammenstoß mit dem Chaos auf diese Weise der Bestandsicherung besonders anspricht, nämlich in der Form der Ausbildung von Kategorien und des dreidimensionalen Raumes als Formen der Beständigung des Chaos. »An sich« gibt es keinen dreidimensionalen Raum, gibt es keine Gleichheit zwischen Dingen, gibt es überhaupt keine Dinge als ein Festes, Beständiges mit zugehörigen festen Eigenschaften.

b) Das Grundgesetz der Vernunft, der Satz vom Widerspruch:
eine »biologische« Nötigung?

Mit dem letzten Absatz der Aufzeichnung n. 515 wagt Nietzsche den Schritt in das innerste Wesen der Vernunft und des Denkens, um dessen biologischen Charakter unzweifelhaft auszusprechen: »Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nötigung«.

Dieser Satz hat wieder eine so gedrängte Fassung, daß er fast unverständlich bleiben müßte, wenn wir nicht schon aus einem gekläarteren Bereich herkämen. »Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können . . .« – wo »hier«? Und wogegen »nicht widersprechen«? Und weshalb »widersprechen«? Nietzsche sagt darüber nichts, weil er etwas anderes meint, als es den Anschein hat.

Zwischen dem vorletzten und letzten Abschnitt fehlt der Übergang; genauer: er wird nicht eigens ausgesprochen, weil er aus dem Bisherigen klar ist. Nietzsche denkt stillschweigend so: Alles Denken in Kategorien, jedes Vordenken in Schemata und d. h. nach Regeln, ist *perspektivisch*, durch das Wesen des Lebens bedingt, also auch das Denken nach der Grundregel des Denkens, d. h. nach dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs. Was dieses Axiom an verbindlicher Anweisung, d. h. an Denknötwendigkeit enthält, hat denselben Charakter wie alles Regel- und Schemahafte.

Am durchlaufenden Leitfaden der Aufzeichnung, nämlich der Besinnung auf die Schemata, auf die vorgreifende Regelung des Denkens überhaupt und ihres Ursprungs, kommt Nietzsche nicht plötzlich und unvermittelt auf die Grundregel, unter der alles Erkennen steht. Er beginnt mit dem Hinweis auf Lagen, in denen die Rolle des Satzes vom Widerspruch als Regel des Denkens besonders deutlich wird.

Nietzsche will sagen: es gibt Fälle, wo wir nicht widersprechen können, wo wir uns nicht einem Widerspruch anheimgeben können, sondern den Widerspruch vermeiden müssen. In solchen Fällen können wir nicht dasselbe bejahen und verneinen, z. B. sagen: der Feldberg ist verschneit und der Feldberg ist schneefrei. Aber inwiefern sollen wir das nicht können? Wir können und müssen sogar unter Umständen im Winter sagen: der Feldberg ist verschneit; und wir können und müssen sogar unter Umständen dasselbe, was wir bejahten (verschneit sein), im Sommer verneinen. Oder wir können und müssen sogar im Winter dasselbe bejahen und verneinen: daß der Feldberg (um

den Turm herum) verschneit ist und daß der Feldberg (an der Todtnauer Hütte) schneefrei ist. Wir können sehr wohl ein und dasselbe bejahen und verneinen; aber wir können nicht ein und dasselbe zu gleicher Zeit und in derselben Hinsicht bejahen und verneinen: wir können nicht von einem bestimmten Wintertag im Hinblick auf das Verschneitsein des Feldberggipfels zugleich dieses Verschneitsein bejahen und verneinen. Wir sind genötigt, das eine oder das andere zu tun. Wodurch sind wir genötigt und wie?

Die Nötigung zum einen oder anderen, sagt Nietzsche, ist eine »subjektive«, eine in der Beschaffenheit des menschlichen Subjekts gelegene; und diese subjektive Nötigung, den Widerspruch zu vermeiden, um überhaupt über einen Gegenstand denken zu können, ist »eine biologische Nötigung«. Der Satz vom Widerspruch, die Regel des zu vermeidenden Widerspruchs, ist das Grundgesetz der Vernunft, in welchem Grundgesetz somit das Wesen der Vernunft sich ausspricht. Der Satz des Widerspruchs sagt jedoch nicht, daß »in Wahrheit«, d. h. in Wirklichkeit, niemals etwas sich Widersprechendes zugleich wirklich sein könne, er sagt nur, daß der Mensch aus »biologischen« Gründen genötigt ist, so zu denken; der Mensch muß, grob gesagt, den Widerspruch vermeiden, um der Verwirrung und dem Chaos zu entgehen bzw. dieses zu bewältigen, indem er ihm die Form des Widerspruchsfreien, d. h. Einheitlichen und je Selben auferlegt. So wie bestimmte Seetiere, z. B. die Medusen, ihre Greif- und Fangwerkzeuge ausbilden und ausstrecken, so benützt das Tier »Mensch« die Vernunft und deren Greifwerkzeug, den Satz vom Widerspruch, um sich in seiner Umgebung zurechtzufinden und dabei den eigenen Bestand zu sichern.

Vernunft und Logik, Erkenntnis und Wahrheit sind biologisch bedingte Erscheinungen an dem Tier, das wir Mensch nennen. Mit dieser biologischen Feststellung wäre dann auch die Besinnung auf das Wesen der Wahrheit zum Abschluß gebracht und der biologistische Charakter dieser Besinnung dargetan; ja, es müßte sich ergeben haben, daß die Besinnung in nichts ande-

rem besteht als in der erklärenden Rückführung aller Erscheinungen auf das *Leben*, eine Erklärungsweise, die jeden voll überzeugt, der an das biologische und d. h. wissenschaftliche Denken gewöhnt ist, der Tatsachen für das nimmt, was sie sind, eben für Tatsachen, und alle metaphysischen Erörterungen auch sein läßt, was sie sind, nämlich Hirngespinnste, die über ihre eigene und wahre Herkunft im unklaren bleiben.

Es galt, Nietzsches biologische Denkart in jeder Hinsicht zur Geltung zu bringen. Aber es galt auch, zugleich damit und vor allem darauf hinzuführen, daß Nietzsche ganz im Sinne der Überlieferung der abendländischen Metaphysik das Wesen der Vernunft aus dem Hinblick auf den obersten Grundsatz des Denkens zu fassen sucht, den Satz vom Widerspruch.

Um daher in den *Wesenskern* des Wesens der Vernunft und damit der Praxis des »Lebens« und somit in das Wesen der Bestandsicherung vorzudringen, müssen wir zunächst in dieser Richtung weiterdenken. Nietzsches scheinbar nur biologische Erklärung der Kategorien und der Wahrheit rückt so von selbst und eindeutiger in den Bezirk des metaphysischen Denkens und der Leitfrage, die alle Metaphysik in Atem hält und bewegt. Daß die Überlegungen der Aufzeichnung n. 515 in einer Auslegung des Satzes vom Widerspruch gipfeln und somit einen Höhenzug der metaphysischen Betrachtung gewinnen, daß aber zugleich die Auslegung des Satzes den Biologismus in seiner größten Form zu belegen scheint, gibt unserer Besinnung die letzte Zuspitzung. In dem Stück, das mit Recht an das von uns behandelte angeschlossen wird (n. 516; Frühjahr bis Herbst 1887 und 1888), handelt Nietzsche ausdrücklicher über den Satz vom Widerspruch und genau in der Weise, wie stets von den großen Denkern über diesen Satz gedacht und gefragt wurde.

- c) Der Satz vom Widerspruch und seine verschiedenen onto-logischen (metaphysischen) Deutungen.
Die Erörterung des Satzes in der Vollendung der abendländischen Metaphysik: sein Ursprung in der Bestandsicherung des Lebens

Das Grundgesetz der Vernunft wurde zum erstenmal vollständig und ausdrücklich als das Axiom aller Axiome von Aristoteles ausgesprochen und erörtert. Seine Darlegung ist uns im IV. Buch der »Metaphysik« (Met. IV, 3-10) überliefert. Seit dieser Aristotelischen Erörterung des Satzes vom Widerspruch ist die eine Frage nicht mehr zur Ruhe gekommen: ob dieser Satz ein logischer Grundsatz, eine oberste Regel des Denkens, oder ob er ein metaphysischer Satz sei, d. h. ein Satz, der über das Seiende als solches – über das Sein – etwas ausmache.

Es ist ein eindeutiges Zeichen für die Bedeutung dieses Satzes, daß seine Erörterung in der Vollendung der abendländischen Metaphysik wiederkehrt. Umgekehrt kennzeichnet sich die Vollendung der abendländischen Metaphysik durch die Art, wie diese Erörterung durchgeführt wird. Wir können auf Grund des bisher Dargestellten schon voraussehen, in welcher Richtung Nietzsches Auslegung des Satzes vom Widerspruch und die Stellungnahme zu ihm liegen muß; denn gesetzt, der Satz sei ein Grundsatz der Logik, so muß er mit der Logik und dem Wesen der Vernunft zusammen seinen Ursprung in der Bestandsicherung des Lebens haben. Wir sind daher versucht zu sagen, Nietzsche fasse den Satz vom Widerspruch nicht logisch, sondern biologisch. Allein, die offene und stets fragwürdiger werdende Frage bleibt, ob nicht gerade in dieser Erörterung des scheinbar biologisch verstandenen Grundsatzes etwas ans Licht kommt, was jede biologische Deutung verhindert. Die Besinnung auf Nietzsches Erörterung des Satzes vom Widerspruch soll uns ein erster Weg sein, um an einer für die Metaphysik entscheidenden Frage endgültig über das scheinbar nur Biologische in Nietzsches Auslegung des Wesens der Wahrheit, der Erkenntnis, der

Vernunft hinauszukommen und es so in seiner Zweideutigkeit aufzuhellen.

Der erste kurze Absatz des Stückes n. 516 klingt indes befremdend, denn er entspricht in keiner Weise dem, was folgt; er lautet: »Ein und Dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine »Notwendigkeit« aus, *sondern nur ein Nichtvermögen.*«

Zunächst werden wir auf Grund der vorher gegebenen Erläuterungen (anhand des Beispiels der Aussagen über den Feldberg) anmerken, daß es uns sehr wohl gelingt, ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen; aber es gelingt nicht, ein und dasselbe zugleich hinsichtlich desselben und in derselben Hinsicht zu bejahen und zu verneinen. Oder gelingt am Ende sogar auch dieses? Allerdings; denn wenn es nicht und nie gelänge, dann wäre noch niemals widersprüchlich gedacht worden und es hätte noch nie dergleichen wie ein sich widersprechendes Denken gegeben. Wenn je ein Satz nach dem Zeugnis der Erfahrung gilt, dann dieser: daß die Menschen in ihrem Denken sich widersprechen, somit über ein und dasselbe zugleich das Gegenteil behaupten. Daß es Widersprüche gibt, ist ein Erfahrungssatz; daß uns dieses Bejahen und Verneinen desselben nur allzu sehr gelingt, steht fest und damit die Tatsache, daß sehr wohl und sehr oft die »subjektive Nötigung«, den Widerspruch zu vermeiden, ausbleibt. Dann besteht vermutlich gar keine Nötigung, vielmehr eine *eigentümliche Freiheit*, die vielleicht nicht nur der Grund für die Möglichkeit des Sichwidersprechens ist, sondern sogar der Grund für die *Notwendigkeit* des Grundsatzes vom zu vermeidenden Widerspruch.

Doch was sollen hier Tatsachen und die Berufung auf Tatsachen? Sie alle sind ja schon und nur gesichert auf dem Grunde der Befolgung des Satzes vom Widerspruch. Daß es Widersprüche gibt, daß sich widersprechendes Denken nicht allzu selten vorkommt, ist eine Erfahrung, die zur Besinnung auf das Wesen dieses Grundsatzes nichts beiträgt. Was jedoch der Satz vom Widerspruch aussagt, das in ihm Gesetzte, beruht nicht auf

Erfahrung, ebensowenig, ja noch weniger als der Satz »2 mal 2 = 4« auf Erfahrung beruht, d. h. auf einer Erkenntnis, die immer nur so weit und so lange gilt, als unsere derzeitige Kenntnis reicht. Wäre »2 mal 2 = 4« ein Erfahrungssatz, dann müßten wir, wenn wir den Satz wesensgerecht denken wollten, jedesmal mitdenken: »2 mal 2 = 4 – nämlich soweit wir bisher wissen; möglicherweise könnte 2 mal 2 eines Tages = 5 oder 7 sein«. Aber warum denken wir nicht so? Etwa, weil dies zu unverständlich wäre? Nein, sondern weil wir – 2 mal 2 denkend – schon das denken, was wir mit 4 benennen. – Was wir vollends im Satz vom Widerspruch denken, der zuvor schon die Regel für die Denkbarkeit der genannten Gleichung ist, das wissen wir erst recht nicht aus der Erfahrung, d. h. in der Weise und in dem Sinne, daß das, was wir da denken, eines Tages anders sein könnte und so das Gedachte je nur so weit gelte, als unser jeweiliger Stand der Kenntnisse reicht. Was denken wir dann im Satz vom Widerspruch?

Aristoteles hat es zum erstenmal vollständig erkannt und ausgesprochen und das in diesem Satz Gedachte in folgende Fassung gebracht (Met. IV 3, 1005 b 19 sq): τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. »Daß nämlich dasselbe zugleich anwese sowohl als auch nicht anwese, das ist unmöglich bei demselben und in der Hinsicht auf dasselbe.«

In diesem Satz wird ein ἀδύνατον, ein *Unmöglich* gedacht und gesagt. Welchen Charakter von Unmöglichkeit das Unmöglich hat, bestimmt sich offenbar mit aus dem, dessen Unmöglichkeit hier gemeint ist. Nach dem eindeutigen Wortlaut des Aristotelischen Satzes meint dieser ein zugleich Anwesen und Nichtanwesen (ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν). Das Unmöglich betrifft also dergleichen wie Anwesen und Anwesenheit. Anwesenheit aber ist nach der nicht erst eigens ausgesprochenen Grundauffassung der griechischen Denker das Wesen des Seins. In dem Satz vom Widerspruch handelt es sich um das Sein als Solches. Das ἀδύνατον ist ein Unvermögliches des Seins im Seienden. *Das Sein vermag etwas nicht.*

Nietzsche sieht jedenfalls das Eine deutlich, daß in dem Satz vom Widerspruch eine Unmöglichkeit das Entscheidende ist. Demnach muß die Auslegung dieses Satzes zuerst Aufschluß geben über die Art und Weise dieses ἀδύνατον. Nietzsche faßt nach dem erwähnten ersten Absatz dieses »Unmöglich« im Sinne eines »Nichtvermögens«. Er bemerkt ausdrücklich, es handle sich hier nicht um eine »Notwendigkeit«. Das will heißen: daß etwas nicht zugleich dieses und sein Gegenteil sein kann, das hängt daran, daß *wir* nicht vermögen, »Ein und Dasselbe zu bejahen und zu verneinen«. Unser Nichtvermögen zur Bejahung und Verneinung desselben hat zur Folge, daß etwas nicht zugleich als dieses und sein Gegenteil *vorgestellt, festgemacht werden*, und d. h. so »sein« kann. Keineswegs aber entspringt unser Nichtandersdenkenkönnen dem, daß das Gedachte selbst von sich aus ein solches Denkenmüssen verlangt. Das »Unmöglich« ist ein Nichtvermögen unseres Denkens, also ein subjektives Nichtkönnen und keineswegs ein objektives Nicht-Zulassen von seiten des Objektes. Dieses objektive Unmöglich meint Nietzsche mit dem Wort »Notwendigkeit«. Der Satz vom Widerspruch hat daher nur »subjektive« Gültigkeit, er hängt von der Verfassung unseres Denkvermögens ab. Bei einer biologischen Veränderung unseres Denkvermögens könnte der Satz vom Widerspruch seine Gültigkeit verlieren. Hat er sie nicht bereits verloren?

Hat nicht jener Denker, der mit Nietzsche zusammen die Vollendung der abendländischen Metaphysik vollzogen, hat nicht *Hegel* in seiner Metaphysik die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch aufgehoben? Lehrt nicht Hegel, daß zum innersten Wesen des Seins der Widerspruch gehört? Ist dies nicht auch die wesentliche Lehre des Heraklit? Aber für Hegel und für Heraklit ist der »Widerspruch« das »Element« des »Seins«, so daß wir alles schon verkehren, wenn wir von einem *Widerspruch* des Sprechens und Sagens reden, statt von einer *Widerwendigkeit* des Seins. Aber derselbe Aristoteles, der jenen Grundsatz über das Sein des Seienden erstmals ausdrücklich

prägte, spricht auch von der ἀντίφασις. Er gibt dem Satz neben der angeführten auch Fassungen, nach denen es scheint, als handle es sich in der Tat nur um ein Gegeneinanderstehen von Aussagen – φάσεις.

- d) Der Satz vom Widerspruch als metaphysischer:
 Entwurf des Seienden als solchen (Aristoteles)
 oder »logisches Axiom« (Nietzsche)

Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden müssen, wir entnehmen daraus dieses: Der Satz vom Widerspruch und das, was er sagt, betrifft eine Grundfrage der Metaphysik. Mag daher Nietzsche die in diesem Satz gemeinte Unmöglichkeit im Sinne eines subjektiven Unvermögens des Menschen – grob gesagt: als eine vorhandene biologische Veranlagung – auslegen, oder mag diese Auslegung wieder nur ein Vordergrund sein: Nietzsche bewegt sich im Bereich des metaphysischen Denkens – jenes Denkens, das über das Wesen des Seienden als solchen zu entscheiden hat. Nietzsche bewegt sich nicht widerwillig oder gar ohne Wissen in diesem Bezirk, sondern wissend; so entschieden wissend, daß er in den nun folgenden Absätzen von n. 516 in wesentliche Entscheidungsbezirke der Metaphysik vordringt. Das äußere Zeichen dafür ist schon, daß er die eigentliche Erörterung mit einer Erwähnung des Aristoteles einleitet. Darin liegt nicht nur eine historische Anknüpfung an eine frühere Lehrmeinung, sondern eine gewisse Rückgewinnung des geschichtlichen Bodens, auf dem Nietzsches eigene Auslegung des Wesens des Denkens, des Fürwahrhaltens und der Wahrheit ruht.

»Wenn, nach Aristoteles, der Satz vom Widerspruch der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführungen zurückgehn, wenn in ihm das Prinzip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob man es anderswoher bereits

kennte; nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden *können*. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden *sollen*. Dann wäre Logik ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll*.«

Nietzsche vermerkt ausdrücklich, daß Aristoteles den Satz vom Widerspruch als das »Prinzip aller anderen Axiome« ansetze. Aristoteles sagt dies auch deutlich genug am Schluß von Met. IV 3, 1005 b 33/34, wo er die positive Erörterung dieses Grundsatzes mit folgenden Worten abschließt: φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων. »Seinem Wesen nach nämlich ist Ausgang und Herrschaft für und über die anderen Axiome dieses und zwar durchaus.« Um allerdings die Tragweite dieser Abschätzung des Satzes vom Widerspruch durch Aristoteles zu ermessen, d. h. zuvor den Bereich dieser Tragweite recht zu sehen, muß man wissen, in welchem Zusammenhang Aristoteles von diesem dem Range nach höchsten Axiom handelt.

Nach einem jahrhundertealten Vorurteil gilt der Satz vom Widerspruch als eine Regel des Denkens und als ein Axiom der Logik. Daß er dies zu sein scheint, liegt nahe. Dieser Schein hatte sich schon zu den Zeiten des Aristoteles breitgemacht, was darauf hindeutet, daß dieser Schein kein zufälliger ist. Aristoteles erörtert den Satz vom Widerspruch in der schon genannten Abhandlung, die mit folgenden Worten beginnt: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. »Es besteht eine Art von Wissen, das in den Blick faßt das Seiende, sofern es ein Seiendes ist [also die Seiendheit] und demzufolge das erörtert, was zur Seiendheit selbst gehört und sie ausmacht.«

Das Wissen von der Seiendheit des Seienden – kurz vom Sein – nennt Aristoteles πρώτη φιλοσοφία, die Philosophie in erster Linie, d. h. das eigentliche philosophische Wissen und Denken. Im Verlauf der Entfaltung dieses Wissens von der Seiendheit des Seienden stellt Aristoteles die Frage, ob diesem Wissen und

Fragen auch die Erörterung dessen zugehöre, was die βεβαιόταται ἀρχαί genannt wird – jenes, was am festesten Ausgang und Herrschaft für alles Sein ist. Dazu gehört das, was wir den Satz vom Widerspruch nennen. Aristoteles bejaht die Frage; das will sagen: dieses »Axiom« ist die Würdigung dessen, was im voraus zum Sein des Seienden gehört. Der Satz vom Widerspruch sagt »etwas« über das Sein. Er enthält den Wesensentwurf des ὄν ἢ ὄν, des Seienden als eines solchen.

Verstehen wir den Satz im Sinne der herrschend gewordenen Überlieferung, mithin nicht streng und vollständig Aristotelisch, dann sagt er nur etwas über die Art, wie das Denken verfahren muß, um ein Denken vom Seienden zu sein. Verstehen wir aber den Satz vom Widerspruch Aristotelisch, dann müssen wir nach dem fragen, was dieser Satz eigentlich im voraus setzt und so setzt, daß er dann allerdings und *in der Folge* ein Regelsatz für das Denken sein kann.

Nietzsche nimmt den Satz, wie aus dem Bisherigen schon deutlich genug wurde, als einen Grundsatz der Logik, als »logisches Axiom«, und vermerkt, er sei nach Aristoteles der »gewisseste« aller Grundsätze. Bei Aristoteles steht freilich nichts von »Gewißheit«, weil solches bei ihm nicht stehen kann, da »Gewißheit« ein neuzeitlicher Begriff ist, vorbereitet allerdings durch den hellenistischen und christlichen Gedanken der Heilsgewißheit.

§ 17. Der Satz vom Widerspruch als Satz vom Sein (*Aristoteles*)

a) Die Voraussetzungen des Satzes vom Widerspruch: Anwesen und Beständigkeit; die Hinsichten, die dem Rechnung tragen.

Der Widerspruch als Abfall in das Unwesen

Nietzsches Stellungnahme zum Satz vom Widerspruch hat gemäß dem durchgängigen Stil seiner Erörterungen über das Wesen des Denkens, der Vernunft und der Wahrheit folgende

Form: Wenn der Satz vom Widerspruch der oberste aller Grundsätze ist, dann und gerade dann muß gefragt werden, »was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt«. Diese Frage, die Nietzsche hier zu fragen fordert, ist längst – und zwar von Aristoteles – beantwortet, und dies so entschieden, daß das, wonach Nietzsche fragt, für Aristoteles den einzigen und wesentlichen Gehalt dieses Satzes ausmacht. Denn der Satz sagt nach Aristoteles Wesentliches über das Seiende als solches: daß jede Abwesenung der Anwesenung fremd bleibe, weil sie das Anwesen in sein Unwesen wegrißt und damit die Unbeständigkeit setzt und so das Wesen des Seins zerstört. Das Sein aber hat sein Wesen im Anwesen und in der Beständigkeit. Deshalb müssen auch die Hinsichten, nach denen ein Seiendes als Seiendes vorgestellt werden soll, diesem Anwesen und dieser Beständigkeit Rechnung tragen durch das ἄμα, das »zugleich«, und durch das κατὰ τὸ αὐτό, den »Hinblick auf das Selbe.«

Anwesend Beständiges wird als solches notwendig verfehlt, wenn sein Anwesen und seine Gegenwart durch den Hinblick auf einen anderen Zeitpunkt, wenn seine Beständigkeit durch den Hinblick auf ein Unbeständiges mißachtet werden. Geschieht dies, dann kommt es dazu, daß an einem Seienden dasselbe bejaht und verneint wird. Dergleichen *kann* der Mensch durchaus vollziehen; wer soll ihn hindern? Er kann sich selbst widersprechen. Hält sich aber der Mensch in einem Widerspruch, dann besteht freilich das Unmögliche nicht darin, daß ja und nein zusammengeworfen werden, sondern daß sich der Mensch aus dem Vorstellen des Seienden als solchen ausschließt und vergißt, *was* er in seinem Ja und Nein eigentlich fassen will. Durch widersprechende Behauptungen, die der Mensch ungehindert über dasselbe vorbringen kann, setzt er sich aus seinem Wesen in das Unwesen; er löst den Bezug zum Seienden als solchen.

Dieser Abfall in das Unwesen seiner selbst hat darin sein Unheimliches, daß er sich stets wie eine Harmlosigkeit annimmt, daß dabei die Geschäfte und das Vergnügen genauso

weitergehen wie zuvor, daß es überhaupt nicht so sehr ins Gewicht fällt, was und wie man denkt; bis eines Tages die Katastrophe da ist – an einem Tag, der vielleicht Jahrhunderte braucht, um aus der Nacht der zunehmenden Gedankenlosigkeit aufzugehen.

Weder moralische, noch kulturelle, noch politische Maßstäbe reichen in die Verantwortung hinab, in die das Denken seinem Wesen nach gestellt ist. Hier – in der Deutung des Satzes vom Widerspruch – streifen wir diesen Bezirk nur und versuchen ein Geringes, aber Unumgebares ins Wissen zu heben, nämlich folgendes: Mit dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs wird über das Seiende als solches etwas behauptet, und zwar nichts Geringeres als dies: *Das Wesen des Seienden besteht in dem ständigen Abwesen von Widerspruch.*

b) Nietzsches Verkennung des geschichtlichen Grundes.

Des Aristoteles Genügen bei οὐσία, ἐνέργεια und ἐντελέχεια

Nietzsche erkennt, daß der Satz vom Widerspruch ein Satz über das Sein des Seienden ist. Nietzsche erkennt aber nicht, daß diese Auffassung des Satzes vom Widerspruch gerade von dem Denker ausgesprochen wurde, der diesen Satz erstmals vollständig als Satz vom Sein setzte und begriff. Wäre Nietzsches Nichterkennen nur ein historisches Versehen, dann dürften wir es nicht weiter vermerken. Aber es bedeutet ein anderes: daß Nietzsche den geschichtlichen Grund seiner eigenen Auslegung des Seienden verkennt und die Reichweite seiner Stellungnahmen nicht ermißt und so seinen *eigenen Standort* nicht auszumachen vermag, so daß er auch die Gegnerschaft nicht treffen kann, die er treffen will und die für eine solche Absicht zuvor aus ihrer eigensten Stellung begriffen und angegriffen werden muß.

Denn Aristoteles dachte allerdings *griechisch*: Das Sein wurde unmittelbar in seinem Wesen als Anwesenheit gesichtet, und es in diesem seinem Wesen als οὐσία, ἐνέργεια und ἐντελέχεια einfach

zu ersehen und das Gesichtete zu sagen und sagend hinzustellen, war ihm genug. Dies genügte umso mehr, als die griechischen Denker wußten, daß das Sein – das Wesen des Seienden – sich niemals aus dem vorhandenen Seienden zusammenrechnen und abziehen lasse, daß es vielmehr als *ἰδέα* sich selbst von sich aus zeigen müsse und auch dann nur für ein entsprechendes Erblicken zugänglich sei.

Aristoteles hatte nicht nötig, erst noch nach den Voraussetzungen des Satzes vom Widerspruch zu fragen, weil er diesen Satz schon als die Vorausansetzung des Wesens des Seienden begriff, weil sich in *solchem* Setzen der Anfang des abendländischen Denkens vollendete.

Wir vermögen kaum zu sagen, was größer und wesentlicher ist an dieser denkerischen Haltung der Griechen im Denken des Seins: die Unmittelbarkeit und Reinheit des erstanfänglichen Ersehens der Wesensgestalten des Seienden oder die Unbedürftigkeit, der Wahrheit dieses Ersehens noch eigens nachzufragen, neuzeitlich gedacht: hinter ihre eigenen Setzungen noch *zurück*-zugehen. (Vermutlich ist beides gleich groß, gehört zusammen und macht das Unwiederholbare des griechischen Denkens aus.) Die griechischen Denker zeigen »nur« die ersten Schritte *voraus*, und seitdem ist kein Schritt über den Raum hinausgetan, den die Griechen erstmals erschritten. Zum Geheimnis des ersten Anfangs gehört es, so viel Helle um sich zu werfen, daß es einer nachhinkenden Aufklärung nicht bedarf. Damit sagen wir aber auch schon das andere: Wenn ein ursprünglicheres Erdenken des Seins aus einer wirklichen geschichtlichen Not des abendländischen Menschen notwendig werden sollte, dann kann dieses Denken nur in der Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang des abendländischen Denkens geschehen. Diese Auseinandersetzung glückt solange nicht, sie bleibt selbst in ihrem Wesen und ihrer Notwendigkeit solange verschlossen, als uns die Größe, will sagen die Einfachheit und Reinheit der entsprechenden Grundstimmung des Denkens und die Kraft des gemäßen Sagens verweigert sind.

c) Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Anfang des abendländischen Denkens: eine bloße Umkehrung

Weil Nietzsche dem Wesen des Griechentums näher gekommen ist als je ein metaphysischer Denker vor ihm und weil er zugleich und durchaus und in der härtesten Folgerichtigkeit *neuzeitlich* denkt, möchte es scheinen, daß sich in seinem Denken die Auseinandersetzung mit dem Anfang des abendländischen Denkens vollzieht. Aber als noch neuzeitliche ist sie gleichwohl nicht jene vorgenannte Auseinandersetzung; sie wird vielmehr unabweichlich zu einer bloßen Umkehrung des griechischen Denkens. Durch die Umkehrung verwickelt sich Nietzsche nur um so endgültiger in das Umgekehrte. Es kommt nicht zu einer Auseinandersetzung, zur Gründung einer Grundstellung, die aus der anfänglichen *heraustritt*, so zwar, daß sie diese nicht verwirft, sondern sie in ihrer Einzigkeit und Bündigkeit erst entstehen läßt, um *an ihr* zumal sich aufzurichten und sie stehen zu lassen. Umkehrung dagegen ist höchste Verstrickung, in der sich Anfang und Ende ihr Wesen verwirren.

Diese Zwischenbemerkung war nötig, damit wir Nietzsches Stellungnahme zu Aristoteles in der Frage der Auslegung des Satzes vom Widerspruch nicht zu leicht nehmen; damit wir uns bemühen, Nietzsches eigenen Schritt möglichst klar und eindeutig nachzuvollziehen. Denn dabei handelt es sich um die Entscheidung über den obersten Grundsatz der Metaphysik und, was dasselbe sagt, um das innerste Wesen des metaphysischen Denkens, des Denkens und Erkennens und der Wahrheit überhaupt.

Wiederholung

- 1) Nietzsches auffällig biologistische Deutung der Vernunft im Bereich des Satzes vom Widerspruch (WzM n. 515)
Das Logische als Praxis des Lebens: Bestandsicherung

Zuletzt galt es, den Übergang zu den beiden Schlußabschnitten von n. 515 zu finden. Der vorletzte Abschnitt spricht den biologischen Charakter der Vernunft, der Kategorien, in einer Weise und Sprache aus, die jeden Versuch, den Biologismus des Nietzscheschen Denkens gleichsam wegzudeuten, als vergeblich erscheinen lassen. Hätten wir einen solchen Versuch im Sinne, dann wäre es zum mindesten klüger, gerade dieses Stück n. 515 zu übergehen. Wenn wir es dennoch und vor allem in die Mitte rücken, dann sagt dies: wir weichen dem offenkundigen Biologismus Nietzsches nicht aus, weil es zu zeigen gilt, daß Nietzsche in ihm etwas anderes will. Ob dieser denkerische Wille ins Ziel kommt und warum er nicht ins Ziel kommen kann, ist die andere Frage; sie läßt sich jedoch nur fragen, wenn der Biologismus nicht einfach als erstes und letztes Wort Nietzsches übernommen und sein Denken damit in seinem Grundwillen verschüttet und der Geschichte, will sagen: der Gründung der Zukunft, vorenthalten wird.

Nietzsches biologistische Deutung des Wesens der Vernunft und der Wahrheit kommt dort auf die Spitze, wo er zugleich den Grund und das Grundgesetz alles metaphysischen Denkens über das Seiende als solches aufsucht: den *Satz vom Widerspruch*. Dieser Satz ist die Grundregel alles Denkens; als solche Regel gibt er im voraus jedem Vorstellen von Seiendem eine Anweisung, die keine Ausnahme duldet und daher den Charakter einer Notwendigkeit bei sich führt. Welcher Art ist diese Notwendigkeit der Grundregel der Vernunft? Welchen Charakter hat ihr unbedingtes Gesetz ihres eigenen Vollzugs? Die Art, wie Nietzsche den Satz vom Widerspruch erörtert, ist gleich wesentlich wie die Tatsache, daß das Stück n. 515 auf die Erörterung dieses Grundsatzes zusteuert.

Die Erkenntnis, und worin sie sich vollzieht: die Vernunft, die Erkenntnis, und was sie bewahrt: die Wahrheit, sollen als eine Gestalt des Willens zur Macht sichtbar werden, der Wille zur Macht aber als der Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Deshalb liegt alles an der zureichenden Erhellung des Wesens der Erkenntnis und des Denkens. Auf dem Weg dahin sind wir zuletzt auf den Satz vom Widerspruch gestoßen. Er gilt als die Grundregel alles Denkens. Die überlieferte Lehre vom Denken, die Logik, kennt ihn als Denkgesetz. Der Satz vom Widerspruch ist ein »logisches Axiom«. So faßt ihn auch Nietzsche. Doch wie sollen wir von da an das genannte Ziel kommen? Dieses Denkgesetz ist doch die leerste aller Regeln des Denkens, worin von jeglichem besonderen und bestimmten wirklichen Seienden abgesehen wird; eine Regel, die das ohnehin schon formal genommene Denken noch einmal auf die leerste Formel bringt. Der Beleg dafür ist doch die übliche Fassung des Satzes in eine mathematische Formel $A \neq \text{non } A$. An dieser Formel, dem leersten Grundgesetz des Denkens überhaupt, soll der Wille zur Macht, der Grundcharakter des Seienden im Ganzen, sichtbar werden? Allerdings.

Nietzsche faßt zwar den Satz vom Widerspruch als logisches Axiom, aber das Logische, λόγος-hafte, das Denken, ist Praxis des Lebens, Bestandsicherung, und das Axiom spricht die Grundform dieser Praxis aus. Nicht genug, Nietzsche fragt nach der Voraussetzung dieses logischen Axioms, bei dessen Kennzeichnung als des obersten er *Aristoteles* nennt. Das beweist allerdings nicht, daß Nietzsche die Aristotelische Aufstellung und Auslegung des Satzes vom Widerspruch begriffen hat; die Anführung des Aristoteles spricht eher dafür, daß Nietzsche ihn im Lichte der Überlieferung sieht, nämlich als den »Vater der Logik«.

2) Das $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ als Fragebezirk des Satzes vom Widerspruch bei Aristoteles.

Nietzsches Abstand und Nähe zum griechischen Gedanken

Nietzsche meint, Aristoteles habe den Widerspruchssatz als logisches Axiom aufgestellt, und Nietzsche meint, mit seiner Frage nach den *Voraussetzungen* dieses Satzes eine Gegenfrage an Aristoteles zu stellen. Allein, in Wahrheit hat Aristoteles mit der Aufstellung des Satzes vom Widerspruch gerade das und nur das ausdrücklich und erstmals gesetzt, was Nietzsche mit seiner Frage nach der Voraussetzung des Satzes vom Widerspruch ans Licht heben will.

Um das freilich zu sehen, müssen wir uns von der geläufigen Auffassung des Satzes vom Widerspruch als eines logischen Axioms freimachen. Hierfür ist nötig, *den* Fragezusammenhang zu begreifen, innerhalb dessen der Satz vom Widerspruch für Aristoteles eine Erörterung verlangt. Aufstellung und Erläuterung und kritische Begründung dieses obersten aller Grundsätze weist Aristoteles ausdrücklich jenem Fragen zu, das vom $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ wissen will – von der Seiendheit des Seienden. Darin liegt schon: Der Satz vom *Widerspruch* ist ein Satz über die Seiendheit des Seienden; und wenn er der *oberste* aller Grundsätze ist, muß er über das Sein des Seienden ein Oberstes, Höchstes und Erstes ausmachen. Und sofern dieser Satz etwas über das »Wider« und »Gegen«-hafte sagt, muß dieses Widerwendige das Sein selbst betreffen.

Der Satz spricht in seiner maßgebenden Fassung aus: das Sein weist als Anwesenung und Beständigkeit alle Abwesenung und jeden Unbestand von sich. Das will heißen: Abwesendes und Unbeständiges gehören in das Unwesen. Alles unmittelbare Erfassen des Seienden muß vor dem Unwesen den Blick abwenden. Der Hinblick auf das Seiende darf nicht wegsehen auf Abwesendes und Unbeständiges. Das Vernehmen von Seiendem als solchem kann daher nicht heraustreten aus der jeweiligen Gegenwart, dem Jetzt-Zumal, aus der es und in der es allein dem An-

wesenden in seiner Beständigkeit entgegenwartet. Das Seiende verschließt sich als ein solches in die Anwesenung und Beständigkeit, und gerade als so Verschlossenes, d. h. in die Grenze der beständigen Anwesenung Gefügtes, offenbart es sich als ein Seiendes.

Wohl ist es für uns schwer, dieser einfachen griechischen Erfahrung des Seienden nachzudenken und von dem eigentlichen Gehalt zu wissen, der in der Aristotelischen Fassung des Widerspruchsatzes gesagt wird; denn hier ist die Rede von einem *ἄδύνατον*, einem Nichtvermögen; genauer davon, daß das Seiende als solches etwas nicht zuläßt, etwas ausschließt. Dieses Ausschließen aber gründet darin, daß das Seiende sich verschließt in die Grenze der Anwesenung und der Beständigkeit, welche Grenze aber nicht Mangel ist, sondern der in die Anwesenung und den Bestand gefügte Überfluß.

Das *ἄδύνατον* weist auf eine zur Seiendheit des Seienden gehörige, sie mit ausmachende *δύναμις*, welche *δύναμις* einbehalten wird vom Grundwesen des Seins, wie es in der Vollendung des griechischen Anfangs von Aristoteles gedacht wird durch den »Begriff«, dem er den befremdlichen Namen *ἐντελέχεια* gegeben hat, was meint: die Gehaltenheit in der Vollendung, d. h. Begrenzung als Anwesenung und Beständigkeit. Was die spätere Metaphysik und Logik unter den Titeln *potentia* und *actus*, Möglichkeit und Wirklichkeit erörtert, und was in noch größerer Verdünnung die heutige Ontologiegelehrsamkeit aufwärmt, hat nur durch einen großen Absturz, von dem niemand mehr etwas ahnt, mit den griechischen Grundworten für das Sein etwas zu tun.

Wir sind durch die Vorherrschaft der Logik und zumal durch die neuzeitliche Wandlung der Logik so verdreht und an die Oberfläche und in das Unverbindliche des Denkens gesetzt, daß wir den Aristotelischen Satz und den Widerspruchsatz überhaupt für eine Selbstverständlichkeit halten und für eine Langweiligkeit dazu. Was verkündet alle Logik lauter als dieses, daß solche Grundregeln von selbst einleuchteten und unmittelbar

und unbedingt evident seien; eine Meinung, die zu den verderblichsten Unwahrheiten der Popularphilosophie gehört.

Nietzsche kommt nun *in gewisser Weise*, trotz seiner logischen Deutung des Widerspruchssatzes, wieder in die Nähe des anfänglichen griechischen Gedankens, sofern er nach den »Voraussetzungen« des neuzeitlich gefaßten Satzes fragt. Wir sagen aber mit Bedacht »in gewisser Weise«; denn immer noch bleibt eine wesentliche Mißdeutung des Aristotelischen Satzes bestehen. Man könnte nämlich formelhaft erklären: Nietzsche denkt den Gehalt des Satzes als ein subjektives Nichtandersdenkenkönnen des Verstandes, Aristoteles dagegen meint ein »objektives« Nichtandersseinkönnen des Seienden. Aber Aristoteles denkt nicht ein »Objektives« im Gegensatz zum »Subjektiven«, einzig schon deshalb nicht, weil diese Unterscheidung von »Subjekt« und »Objekt« ganz un-griechisch ist. Daher sehen wir den Abstand und die scheinbare Nähe der *letzten* metaphysischen Auslegung des Widerspruchssatzes zu der *ersten* metaphysischen Aufstellung nur, wenn wir immer wieder die Anstrengung versuchen, das griechische Denken des Seienden nachzudenken. Diesen geschichtlichen Abstand jedoch müssen wir gegenwärtig haben, nicht als historische Beziehung, sondern als Entscheidungsverhältnis, um Nietzsches Schrittrichtung bei der Auslegung des höchsten metaphysischen Satzes als eine solche zu verfolgen, die in eine äußerste Entscheidung zwingt.

Wenn der Satz vom Widerspruch eine Setzung über das Seiende als solches enthält, dann muß jede Auslegung dieses Satzes, und so auch diejenige Nietzsches, eine Entscheidung über das Seiende als solches enthalten. Und wenn im abendländischen Begriff des Seins, obzwar versteckt und abgewandelt, die Bestimmung der *δύναμις* eingeschlossen ist, dann muß diese in der Entscheidung über das Sein des Seienden zum Vorschein kommen – umso deutlicher, je endgültiger diese Entscheidung ausfallen muß. (*δύναμις* – Vermögen – Macht → Wille zur Macht)

§ 18. Der Satz vom Widerspruch als Befehl

a) Der Setzungscharakter des Satzes vom Widerspruch (WzM n. 516): ein Imperativ

Nietzsche erkennt, daß im Satz vom Widerspruch ein Satz über das Seiende als solches vorausgesetzt ist, aber er verkennt, daß *diese* Voraussetzung die eigentliche und einzige von Aristoteles vollzogene Setzung dieses Satzes ist. Doch lassen wir jetzt diese Verkennung auf sich beruhen und fragen wir statt dessen das Andere. Wenn Nietzsche so entschieden darauf drängt, *dem* nachzugehen, was in dem Satz vom Widerspruch *vorausgesetzt* sei, dann muß er selbst in dieser Richtung fragen; er muß ins klare bringen, *was* über das Seiende gesagt wird, wenn anders die Voraussetzung des Satzes vom Widerspruch in einem Entscheid über das Seiende besteht. Allein, Nietzsche fragt nicht, was in dieser Voraussetzung über das Seiende ausgemacht wird, denn das Wahre des Satzes kann für ihn nicht in dem liegen, was der Satz enthält; das Wahre des Satzes besteht in der Art, wie dieser Satz ein Für-wahr-halten ist, in der Weise, *wie* er sein Gesetztes setzt. Daher stellt Nietzsche die Frage, ob überhaupt eine solche Setzung, die ausmacht, was das Seiende im Wesen ist, möglich sei, und wenn ja, welchen Charakter diese Setzung allein haben könne. Erst mit der Kennzeichnung des Setzungscharakters *der* Setzung, die die Voraussetzung des Satzes vom Widerspruch ausmacht, wird in Nietzsches Sinne das im Satz vom Widerspruch sich aussprechende Für-wahr-halten in seinem Wesen begriffen.

Der entscheidende Abschnitt von n. 516 lautet daher: »Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches, den Begriff ›Wirklichkeit‹, für uns erst zu *schaffen*? . . . Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein *Kriterium der Wahrheit*, sondern einen *Imperativ* über Das, was als wahr gelten *soll*.«

Damit bejaht Nietzsche zwar die Möglichkeit einer Setzung, die ausmacht, als was das Seiende im Wesen zu fassen sei. Aber diese Setzung beruht nicht darauf, daß sich das Vorstellen und Denken an das Seiende anmißt, um an ihm abzunehmen, welchen Wesens das Seiende sei; denn dafür müßten wir schon wissen, worin das Wesen des Seienden bestehe, und jene nachträgliche Anmessung und Feststellung würde überflüssig. Der Satz vom Widerspruch ist keine Anmessung an das irgendwie aufgreifbare Wirkliche, sondern selbst Maßsetzung. Er sagt vor, was Seiendes sei und was allein für seiend gelten könne, nämlich das *Sich-nicht-Widersprechende*. Der Satz gibt überhaupt erst die Anweisung dafür, was für seiend gelten soll. Er spricht ein Sollen aus, ist ein Imperativ.

b) Der Befehl, das Leitmaß des Für-wahr-haltens

Die Auslegung des Satzes vom Widerspruch als *Imperativ*, der sagt, was als seiend gelten soll, steht im Einklang mit Nietzsches Auffassung der Wahrheit als eines Für-wahr-haltens. Nicht nur das: diese Auslegung des Satzes vom Widerspruch und seine Erörterung führt uns erst in das innerste Wesen des Für-wahr-haltens. Denn wenn die Wahrheit keine abbildende Anmessung sein kann und ein *Dafürhalten* sein soll, woran muß diese sich halten? Setzt es sich, jedes Maßes und jedes Haltes beraubt, nicht selbst dem Grundlosen der eigenen Willkür aus?

Das Für-wahr-halten bedarf somit in sich und für sich eines Leitmaßes, das angibt, was für seiend, d. h. für wahr gelten soll. Sofern aber das Für-wahr-halten auf sich gestellt bleibt – ein solches des Subjektums ist –, kann dieses Leitmaß nur einem ursprünglicheren Dafürhalten entstammen, das von sich aus vorsetzt, was als seiend und wahr gelten soll.

Woher aber nimmt diese ursprüngliche Maßstabsetzung ihr Gesetz? Ist sie ein blinder Zufall, irgendwann von irgendwem vollzogen und seitdem auf Grund dieser Tatsächlichkeit bindend? Nein – denn in diesem Fall wäre wiederum, nur in abge-

wandelte Form, die Wesensbestimmung des Seins durch die verfängliche Berufung auf ein bereits vorhandenes und als vorhanden gesichertes Seiendes erschlichen. Das Seiende wäre in diesem Fall der tatsächlich vorhandene und »allgemein« anerkannte »Satz«. Doch das Wesen dieses Satzes bestimmt sich aus der Art der in ihm waltenden Setzung. Die im Satz vom Widerspruch liegende Maßstabsetzung für das, was als seiend soll gelten können, ist ein »Imperativ« – also ein *Befehl*. Damit sind wir in einen ganz anderen Bezirk verwiesen.

c) Der Befehl, das Wesen der Erkenntnis

Indes werden wir nun erst recht an Nietzsche die Frage richten müssen: Wer befiehlt hier und wem? Woher und wie kommt es im Bereich des Denkens und Erkennens und der Wahrheit überhaupt zu Befehlen – zu solchem, was Befehlscharakter hat?

Wir sehen jetzt nur soviel: Wenn der Satz vom Widerspruch der oberste Grundsatz des Für-wahr-haltens ist, wenn er als solcher das Wesen des Für-wahr-haltens trägt und ermöglicht, und wenn der Setzungscharakter dieses Satzes ein Befehl ist, dann hat das Wesen der Erkenntnis zuinnerst die Wesensart des Befehlhaften. Erkennen ist jedoch als Vorstellen von Seiendem, Beständigem, ist als Bestandsicherung eine notwendige Wesensverfassung des Lebens selbst. Also hat das Leben in sich – in seiner Lebendigkeit – den Wesenszug des Befehlens. Die Bestandsicherung des menschlichen Lebens vollzieht sich demnach in einer Entscheidung darüber, was überhaupt als seiend gelten solle, was Sein heiße.

Wie geschieht diese Entscheidung? Vollzieht sie sich in der Form der Aufstellung einer Definition des »Seins« oder in der Klärung der Bedeutung des Wortes »Sein«? Weit entfernt! Jener Grundakt und somit das Wesentliche der Bestandsicherung besteht darin, daß er das Lebewesen »Mensch« in die Durchblicksbahn einer Perspektive auf dergleichen wie Seiendes versetzt und auf ihr im Gang hält. Der Grundakt der Perspektiven-

gründung vollzieht sich im Vorstellen dessen, was der Satz vom Widerspruch bereits in nachtragender Form – satzmäßig – ausspricht. Jetzt dürfen wir den Satz nicht mehr als ein einleuchtendes, an sich gültiges Axiom nehmen; wir müssen mit seinem Setzungscharakter ernst machen: der Satz ist ein *Befehl*. Auch wenn wir noch nicht wissen, wie wir diesen Befehlscharakter in seiner Wesensherkunft begreifen sollen, so läßt sich aus dem Bisherigen doch schon ein Vierfaches herausheben und gleichsam zu einer Stufe bilden, auf der wir einen Schritt höhersteigen, um die innere Aussicht auf das volle Wesen der Wahrheit in Besitz zu nehmen.

α) Die »Nützlichkeit« der Erkenntnis für das Leben:
ihre Notwendigkeit, ihr Befehlscharakter

Deutlicher zeichnet sich jetzt ab, in welchem Sinne die Erkenntnis für das Leben notwendig ist. Zunächst sah es nach dem geradehin vernehmlichen Wortlaut der Nietzscheschen Sätze so aus, als sei die Erkenntnis als Bestandsicherung dem Lebewesen Mensch von »außen« her aufgezwungen, weil sie ihm im »Kampf ums Dasein« einen Nutzen und Erfolg bringt. Aber niemals kann ein Nutzen und eine Nützlichkeit der Grund für das Wesen eines Verhaltens sein, weil jeder Nutzen und jede Ansetzung eines Nutzzweckes bereits aus der Perspektive dieses Verhaltens gesetzt und demnach immer nur Folge einer Wesensverfassung ist.

Zwar streift Nietzsche häufig genug im Wortlaut seiner oft, und oft notwendig übertreibenden Sätze die gewöhnlichste aller Meinungen, etwas sei wahr, weil und sofern es dem vielberufenen »Leben« nütze. Aber Nietzsches Wortlaut meint durchaus etwas Anderes. Die Bestandsicherung ist nicht notwendig, weil sie einen Nutzen abwirft, sondern die Erkenntnis ist für das Leben notwendig, weil das Erkennen in sich selbst und aus sich selbst eine Notwendigkeit entspringen läßt und zum Austrag bringt – weil Erkennen in sich *Befehlen* ist. Und es ist Befehlen, weil es einem Befehl entstammt.

β) Befehlen ist Dichten. Die Freiheit als Ursprung beider
Wie sollen wir aus dem bisher Dargelegten den Befehlscharakter des Erkennens begrifflich machen? Die Auslegung des Satzes vom Widerspruch ergab: Die maßgebende Horizontziehung, die Eingrenzung dessen, was Seiendes heißt und was so gleichsam den Umkreis alles einzelnen Seienden umstellt, diese Horizontziehung ist ein *Imperativ*. Wie reimt sich das zusammen mit dem, was zuvor in n. 515 als das Wesen der Vernunft sich herausstellte – mit dem dichtenden Charakter des Erkennens? Befehlen und Dichten, Kommando und frei spielendes Bilden – schließen sie sich nicht aus wie Wasser und Feuer? Vielleicht, ja gewiß, solange unsere Begriffe von Befehlen und Dichten nur bis an das Nächstbekannte und Geläufige reichen. Dann nämlich reden wir schon dort von Befehlen, wo ein sogenannter Befehl nur weitergegeben wird, ein »Befehl«, der vielleicht selbst auch nur so heißt und keiner ist; gesetzt nämlich, daß wir das Befehlen in seinem Wesen fassen und dieses nur dort finden, wo eine Möglichkeit des Verhaltens und der Haltung allererst zum Gesetz erhoben, als Gesetz geschaffen wird. Dann besagt das Wort »Befehl« nicht erst die *Kundgabe* einer Forderung und das Verlangen ihrer Erfüllung; Befehlen ist vielmehr zuvor die Errichtung und das Wagnis dieser Forderung, die sie erst schaffende Entdeckung ihres Wesens und Setzung ihres Rechtes (vgl. unten über »Gerechtigkeit«.)

Dieses wesentlich gemeinte Befehlen ist immer schwerer als das Gehorchen im Sinne der Befolgung des schon *gegebenen* Befehls. Das eigentliche Befehlen ist ein Gehorchen gegenüber Jenem, was in freier Verantwortung übernommen, wenn nicht gar erst geschaffen sein will. Das wesentliche Befehlen setzt allererst das Wohin und Wozu. *Befehlen* als Kundgabe einer schon angewiesenen Forderung und *Befehlen* als Stiftung dieser Forderung und Übernahme der in ihr liegenden Entscheidung sind grundverschieden. Das ursprüngliche Befehlen und Befehlen können entspringt immer nur einer *Freiheit*, ist selbst eine Grundform des eigentlichen Freiseins. Die Freiheit ist – in dem

einfachen und tiefen Sinne, in dem Kant ihr Wesen begriff – in sich *Dichten*: das grundlose Gründen eines Grundes in der Weise, daß sie sich selbst das Gesetz ihres Wesens gibt. Nichts anderes jedoch meint das Befehlen.

Der gedoppelte Hinweis auf den Befehls- und Dichtungscharakter der Erkenntnis weist daher in einen einheitlichen, einfachen, verborgenen Wesensgrund des Für-wahr-haltens und der Wahrheit.

γ) Das »Unvermögen« (WzM n. 515, Schlußabschnitt)
entspringt einem notwendigen Befehlsvermögen

Durch die Kennzeichnung des Satzungscharakters des Satzes vom Widerspruch als »Imperativ«, durch den Hinweis auf den Wesenseinklang von Befehlen und Dichten erfährt nun auch der Schlußabschnitt der Aufzeichnung n. 515, den wir bisher übergingen, seine Aufhellung: »Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nötigung: der Instinkt der Nützlichkeit, so zu schließen wie wir schließen, steckt uns im Leibe, wir *sind* beinahe dieser Instinkt . . . Welche Naivität aber, daraus einen Beweis zu ziehen, daß wir damit eine ›Wahrheit an sich‹ besäßen! . . . Das Nicht-widersprechen-können beweist ein Unvermögen, nicht eine ›Wahrheit.«

Nietzsche spricht hier von einem »Nicht-widersprechen-können«. Das will heißen: im Widerspruch nicht verharren können, also den Widerspruch vermeiden müssen – »hier«, nämlich in dem Falle, daß Seiendes gedacht und vorgestellt werden soll. Dieser Fall ist kein beliebiger und einzelner, sondern ein wesentlicher und ständiger, *der* Fall, in dem das Lebendige von der Art des Menschen als solches lebt. Was bedeutet nun dieses Nichtanderskönnen – nämlich nicht anders als *widerspruchslos* denken? Nietzsche antwortet mit dem Schlußsatz: »Das Nicht-widersprechen-können beweist ein Unvermögen, nicht eine ›Wahrheit.«

Hier werden »Unvermögen« und »Wahrheit« einander entgegengestellt. Das Wort »Unvermögen« ist allerdings ein sehr mißverständlicher Ausdruck, sofern er die Vorstellung eines

bloßen Nichtkönnens nahelegt im Sinne des Aussetzens des Verhaltens, während doch gerade ein Müssen, ein notwendiges Sich-so-und-so-Verhalten gemeint ist. Warum Nietzsche dennoch von einem Unvermögen spricht, das erklärt sich aus der Absicht, dem überlieferten Begriff der Wahrheit den schärfsten Gegensatz zu verschaffen, um dadurch die Abhebung seiner Deutung des Erkennens und Fürwahrhaltens so einprägsam zu machen, daß sie fast zum Anstoß wird.

Was Nietzsche unter den Titeln »Unvermögen« und »Wahrheit« einander entgegenstellt, ist dasselbe, was er in n. 516 meint. Dort sagt er: Der Satz vom Widerspruch ist kein Axiom, das auf Grund einer Anmessung an das Wirkliche gilt; das Axiom ist keine *adaequatio intellectus et rei*, keine Wahrheit im überlieferten Sinne – es ist Maßstabsetzung. Das Gewicht des Gegensatzes liegt im Herausheben des Setzungs-, Dichtungs- und Befehlscharakters im Unterschied zum bloß abschreibenden Nachbilden eines Vorhandenen. Die überspitzte Rede vom »Unvermögen« will gerade sagen: Die Widerspruchslosigkeit und ihre Befolgung entspringt nicht der Vorstellung der Abwesenheit von sich widersprechenden Dingen, sondern einem notwendigen Befehlsvermögen und dem in ihm gesetzten Müssen.

Man könnte hier und an vielen anderen gleichartigen Stellen die beinahe verärgerte Frage äußern: Warum setzt Nietzsche die Worte so unverständlich? Die Antwort ist klar: weil er hier kein Lehr- und Schulbuch zur »Propädeutik« einer schon fertigen »Philosophie« schreibt, sondern unmittelbar aus dem eigentlich zu Wissenden spricht. Im Gesichtsfeld seines Gedankenganges ist der besprochene Satz so eindeutig und knapp wie möglich. Freilich steht hier noch eine Entscheidung offen: ob ein Denker so sprechen soll, daß ihn ein beliebiger Jedermann ohne weiteres Zutun versteht, oder ob das denkerisch Gedachte so gesagt sein will, daß die Nachdenkenden erst sich auf einen langen Weg machen müssen, auf dem jeder Jedermann notwendig zurückbleibt und nur Einzelne vielleicht in die Nähe des Ziels gelangen.

Darin liegt noch die andere Frage, was wesentlicher und geschichtlich entscheidender sei: daß möglichst Viele und Alle in der größtmöglichen Oberflächlichkeit des Denkens hin- und herplätschern, oder daß Einzelne auf den Weg finden. Unter der Entscheidung dieser Fragen steht jede Stellungnahme zu der vielleicht anstößigen Unklarheit, die der Schlußsatz von n. 515, ja sogar die ganze Aufzeichnung enthält, insofern sie die handgreiflichsten Belege für Nietzsches »Biologismus« bietet, der zwar nicht Nietzsches Grundstellung ausmacht, indes zu ihr als notwendige Zweideutigkeit gehört.

δ) Die Notwendigkeit entspringt der Freiheit

(Nietzsches »subjektive Nötigung«)

Die Hinleitung auf den befehlenden und dichtenden Charakter des Erkennens verschaffte uns den Ausblick auf eine eigene, im Wesen der Erkenntnis waltende Notwendigkeit, die allein begründet, weshalb und in welcher Weise die Wahrheit als Für-wahr-halten ein notwendiger *Wert* ist. Die Notwendigkeit – das Müssen des Befehlens und Dichtens – entspringt der Freiheit (vgl. unten: Freiheit und Gerechtigkeit). Zum Wesen der Freiheit gehört das Bei-sich-selbst-sein, dieses, daß ein Seiendes *freier* Art sich selbst einfallen, daß es sich selbst in seinen Möglichkeiten zugeben kann. Dergleichen Seiendes steht außerhalb des Bezirkes, den wir gewöhnlich den »biologischen« nennen – den pflanzlich-tierischen. Zur Freiheit gehört Jenes, was nach einer bestimmten Auslegungsrichtung neuzeitlichen Denkens als »Subjekt« sichtbar wird. Nietzsche spricht auch (n. 515, Schlußabschnitt) von der »subjektiven Nötigung« zur Vermeidung des Widerspruches; nämlich in dem ständigen Wesensfalle des Subjekts Mensch, in welchem Falle das Subjekt Objekte vorstellt, d. h. Seiendes denkt.

d) Das »Biologische« als das Befehls- und Dichtungshafte, als das Perspektivische und Horizonthafte: als Freiheit

»Subjektive Nötigung« heißt die dem Wesen der Subjektivität, d. h. der Freiheit gemäße Nötigung. Aber Nietzsche sagt doch: »Die subjektive Nötigung . . . ist eine biologische Nötigung«; er nennt das Schließen nach der Regel des Satzes vom Widerspruch einen »Instinkt«; und er sagt im voraufgehenden Abschnitt, die Vernunft, das Vermögen zu denken, sei »eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten«. Indes sagt Nietzsche auch eindeutig: dieser Satz vom Widerspruch, dessen Notwendigkeit und Gültigkeit hinsichtlich ihres Wesens in Frage steht, ist ein »Imperativ«, d. h. er gehört in den Bereich der Freiheit, welcher Bereich für die Freiheit nicht irgendwo bereit liegt, sondern durch sie selbst gegründet wird. Das Wesen der im Satz vom Widerspruch genannten Nötigung bestimmt sich niemals aus dem biologischen Bezirk.

Sagt nun Nietzsche gleichwohl: Diese Nötigung ist eine »biologische«, dann ist es vielleicht doch nicht gewaltsam und nicht verzerrt, wenn wir die Frage stellen, ob denn der Titel »biologisch« nicht etwas anderes meine als das pflanzlich und tierisch vorgestellte Lebendige. Wenn wir immer wieder darauf stoßen, daß Nietzsche in der Absetzung gegen den überlieferten Wahrheitsbegriff das Für-wahr-halten, den Vollzugscharakter des Lebens als eines dichtend-befehlenden heraushebt, liegt es dann nicht nahe, aus dem Wort »biologisch« etwas anderes herauszuhören – Jenes nämlich, was die Wesenszüge des Dichtens und Befehlens zeigt? Liegt es nicht nahe, das Wesen des so und oft genannten Lebens erst einmal aus diesen Wesenszügen zu bestimmen, statt einen unbestimmten und wirren Begriff von »Leben« bereitzuhalten, um damit alles und somit nichts zu erklären?

Nietzsche bezieht gewiß alles auf das »Leben« – das »Biologische«; aber denkt er das Leben selbst, das Biologische, noch »biologisch«, mithin so, daß er das Wesen des Lebens aus pflanz-

lich-tierischen Erscheinungen erklärt? *Nietzsche denkt das »Biologische«, das Wesen des Lebendigen, in der Richtung des Befehls- und Dichtungshaften, des Perspektivischen und Horizonthaften: der Freiheit.* Er denkt das Biologische, will heißen das Wesen des Lebendigen, durchaus *nicht* biologisch. Nietzsches Denken steht so wenig in der Gefahr des Biologismus, daß er eher umgekehrt dazu neigt, auch das im eigentlichen und strengen Sinne Biologische – das Pflanzliche und Tierische – *nicht biologisch*, d. h. zunächst *menschlich* zu deuten, von den Bestimmungen der Perspektive, des Horizontes, des Befehlens und Dichtens, überhaupt des Vorstellens von Seiendem her. Doch dieser Entscheid über Nietzsches Biologismus bedürfte einer weitergreifenden Verdeutlichung und Begründung.

Wir wollen die Frage, ob Biologismus oder nicht, an dem bestimmten Leitfaden der einen Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit als einer Gestalt des Willens zur Macht sich selbst beantworten lassen.

Wiederholung

- 1) Die Erkenntnis als Befehl, d. h. als Wille zur Macht: der Angelpunkt der ganzen Betrachtung.
Rückblick auf die bisherigen Denkschritte

Die Erkenntnis soll als eine Gestalt des Willens zur Macht sichtbar werden und umgekehrt: der Wille zur Macht soll dadurch sein Wesen in einer konkreten Gestalt zeigen. Der Gedankengang, der diese Aufgabe zu erfüllen trachtet, hat jetzt vor eine wesentliche Bestimmung geführt; sie lautet: die Erkenntnis ist in ihrem Grundakt, und d. h. zugleich in ihrem Wesen, ein *Befehl*. Sollte mit diesem Befehlscharakter der Erkenntnis für uns schon der Wille zur Macht ins Gesichtsfeld des nachdenkenden »Sehens« gerückt sein? In der Tat – so steht es. Dann halten wir aber mit der Kennzeichnung des Befehlscharakters der Erkennt-

nis im Angelpunkt der ganzen Betrachtung. Deshalb ist es gleich wichtig, zum einen die bisherigen Schritte des Nachdenkens in ihrer Vollzugsfolge zu beherrschen und zum anderen, in das Unausweichliche der nächsten und letzten Schritte vor auszusehen.

Die bisherigen Schritte folgten sich also: Erkenntnis ist Erfassen und Bewahren des Wahren. Wahrheit besagt für Nietzsche Für-wahr-halten. Dieses meint: etwas für so und so seiend nehmen. Darin liegt ein Festmachen des andrängenden Chaos. Die vorgreifende Beständigkeit des Chaos, die Schematisierung, ist notwendig als Bestandsicherung des Lebendigen. Die Schematisierung erweist sich als ein horizontbildendes Dichten der Kategorien innerhalb einer Perspektive auf das Ganze als das Chaos. Sofern die Kategorien die Gestalten des Seienden als solchen feststellen, muß dieses Festmachen schon geleitet sein von einem Ausblick auf das, was überhaupt Seiendes in einem bestimmten Sinn als Seiendes kennzeichnet. Alles Für-wahr-halten – Für-seiend-nehmen – hält sich schon voraus und hat vorausgenommen, was überhaupt »seiend« heißt. Welcher Art ist diese Vorausnahme? Nietzsche sagt: sie hat den Charakter eines Befehls. Die Formel für diesen Imperativ kennt die Metaphysik – das Denken über das Seiende als Seiendes – unter dem Namen des Satzes vom Widerspruch. In welche Schrittfolge weist dies voraus?

2) Vorblick auf die nächsten Denkschritte: Befehlen und Dichten als Gründen

Das Erkennen ist in seinem Wesensgrund ein Befehlen. Befehl meint jedoch im Umkreis dieser Besinnung nicht die Kundgabe und Weitergabe einer Forderung des Vollzugs einer Handlung. Befehlen bedeutet: die Eröffnung und Gründung des Geforderten als eines Notwendigen bei gleichzeitiger Übernahme der in einer solchen Gründung liegenden Entscheidung. Befehl wird hier metaphysisch gedacht.

Dieses wesentlich gemeinte Befehlen stellt sich selbst erst ins Freie, schafft einen Bereich von Freiheit. Das Wort bedeutet hier: das Stehen in dem selbstgegründeten Grunde für jegliches Verhalten zum Seienden. Das Befehlen als solches Gründen solchen Grundes liest nicht eine Regel aus einer vorliegenden Gesetzestafel ab, sondern *bildet* erst das Gesetz und mit ihm den Bezirk einer bindenden Gesetzlichkeit. Solches Befehlen ist ein Dichten. Der dichtende Charakter der Vernunft und der Befehlscharakter des Grundaktes des vernünftigen Denkens meinen dasselbe, will sagen: ein Zusammengehöriges; dabei meint das Dichten mehr das Gründen aus dem Grundlosen und das Befehlen das Gründen einer bindenden Möglichkeit. Aber das Dichten dichtet ein Bindendes und das Befehlen befiehlt grundlos und gleichwohl nicht willkürlich, weil das Sichunterstellen unter das zu bildende Gesetz sein Einziges bleibt, welches Unterstellen keine Unterwerfung unter Gegebenes bedeutet, sondern Erhöhung in das überwindend Mögliche.

3) Die Notwendigkeit der Wahrheit (Erkenntnis): Leben schließt als Befehlen die Bestandsicherung in sich

Mit diesem Hinweis auf den Befehlscharakter des Fürwahrhaltens ist nun aber nicht irgend eine Eigenschaft der Erkenntnis verdeutlicht, sondern die Wesensart des Erkennens überhaupt erst umrissen. Alle Aussagen über die Erkenntnis und die Wahrheit müssen sich im Hinblick auf das befehlshafte Wesen der Erkenntnis halten. Das gilt zunächst und vor allem für die Bestimmung der Art von *Notwendigkeit*, unter der das Erkennen steht. Sie ist eine Notwendigkeit aus Freiheit. Das Nichtandersdenkenkönnen steht außerhalb von jedem blinden Gestößen und Gedrängtsein; das Nichtanderskönnen ist ein Müssen im Sinne der sich frei stellenden Übernahme eines Befehls.

Nennt nun aber Nietzsche dieses »imperativische« Nichtanderskönnen ein »biologisches«, dann dürfen wir nicht unversehens und nur auf Grund des Wortanklängs in eine Denkweise

ableiten, die vorhandene Erscheinungen des Pflanzlich-Tierischen aus angenommenen Anlagen erklärt. Wir müssen vielmehr das sogenannte »Biologische« vom Befehls- und Dichtungscharakter her zu verstehen suchen. Der Satz, die Notwendigkeit des obersten Grundsatzes der Vernunft sei biologisch, besagt dann nichts anderes als: das Biologische, das Wesen des Lebens, hat selbst den Grundcharakter des horizontthaft-perspektivischen, dichtenden Befehlens; denn nur wenn es so steht, kann die Erkenntnis als eine der Bedingungen des Lebens – dessen Wesen zufolge – selbst den genannten Befehlscharakter haben.

Die Erkenntnis als Für-wahr-halten – kurz die Wahrheit – ist notwendig, nicht weil sie zu einem Nutzen des Lebens gebraucht wird, sondern weil das Leben als Befehlen das Lebendige in eine Bündigkeit versetzt, deren Verbindliches nur anspricht auf solches, was sich befehlen kann. Die Erkenntnis ist notwendig »für« das Leben, weil dieses aus sich als Befehlen die Bestandsicherung in sich schließt, auf Grund deren das menschliche Leben Seiendem gegenübersteht und überall hin und stets zum Seienden sich verhält. Die Bestandsicherung ist nicht eine von den Umständen erzwungene Maßnahme, die das Leben hinterher trifft; sie ist die Wesensfolge des Befehlscharakters des Lebendigen, und erst auf dem Grunde dieser Folge kann es überhaupt *für* das Lebendige dergleichen wie Umstände geben – solches, was es gegenständlich umsteht.

Die Wahrheit ist eine *aus* dem Wesen des Lebens und für dieses notwendige Bedingung; die Wahrheit ist ein »notwendiger Wert«, aber sie ist gleichwohl nicht der höchste Wert.

VIERTES KAPITEL

Nietzsche auf seinem Gang ins Äußerste.
Gerechtigkeit als maß-gebender Grund der menschlichen
Vernunft und als Funktion des Willens zur Macht

§ 19. *Die Wahrheit und der Unterschied von »wahrer« und »scheinbarer« Welt*

a) Wahrheit und Kunst in ihrem Wert für das Leben.
Der umgekehrte Platonismus

Bis jetzt wurde deutlich: Wahrheit ist Für-wahr-halten; dieses aber ist im Wesen das perspektivisch-horizonthafte Ab- und Voraussehen auf Gleichheit und Selbigkeit als den Grund von Beständigkeit. Als horizonthafte Beständigkeit innerhalb der Perspektive auf Beständigkeit macht die Erkenntnis das Wesen des menschlichen Lebens mit aus, sofern dieses zu Seiendem sich verhält. Weil den Wesensbestand des menschlichen Lebens mitausmachend ist die Erkenntnis eine innere Bedingung dieses Lebens. Die Wahrheit als Für-wahr-halten, d. h. Für-seiend-nehmen, begreift Nietzsche als einen *notwendigen Wert, wenn-gleich nicht als den höchsten.*

So ergibt sich aus Nietzsches Auslegung des Wesens der Wahrheit zwar eine Herabsetzung ihres Ranges, und diese Herabsetzung mag im Blick auf die bisherige metaphysische Vorherrschaft des Wahren als des an sich und ewig Seienden und Gültigen durchaus befremden. Gleichwohl liegt Nietzsches metaphysischer Entwurf klar und unverzungen vor uns: Die Wahrheit gehört als Beständigkeit zum Leben. Das menschliche Leben selbst, eingehörig in das Chaos, gehört diesem als dem überdrängenden Werden eigentlich zu in der Weise der Kunst. Was die Wahrheit nicht vermag, leistet die *Kunst*: die Verklä-

rung des Lebendigen in höhere Möglichkeiten und dadurch die Verwirklichung und den Vollzug des Lebens inmitten des eigentlich Wirklichen – des Chaos.

Wenn Nietzsche *hier*, d. h. im Umkreis des metaphysischen Denkens des Seienden im Ganzen, von der *Kunst* spricht, meint er *nicht nur* die Kunst im engeren Sinne der bekannten Kunstgattungen. Kunst gilt als Name für jede Form der verklärenden, bündigen Versetzung des Lebens in höhere Möglichkeiten; auch die Philosophie ist, wie bereits erwähnt, in diesem Sinne »Kunst«. Will man sagen, für Nietzsche sei also der höchste Wert die Kunst, dann hat diese Aussage nur Sinn und Recht, wenn »Kunst« metaphysisch begriffen wird und wenn dabei zugleich offen bleibt, welche Wege der Verklärung jeweils den Vorrang erhalten.

Eine Zeitlang neigte Nietzsche dahin, seine metaphysische Grundhaltung durch eine rangmäßige Gegeneinandersetzung von Wahrheit und Kunst für entschieden und gesichert zu halten. Die Wahrheit macht das Chaos fest und hält sich kraft dieser Verfestigung des Werdenden in der scheinbaren Welt; die Kunst als Verklärung eröffnet Möglichkeiten, gibt das Werdende in sein Werden frei und bewegt sich so in der wahren Welt. Damit ist die Umkehrung des Platonismus vollzogen. Unter der Voraussetzung von Nietzsches Auslegung des Platonismus im Sinne der Unterscheidung der »wahren« und der »scheinbaren Welt« läßt sich sagen: Die wahre Welt ist das Werdende, was Platonisch gedacht die scheinbare Welt war; die scheinbare Welt ist das Feste und Beständige, was Platonisch gedacht die wahre Welt war. Die wahre und die scheinbare Welt haben ihre Plätze und Ränge und ihre Art vertauscht; aber in dieser Vertauschung und Umkehrung bleibt gerade die *Unterscheidung* einer wahren und scheinbaren Welt erhalten. Die Umkehrung ist nur unter Zugrundelegung dieser Unterscheidung vollziehbar.

b) Nietzsches letzte »Entwicklung«.

Die Stetigkeit des denkerischen Denkens als Folge von
immer anfänglicheren Anfängen

Wäre Nietzsche kein Denker gewesen, wäre er nicht in der verborgenen Mitte des Seienden offen fragenden Blickes als einsamer Wächter fest gestanden, hätte er sich nur als »ewiger Kurgast« ein Weltbild und Weltgebäude für gebildete und ungebildete Zeitgenossen aus hundert Büchern zusammen- und zurechtgerechnet, um sich selbst noch davor oder darin zur Ruhe zu setzen und »Widersprüche« zum Ausgleich zu bringen, dann freilich hätte er die Augen schließen müssen vor den Abgründen, an deren Ränder ihn der dargestellte Weltentwurf brachte. Aber Nietzsche schloß die Augen nicht; er ging auf das zu, was er sehen mußte, und er ging in den beiden letzten Jahren seines Denkens diesen selbst gebahnten und nun unausweichlichen Gang bis ins Äußerste.

Die letzten Schritte seines Denkens kennen wir kaum und ahnen noch weniger ihre Tragweite, mißleitet vor allem durch die schon zum Dogma gewordene Ansicht, Nietzsche habe sich seit dem »Zarathustra« nicht mehr »entwickelt« sondern »nur« Erreichtes auszubauen versucht. Nun ist die Rede und Vorstellung von »Entwicklung« hier überhaupt ungemäß; wenn man aber schon in diesem Sinne denkt, dann muß gesagt werden, daß Nietzsches uns noch unbekanntes *letzte* »Entwicklung« alles hinter sich läßt, was er auf dem Weg seines Denkens an Umkipungen überstanden hat.

Mit dem Gesagten deutet sich an, daß unsere bisherige Darstellung von Nietzsches Auffassung der Wahrheit noch nicht das Endgültige geben konnte; daß wir den entscheidenden Schritt auf seinem Gedankengang erst vollziehen müssen, freilich auch nur vollziehen können, wenn wir das Bisherige wissen; denn Nietzsches äußerster Schritt in der Wesensbestimmung der Wahrheit kommt nicht unvermittelt. Er ergibt sich allerdings auch nicht, wie man hinterher feststellen könnte, »von selbst«;

er entspringt aus der je wieder anfangenden Rücksichtslosigkeit des Denkens. Denn das denkerische Denken hat seine *eigene* Stetigkeit. Sie besteht in der Folge von immer anfänglicheren Anfängen, eine Denkungsart, die dem wissenschaftlichen Denken so fern ist, daß man nicht einmal sagen kann, sie sei ihm nur entgegengesetzt. Wenn nun der Gedankengang zum Willen zur Macht Nietzsches einzigen Gedanken entfaltet, dann müssen die Erkenntnis und die Wahrheit erst dort sich ganz unverhüllt als eine Gestalt des Willens zur Macht zeigen, wo sie selbst in ihrem äußersten Wesen gedacht sind.

c) Die Zweideutigkeit in Nietzsches Wahrheitsbegriff
und die Zweideutigkeit im Begriff des Scheins

Mit Absicht wurde mehrmals schon auf eine eigentümliche Zweideutigkeit in Nietzsches Wahrheitsbegriff hingewiesen, die Nietzsche auch nie verschleiern will, die er aber in ihrer inneren Abgründigkeit nicht sogleich bewältigt. Es ergab sich: Das Wahre dieser Wahrheit ist nicht das Wahre; denn das Wahre dieser Wahrheit bedeutet das vor-gestellte Beständige, das zum Seienden Festgemachte. Dieses Feste erweist sich in der leitenden Perspektive auf das Chaos als eine Verfestigung des werdenden; die Verfestigung wird zur Verleugnung des Strömenden, Sichüberdrängenden; die Verfestigung ist Abkehr vom eigentlich Wirklichen. Das Wahre als festgemachtes Verfestigendes schließt sich durch diese Verleugnung des Chaos von der Einstimmigkeit mit dem eigentlich Wirklichen aus. Das Wahre dieser Wahrheit ist im Hinblick auf das Chaos diesem nicht angemessen, also unwahr, also Irrtum. Nietzsche spricht dies eindeutig in dem schon angeführten Satz aus: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.« (WzM n. 493; 1885) Dieser Satz dürfte durch das bisher Erörterte hinreichend geklärt und erwiesen sein.

Doch was ist daran zweideutig? Wir könnten höchstens noch sagen: Die eindeutige Bestimmung der Wahrheit als einer Art

Irrtum läuft dem gewöhnlichen eingleisigen Alltagsdenken entgegen; sie ist, griechisch gesagt, ein *παράδοξον*. Die immer wieder ausgesprochene Deutung der Wahrheit als Irrtum, als Illusion, als Lüge, als Schein, ist nur allzu eindeutig. Von einer Zweideutigkeit kann nur dort gesprochen werden, wo ein und dasselbe in zweifacher und verschiedener Bedeutung gedacht ist. Und eine wesentliche Zweideutigkeit – die also nicht auf einer bloßen Lässigkeit des Denkens und Sagens beruht –, besteht nur dort, wo die zweifache Bedeutung des Selben unausweichlich ist.

Hier aber steht klar: Wahrheit ist eine »Art von Irrtum«. Und Irrtum besagt: Vorbeigehen an der Wahrheit, Verfehlen des Wahren. Gewiß, und deshalb läßt der Irrtum die Wahrheit beiseite und ist so das zur Wahrheit eindeutig Grundverschiedene.

Wenn nur nicht im Irrtum – und in ihm sogar wesentlicher als im Wahren – die Wahrheit ständig und immer aufdringlicher hinter ihm herkäme! Der Irrtum ist ja doch auf das Wahre und die Wahrheit angewiesen; wie sollte der Irrtum ein Verfehlen sein können, wie sollte er die Wahrheit verfehlen, *an ihr* vorbei- und *sie* übergehen können, wenn *sie* nicht wäre? Aller Irrtum lebt zuerst – in seinem *Wesen* nämlich – von der Wahrheit. Wenn Nietzsche also eindeutig sagt: die Wahrheit ist eine Art Irrtum, dann muß er in diesem Begriff »Irrtum« mitdenken: Verfehlen der Wahrheit, Abirren von der Wahrheit.

Die Wahrheit, die als Irrtum begriffen ist, wurde als das Festgemachte, Beständige bestimmt. Der so gemeinte Irrtum aber denkt notwendig mit die Wahrheit im Sinne der Einstimmigkeit mit dem Wirklichen, d. h. mit dem werdenden Chaos. Die Wahrheit als Irrtum ist eine Verfehlung der Wahrheit. Die *Wahrheit* ist Verfehlung der *Wahrheit*. In der unzweideutigen Wesensbestimmung der Wahrheit als Irrtum wird also doch die Wahrheit notwendig zweimal und jedesmal anders, also zweideutig gedacht: einmal als Festmachung des Beständigen und zum anderen als Einstimmigkeit mit dem Wirklichen. Nur unter Zugrundelegung dieses Wesens der Wahrheit als Ein-

stimmigkeit kann die Wahrheit als Beständigkeit ein Irrtum sein. Dieses im Irrtumsbegriff zugrundegelegte Wesen der Wahrheit ist Jenes, das von altersher im metaphysischen Denken als Angleichung an das Wirkliche und als Einstimmigkeit mit ihm, als ὁμοίωσις bestimmt wird. Die Einstimmigkeit muß jedoch nicht notwendig im Sinne einer abbildend-nachschreibenden Übereinstimmung ausgelegt werden; darin liegt: wenn Nietzsche den Wahrheitsbegriff im Sinne der abbildenden Adäquation ablehnt und das mit Recht, dann braucht er damit nicht schon die Wahrheit im Sinne der Einstimmigkeit mit dem Wirklichen zurückzuweisen.

Er weist diese herkömmliche und, wie es scheinen möchte, natürlichste Wesensbestimmung der Wahrheit auch keineswegs zurück. Sie bleibt vielmehr das Leitmaß für die Ansetzung des Wesens der Wahrheit als Festmachung gegenüber der Kunst, die als Verklärung eine *Einstimmigkeit* mit dem Werden und seinen Möglichkeiten ist und *auf Grund* gerade dieser Einstimmigkeit mit dem Werden ein *höherer* Wert. Aber Nietzsche spricht bei dem, was die Kunst in ihren Gebilden bildet, nicht von »Wahrheit«, sondern von Schein. Nietzsche weiß, daß auch das Kunstwerk als Gestalthaftes *fest*-stellen muß und damit gleichfalls zum Schein wird, allerdings zu einem »Schein«, in dem die höheren Möglichkeiten des Lebens aufscheinen und scheinen, d. h. leuchten. So wird auch der Begriff des Scheins noch zweideutig.

Wir stehen jetzt in einer doppelten, sich überkreuzenden Zweideutigkeit: Wahrheit als Festmachung des Seienden (die irrtumshafte Wahrheit) und Wahrheit als Einstimmigkeit mit dem Werden. Diese Einstimmigkeit mit dem Werden, erreicht in der Kunst, ist aber ein Schein, und zwar Schein als Scheinbarkeit (das festgewordene Werk ist nicht das Werden selbst) und Schein als Aufscheinen der neuen Möglichkeiten in jenem Schein. So wie die Wahrheit als Irrtum der Wahrheit als Einstimmigkeit bedarf, so bedarf der Schein als Aufscheinen des Scheins im Sinne der Scheinbarkeit. Das alles nimmt sich

sehr verknäuel, um nicht zu sagen, verzwickt aus und ist doch in seinen Bezügen einfach, – gesetzt daß wir *wirklich* denken, also das *ganze Gezüge* des Wesens von Wahrheit und Schein und ihrer Wechselbeziehung durchblicken.

- d) Der Gang ins Äußerste: die Reduzierung des Gegensatzes der wahren und der scheinbaren Welt auf den Gegensatz
»Welt« und »Nichts«

Wenn nun aber in der irrtumshaft gefaßten Wahrheit zugleich Wahrheit im Sinne der Einstimmigkeit vorausgesetzt wird und wenn auch diese Wahrheit sich noch als ein Schein und eine Scheinbarkeit erweist, wird dann schließlich nicht alles zu Irrtum und Schein? Alle Wahrheiten und Arten von Wahrheiten sind nur verschiedene Arten und Stufen von »Irrtümern« und »Scheinen« (vgl. n. 535). Dann gibt es in der Tat keine Wahrheiten und keine Wahrheit. Alles ist nur Schein und ein verschiedenartiges und verschiedenstufiges Scheinen.

Bis in dieses Äußerste muß gegangen werden. Dieses Äußerste ist nicht das Nichts, wie das kurzatmige Denken meinen möchte, und der hier sich ankündigende »Nihilismus« ist kein Hirngespinnst verzwickter Gedanken, sondern das Beziehen einer äußersten Stellung, in der die metaphysisch begriffene »Wahrheit« in ihr letztmögliches Wesen verwandelt wird. Wie klar Nietzsche diesen Gang in eine äußerste Grundstellung sieht, wie unmittelbar geschichtlich er die Tragweite dieser denkerischen Handlung abschätzt, in welcher Richtung er den Wesenswandel der metaphysischen Wahrheit sucht, das alles zeigt ein Stück, das in das Buch »Der Wille zur Macht« aufgenommen ist und aus dem letzten entscheidenden Jahr stammt (n. 749; Frühling-Herbst 1887, überarbeitet Frühling-Herbst 1888). Wir werden es freilich erst dann, und auch dann nur ungefähr begreifen, wenn wir Nietzsches Gedanken-gang zum Wesen der Wahrheit wirklich bis ins Äußerste gegangen sind; denn *noch* sind wir nicht dort, wenngleich es scheinen möchte, daß sich bereits alles

aflöst und zernichtet und somit überhaupt kein Äußerstes der Wahrheitsauslegung mehr möglich wird.

Die Wahrheit als Für-wahr-halten ist Irrtum, wenngleich ein *notwendiger*. Die Wahrheit als Einstimmigkeit mit dem Werden, die Kunst, ist Schein, wenngleich ein *verklärender*. Es gibt keine »wahre Welt« im Sinne eines an sich Gleichbleibenden, ewig Gültigen. Der Gedanke der wahren Welt als des zuerst und in allem und von sich her Maßgebenden denkt ins Nichts. Der Gedanke einer so gedachten wahren Welt muß abgeschafft werden; dann bleibt nur die *scheinbare* Welt übrig, die Welt als ein zum Teil notwendiger, zum Teil verklärender Schein: Wahrheit und Kunst als die Grundformen, in denen das Scheinen der scheinbaren Welt zum Erscheinen kommt. Wie steht es mit dieser Welt der Scheinbarkeit? Kann man, nachdem die wahre Welt abgeschafft werden mußte, noch sagen, dann bleibe uns die scheinbare Welt übrig? Wie soll denn ein Übriges bleiben, wenn außer ihm nichts anderes ist? Bildet dann nicht das eben noch so genannte Übrige Alles und das Ganze? Ist dann die scheinbare Welt nicht für sich die *einzig*e Welt? Was sollen wir von ihr halten, und wie sollen wir uns in ihr halten?

Unsere Frage ist: Wie steht es mit der »scheinbaren Welt«, die nach der Abschaffung der »wahren Welt« noch bleibt? Was heißt hier »Scheinbarkeit«?

Die Aufhellung des Wesens des Lebens von der ihm eigenen Bestandsicherung her führte zum Hinweis auf den *perspektivischen* Grundcharakter des Lebens. Das Lebendige steht und hält sich je in einer Durchblicksbahn auf einen Umkreis von Möglichkeiten, die jeweils so oder so festgemacht werden, sei es als Wahres der Erkenntnis, sei es als »Werk« der Kunst. Jedesmal ist dieses Eingrenzen, die Horizontziehung, die Errichtung eines Scheins. Das Gestaltete sieht so aus wie das Wirkliche, doch *als Gestaltetes* und Festes ist es gerade schon nicht mehr Chaos sondern *festgestellter* Andrang. Der Schein ersteht im Raum der jeweiligen Perspektive, in der jeweils ein bestimmter Blickpunkt waltet, auf den der Horizont »relativ« ist. Dementspre-

chend sagt Nietzsche in n. 567 (1888): »Das *Perspektivische* also gibt den Charakter der ›Scheinbarkeit‹ ab! Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet! Damit hätte man ja die *Relativität* abgerechnet!«

Allein, wir fragen: Was verschlüge es, wenn die Relativität abgerechnet wäre? Würde so nicht das Absolute gewonnen? Als ob durch Wegbleiben des Relativen schon das vielbegehrte Absolute sich einfinden möchte! Warum aber liegt Nietzsche so entschieden an der Rettung der *Relativität*? Was meint er mit Relativität? Nichts anderes als die Herkunft der Perspektive aus dem Durchblick-schaffenden und je aus einem Blickpunkt vor- und ausblickenden Leben. »Relativität« gilt hier als der Titel dafür, daß der horizonthafte Perspektivenumkreis, die »Welt«, nichts anderes ist als eine Schöpfung der »Aktion« des Lebens selbst. Aus dem Lebensvollzug des Lebendigen entspringt die Welt und *ist nur das* und *so*, als *was* und *wie* sie da entspringt.

Was ergibt sich daraus? Das Scheinbare der Welt kann auch nicht mehr als Schein gefaßt werden. Nietzsche sagt einige Abschnitte weiter: »Es bleibt kein Schatten von *Recht* mehr übrig, hier von *Schein* zu reden . . .« Weshalb? Weil die Eröffnung der Perspektive und die Horizontziehung nicht auf dem Wege einer Anmessung an eine an sich bestehende, d. h. »wahre« Welt erfolgen. Wenn keine Messung und Abschätzung an einem Wahren mehr geschieht, wie soll dann die aus der »Aktion« des Lebens entsprungene Welt noch als »Schein« abgestempelt und begriffen werden können? Mit der Einsicht in diese Unmöglichkeit ist der entscheidende Schritt getan, vor dem Nietzsche lange gezögert hat, der Schritt in das Wissen, das sein Gewußtes in aller Einfachheit *so* aussprechen muß: mit der Abschaffung der »wahren Welt« ist auch die »scheinbare Welt« abgeschafft.

Was aber bleibt, wenn mit der wahren Welt auch die scheinbare Welt und so überhaupt diese Unterscheidung zu Fall kommt? Der Schlußatz der Aufzeichnung n. 567 antwortet: »Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz ›Welt‹ und ›Nichts‹ –«.

Wahrheit und Schein sind im gleichen Falle; Wahrheit und Lüge sind in gleicher Weise beseitigt. Welt »ist« oder »ist« nicht; wahr und falsch sind gleicherweise hinfällig. Was ist das für eine Welt? Hat sich die Wahrheit aufgelöst? Und wie sollen wir die Auflösung verstehen? Oder hat sich das Wesen der Wahrheit durchaus verwandelt? – Zunächst sieht es so aus, als seien Wahrheit und Schein zusammen in das Nichts aufgelöst und als heiße Auflösung die Vernichtung und Vernichtung das Ende und Ende das Nichts und Nichts die äußerste Entfremdung zum Sein.

So denkend, übereilen wir uns und vergessen, daß die Wahrheit als Irrtum ein *notwendiger Wert* ist und daß der Schein im Sinne der künstlerischen Verklärung der *höhere Wert* ist gegenüber der Wahrheit. Sofern Notwendigkeit hier besagt: zugehörig zum Wesensbestand und Wesensvollzug des Lebens, und wenn solche Zugehörigkeit den Gehalt des Begriffes »*Wert*« ausmacht, dann stellt ein Wert, je *höheren* Ranges er ist, eine um so tiefere Notwendigkeit dar.

Wiederholung

1) Wahrheit und Kunst.

Ὁμοίωσις als die Einheit ihres Wesensverhältnisses

Mit dem Befehlscharakter des Fürwahrhaltens und damit der Wahrheit ist jenes bereitgestellt, worin die Erkenntnis als eine Gestalt des Willens zur Macht und somit dieser selbst in seinen Wesenszügen sichtbar wird. Dies glückt freilich nur unter der *einen* Bedingung, daß wir das Erreichte nach *allen* Hinsichten aus seiner einheitlichen Fügung ins Äußerste denken; in jenes Äußerste, das der Beliebigkeit der Übertreibung und der Willkür des nur Einseitigen gänzlich entzogen bleibt und sich allein der einfachen Treue zum wesentlichen Gesetz der verborgensten Geschichte, der Geschichte des Seins selbst, offenbart.

Einmal gilt es, die Wahrheit als eine notwendige Bedingung des Lebens zu begreifen, also zu wissen, *daß* sie und warum sie nicht die höchste Bedingung des Lebens sein kann. Sofern sie *nicht* die höchste ist, bleibt damit die Wahrheit auf die höhere Bedingung des Lebens wesentlich bezogen. Wahrheit, und d. h. Erkenntnis, und d. h. in der Folge auch Wissenschaft, muß stets im Wesensverhältnis zur Kunst gedacht werden. Anders gewendet: wir denken die Kunst schon mit, wenn wir die Notwendigkeit und zugleich den niedrigeren Rang der Erkenntnis denken.

Zum anderen gilt es, mit der inneren Zweideutigkeit des Nietzscheschen Wahrheitsbegriffes ernst zu machen. Und gerade diese Überlegung führt auf den metaphysischen Grund und die Einheit des Wesensverhältnisses von Wahrheit und Kunst.

Nietzsche begreift die Wahrheit als eine Art von Irrtum. Wahrheit besagt hier vor-stellende Feststellung, d. h. Verfestigung des Chaos. Sofern aber das Chaos sich überdrängendes Werden und als dieses das eigentlich Wirkliche »ist«, stellt das *Festgestellte* als Verfestigtes das Wirkliche gerade *nicht* dar; die Wahrheit als Festmachung ist – auf die Einstimmigkeit mit dem Wirklichen hin gesehen – ein Schein, Irrtum. Was heißt aber »auf die Einstimmigkeit mit dem Wirklichen hin gesehen«? Nichts anderes als: die Wahrheit im Sinne der Festmachung wird zugleich und zwar notwendig gedacht im Sinne der Wahrheit als Einstimmigkeit mit dem Wirklichen, der *ὁμοίωσις*. Die Wahrheit, als Irrtum begriffen, ist als eine Art von Wahrheit bestimmt: die in den Begriff gefaßte Wahrheit (Irrtum) und die zu begreifende Wahrheit (*ὁμοίωσις*), Wahrheit als Richtigkeit.

Dieser Begriff von Wahrheit, der herkömmliche des abendländischen Denkens, bleibt trotz allem maßgebend; nur wird diese Einstimmigkeit mit dem Wirklichen – dem werdenden Chaos – nicht durch die Erkenntnis und ihre Wahrheit erreicht, sondern durch die Kunst. Gemäß der Überlieferung des metaphysischen Denkens gebraucht Nietzsche Wort und Begriff der »Wahrheit« immer nur als Auszeichnung der Erkenntnis und

in der Gleichsetzung mit ihr. Die Kunst hat nach diesem Begriff daher mit der »Wahrheit« nichts zu tun. Die Kunst jedoch erhöht und bindet das Leben in Möglichkeiten, in das Offene des werdenden. Die Kunst bringt als Verklärung das Wirkliche in seinen aufblitzenden Möglichkeiten zum Leuchten und *Scheinen*. Der Schein dieses Scheinens, die Leuchte solchen Leuchtens, ist aber zugleich auch wieder »Schein« im Sinne des bloßen Anscheins, der auch das in der Kunst Gebildete, je ein Gestaltetes, Gestelltes und Festes zur Erscheinung bringt. Darin liegt: nicht nur die Wahrheit ist zweideutig, sondern auch der Schein.

Dieser zweideutige Schein, der Schein der Kunst als anscheinendes Aufscheinen, ist in Nietzsches Auslegung nun zugleich das Wesen der Einstimmigkeit, der *ὁμοίωσις*, der gewöhnlich gemeinten Wahrheit, die Nietzsche trotz der Ausschaltung der Wahrheit aus dem Wesen der Kunst doch unausgesprochen für das Wesen der Kunst in Anspruch nehmen muß.

Die Platonisch gedachte Welt hat sich damit umgekehrt: die wahre, an sich seiende Welt – das Feste, Beständige – ist zur scheinbaren geworden (Irrtum), und die scheinbare (werdende) ist die wahre geworden – zu der mit dem Chaos einstimmigen Welt.

2) Mit der Abschaffung der »wahren Welt«
fällt auch die »scheinbare« (WzM n. 567)

Eine Zeitlang blieb Nietzsche bei dieser Umkehrung stehen. Aber zuletzt mußte er das sehen, was sich in unserer Darstellung bereits ankündigte: Wenn nicht nur die Wahrheit als Irrtum sondern auch die Kunst als höhere Einstimmigkeit mit dem Chaos ein Schein ist, dann wird überhaupt alles zum Schein und die »wahre Welt« im Sinne einer an sich bestehenden und von sich her zuerst und in allem maßgebenden Welt wird endgültig und nach jeder Richtung hinfällig.

Wie aber: wenn die »wahre Welt« abgeschafft werden muß, hat es dann noch einen Sinn, die sogenannte scheinbare Welt,

als die übrig bleibende, noch überhaupt eine scheinbare zu nennen? Solange das geschieht, wird immer noch und immer wieder die »wahre Welt« als Maßstab mitgedacht, und d. h., die Abschaffung der wahren Welt wird unversehens wieder rückgängig gemacht. Wenn andererseits jede Messungsmöglichkeit an einem Wahren ausfällt, kann es auch kein Scheinbares mehr geben. Kein Recht besteht mehr, von »Schein« zu reden. Es gibt nur Welt oder das Nichts. Diese wichtige Überlegung ist in dem Stück n. 567 (1888) durchgeführt.

Mit diesen Schritten folgen wir Nietzsche auf seinem Gang ins Äußerste. Aber noch sind wir nicht dort; noch begreifen wir nicht, wie Nietzsche dieses Äußerste fassen muß und in welcher Weise er es fassen kann, wie er in diesem Äußersten zu stehen vermag und auf welchem Grunde er dabei steht. Metaphysisch gesprochen erhebt sich jetzt die Frage: Wie muß Nietzsche, nachdem die Unterscheidung zwischen der wahren und scheinbaren Welt gefallen ist, das Seiende im Ganzen und die Stellung des Menschen in diesem Ganzen und zu ihm begreifen?

Es gilt zu sehen, daß dieses andere Begreifen des Seienden *im voraus schon* leitend ist und zunächst schrittweise die Überwindung jener Unterscheidung erzwingt und dabei sich selbst erst in der vollen Entschiedenheit zur Geltung bringt. Um für diesen Gang ins Äußerste aus Nietzsches Denken selbst einen *Wink* zu haben, wurde das Stück n. 749 genannt; es stammt aus dem letzten Jahr 1888.

§ 20. *Der äußerste Wandel der metaphysisch begriffenen Wahrheit*

- a) Das Wesen der Wahrheit nach der Beseitigung der wahren und der scheinbaren Welt und ihres Gegensatzes

Wahrheit und Schein, Erkenntnis und Kunst können mit der Abschaffung der »wahren und scheinbaren Welt« und ihres Gegensatzes nicht verschwunden sein. Indes muß sich das Wesen

der Wahrheit gewandelt haben. Aber in welchem Sinne und in welcher Richtung? Offenbar in jener, die sich aus *dem* Leitentwurf des Lebens und damit des Seins und der Wirklichkeit bestimmt, der jener Beseitigung der wahren und scheinbaren Welt und ihres Gegensatzes schon zugrundeliegt. Dieser Entwurf geht vermutlich erst recht ins Äußerste des metaphysischen Denkens, wenn anders die in ihm gewurzelte Auslegung und scheinbare Auflösung der Wahrheit diesen Gang nimmt.

Wieder gehört dies zur unausrottbaren Unart des gesunden Menschenverstandes, daß er angesichts der »extremsten« denkerischen Grundstellungen, denen gegenüber seine Findigkeit und Schläue nicht mehr ausreicht, sich in die größten Auswege rettet. Der gesunde Menschenverstand weist solche Gänge ins Äußerste und zumal den Nietzsches entweder als krankhafte Übertreibung zurück, oder aber er gibt sie als Zerstörung aus unter dem gedankenlosen, aber gelehrten Titel »Nihilismus«, und das als zerstörerisch Ausgegebene ist dann auch schon, weil es in die gemeine, d. h. gedankenlose Öffentlichkeit hinausgegeben wird, dem gemeinen Verdacht preisgegeben. Dieser aber bringt unauffällig jeden Versuch einer Besinnung zum Ersticken, und die Geschichte des Denkens und Dichtens rückt weg ins Verborgene. »Schicksal« wird als Wort nicht nur, sondern als Sache zu einer Zeitungsphrase. Aber im Bereich des Denkens und Dichtens – gerade dort, wo es ins Äußerste geht – gibt es keine Zerstörung und Vernichtung, sondern höchstens eine zeitweilige, scheinbare Verstörung, aus der sich das Wesenhafte nur reiner, einfacher und notwendiger erhebt. Im Bereich des Äußersten gibt es nur die eine Frage: wie es überstanden werde; ob es in seinem verborgenen Wesen als Ende begriffen und in ein Entsprechendes, d. h. in einen anderen Anfang, gerettet werde. Doch lange vordem müssen wir erst einmal wissen lernen, wohin Nietzsche selbst bei seinem Gang ins Äußerste zu stehen kommt.

Was wird in diesem Äußersten, wo der Unterschied zwischen einer wahren und einer scheinbaren Welt verschwindet, aus dem

Grunde dieses Unterschiedes und seinem Verschwinden? Was wird aus dem Wesen der Wahrheit? Mit dieser Frage erreichen wir die Stelle, an der das schon erwähnte Stück genannt werden muß, worin Nietzsche die Richtung des letzten metaphysischen Wandels der metaphysisch als *ὁμοίωσις* gegründeten Wahrheit ahnen läßt. (Die Gründung der *ὁμοίωσις* entspringt dem Einsturz der ungegründeten *ἀλήθεια*.)

b) Die Wahrheit als Verführung, aufgehoben in das
 Äußerste der *ὁμοίωσις* (WzM n. 749)

Das gemeinte Stück findet sich als n. 749 im III. Kapitel des dritten Buches des »Willens zur Macht«. Dieses Kapitel wurde von den Herausgebern betitelt: »Der Wille zur Macht als Gesellschaft und Individuum«. Der erste Abschnitt, dem das Stück zugewiesen ist, wurde überschrieben »Gesellschaft und Staat«. Das Stück lautet: »Die europäischen Fürsten sollten sich in der Tat besinnen, ob sie unsrer Unterstützung entbehren können. Wir Immoralisten – wir sind heute die einzige Macht, die keine Bundesgenossen braucht, um zum Siege zu kommen: damit sind wir bei weitem die Stärksten unter den Starken. Wir bedürfen nicht einmal der Lüge: welche Macht könnte sonst ihrer entraten? Eine starke Verführung kämpft für uns, die stärkste vielleicht, die es gibt –: die Verführung der Wahrheit... Der ›Wahrheit‹? Wer legt das Wort mir in den Mund? Aber ich nehme es wieder heraus: aber ich verschmähe das stolze Wort: nein, wir haben auch sie nicht nötig, wir würden auch noch ohne die Wahrheit zur Macht und zum Siege kommen. Der Zauber, der für uns kämpft, das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt und blind macht, das ist die *Magie des Extremis*, die Verführung, die alles Äußerste übt: wir Immoralisten – wir sind *die Äußersten*...«

Nietzsche spricht von der höchsten und einzigen Macht der Mächtigsten. Diese bedürfen keiner Bundesgenossen mehr – nicht einmal mehr jener, die sonst jede Macht braucht. Jede

Macht, sofern sie die Einrichtung der Gewalt in den Schein des Rechtes ist, bedarf der Lüge, der Verstellung, der Verschleierung ihrer Absichten durch das Vorhalten scheinbar angestrebter, die Unterworfenen beglückender Zwecke. Die Mächtigsten, die Nietzsche meint, bedürfen dieser Bundesgenossenschaft nicht; für sie kämpft die »Wahrheit« selbst, die Wahrheit als Verführung, wobei sogar die Wahrheit nicht mehr Wahrheit genannt zu werden braucht, denn die »Wahrheit« ist mit der Überwindung der metaphysischen Unterscheidung aufgehoben in das Äußerste der ὁμοίωσις. Für die Mächtigsten kämpft der »Zauber des Extrems«. Der Zauber hebt durch die Verzauberung in eine andere Welt weg und bringt in ihr die Verzauberten auf eine andere Weise zu ihnen selbst. Verzauberung ist nicht Betäubung. Die Verzauberung geschieht hier durch die Erstellung des Äußersten, das jene, die für das Wahre sich entscheiden, ebenso in die Verzauberung zwingt, wie jene, die am Scheinbaren ein Genüge finden.

Die gedoppelte Zweideutigkeit von Wahrheit und Schein zwingt zu solchem, was weder das eine noch das andere ist, weder Wahrheit noch Schein, und was doch beide in ihrem zweideutigen Wechselbezug möglich macht, in sich aber nie *aus* ihnen erklärt werden kann. Diese Mächtigsten, die eine Erstellung des Äußersten wagen, nennen sich selbst »die Äußersten« oder auch die »Immoralisten«. Das rechte Verständnis dieses Namens verhilft uns zu einem deutlicheren Begriff von der Art dieser Äußersten und dessen, was als ihr Äußerstes kraft seines Zaubers zum Sieg führt.

c) Die Bedeutung von »Moral« und »Immoralist« bei Nietzsche.

»Die europäischen Fürsten« und »die große Politik«

»Immoralist« – dieses Wort nennt einen metaphysischen Begriff und meint nicht etwa das, was Pfarrer und Tanten sich dabei denken möchten: Menschen von schlechtem Lebenswandel und den zugehörigen Grundsätzen. »Moral« meint hier weder »Sittlichkeit« noch »Sittenlehre«. »Moral« hat für Nietzsche den wei-

ten und wesentlichen Sinn von Ansetzung des Ideals, und zwar in der Bedeutung, daß das Ideal als das in den Ideen gegründete Übersinnliche der Maßstab für das Sinnliche sei und das Sinnliche als das Mindere und Unwertige und demzufolge als das zu Bekämpfende und Auszurottende gelte. Sofern alle Metaphysik auf die Unterscheidung der übersinnlichen Welt als der wahren gegen die sinnliche als die scheinbare gegründet wird, ist alle Metaphysik »moralisch«. Der Immoralist setzt sich gegen die alle Metaphysik begründende »moralische« Unterscheidung ab; er ist der Leugner der Unterscheidung einer wahren und scheinbaren Welt und der in ihr gesetzten Wertrangordnung. »*Wir Immoralisten*«, das will sagen: *wir, die außerhalb der die Metaphysik tragenden Unterscheidung stehen*. In diesem Sinne ist auch der Titel einer Schrift zu nehmen, die Nietzsche in seinen letzten Jahren veröffentlichte: »Jenseits von Gut und Böse«.

Die Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt nicht mehr zulassen, Immoralist sein, heißt in jenes Äußerste gehen, wo die Ziele und Maßstäbe nicht mehr vordergründig aus einer an sich wahren Welt für eine noch unwahre und unvollkommene abgelesen werden dürfen. Nietzsche sagt, »die europäischen Fürsten« (die Gestalter und Leiter der Geschichte und Geschicke der Völker) sollten sich besinnen, ob sie noch die Unterstützung der Immoralisten entbehren können. Das will heißen: sie sollten sich darüber klar werden, ob die Ziele, die sie ihren Nationen stellen oder für sie gelten lassen, noch wirkliche Ziele sind; ob nicht die scheinheiligen Berufungen auf die Moral, auf die Kulturwerte, auf die Zivilisation und den Fortschritt eine längst brüchig gewordene Metaphysik zum Hintergrund haben. Die »Fürsten« sollten sich besinnen, ob dies noch begründbare Ziele sind oder nicht lediglich Fassaden, nicht mehr durchdachte Überbleibsel einer zerbrochenen metaphysischen Welt; sie sollten sich besinnen, ob sich aus »dieser Welt« und für sie Ziele schaffen lassen; ob noch ein Wissen lebendig sei, das vom Wesen der Ziele und der Zielgründung wissen kann.

Indem Nietzsche »die europäischen Fürsten« nennt, denkt er im Sinne dessen, was ihm »die große Politik« heißt: die Bestimmung des Weltortes des Menschen und seines Wesens. »Große Politik« ist hier nur ein anderer Name für Nietzsches eigenste Metaphysik. Aber was soll dann die Besinnung im Sinne der Immoralisten?

In solcher Besinnung fällt die Entscheidung über den die Metaphysik selbst begründenden Unterschied zwischen einer »wahren Welt« und einer »scheinbaren Welt«. Die Entscheidung wird zur Abschaffung beider Welten und ihrer Unterscheidung. Diese Abschaffung fordert nichts anderes, als die bisherige Wesensbestimmung der Wahrheit ins Äußerste zu denken und mit den Wesensfolgen, vor die das äußerste Denken stellt, ernst zu machen.

d) Nach der Abschaffung der wahren und der scheinbaren Welt
beginnt die Wahrheit Zarathustras, beginnt der
Untergang der Metaphysik

In der Aufzeichnung n. 749 liegt dieses äußerste Denken vor uns, eingehüllt freilich in eine geheimnisvolle Weise des Sagens, die darauf deutet, daß der Denker noch Wesentlicheres über den äußersten Begriff der Wahrheit weiß. Die Aufzeichnung ist nur einem langen, wiederholenden Nachdenken zugänglich; dennoch zeigt sie schon einer ersten Besinnung soviel, daß in ihr vom Wesen der Wahrheit und der äußersten Entscheidung über sie gehandelt wird.

Die Herausgeber des Buches »Der Wille zur Macht« haben allzu äußerlich oder gar nicht gedacht, wenn sie, offensichtlich mißleitet durch die ersten Worte des Stückes: »Die europäischen Fürsten . . .«, sogleich und nur den »Staat« und die »Gesellschaft« sich einfallen ließen und das Stück an der völlig verkehrten Stelle einreichten, an der es jetzt steht. Gehalt und Gewicht dieses Stückes bleiben durch dieses scheinbar harmlose Versehen verdeckt; die alles entscheidende Frage, die es in sich

birgt, vermag nicht ins Freie zu kommen: *Was wird, wenn die Unterscheidung zwischen einer wahren Welt und einer scheinbaren Welt gefallen ist? Was wird aus dem metaphysischen Wesen der Wahrheit?*

Nietzsche hat in der Schrift »Götzen-Dämmerung« geantwortet, die in wenigen Tagen vor dem 3. September 1888 geschrieben und gedruckt, aber erst 1889, nach Nietzsches Zusammenbruch, ausgegeben wurde. In dieser Schrift findet sich ein Abschnitt mit der Überschrift: »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums«. In sechs kurzen Absätzen wird diese Geschichte erzählt.¹ Der letzte Absatz lautet: »6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*

(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)« (VIII, S. 82/83)

Wieder steht hier das Entscheidende in der Klammer, nämlich der positive Hinweis auf das, was nun *nach* dem Fall der metaphysischen Grundunterscheidung *ist*.

Die Antwort auf unsere Frage, was nach der Abschaffung der wahren und der scheinbaren Welt aus dem *Wesen* der Wahrheit geworden, lautet: »*Incipit Zarathustra*«. Aber diese Antwort Nietzsches ist für uns zunächst nur ein Knäuel von Fragen. Jetzt erst – mit der Abschaffung der die abendländische Metaphysik tragenden Unterscheidung – beginnt Zarathustra. Wer ist »Zarathustra«? Er ist der Denker, dessen Gestalt Nietzsche vorausgedichtet hat und dichten mußte, weil er der Äußerste ist, nämlich in der Geschichte der Metaphysik. Das »*Incipit Zarathustra*« sagt, daß mit dem Denken dieses Denkers jenes *Wesen* der Wahrheit notwendig und herrschend wird, das Zarathustra

¹ Vgl. Nietzschevorlesung Wintersemester 1936/37: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. Gesamtausgabe Band 43, hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M.: Klostermann 1985. S. 251 ff. Einzelausgabe (Pfulingen: Neske 1961) Band 1, S. 234 ff.

schon aussprach, »über« das aber jetzt, da dieses Denken beginnt, nicht mehr gesprochen werden darf, weil im Gefolge dieses Wesens der Wahrheit mit dem »Incipit« *denkerisch gehandelt* werden muß; denn dieses »Incipit Zarathustra« hat noch einen anderen Namen: »*Incipit tragoedia*« (»Die frühliche Wissenschaft«, n. 342; V, 266)

Wieder ein dunkles Wort, undurchdenklich, solange wir nicht wissen, daß Nietzsche im Sinne der griechischen Tragödie denkt; solange wir nicht begreifen und ermessen, *daß* diese stets und *warum* sie mit dem »*Untergang*« des Helden *beginnt*. Mit der Abschaffung jener Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt beginnt der Untergang der Metaphysik. »*Untergang*« ist jedoch nicht Aufhören und Verenden, sondern ist Ende als äußerste Vollendung des Wesens. Nur höchstes Wesen kann einen »*Untergang*« haben.

Wieder fragen wir: Was wird im *Untergang* aus dem metaphysischen Wesen der Wahrheit? Was sagt der Untergehende, den Nietzsche Zarathustra benennt, über die Wahrheit? *Welchen Gedanken* denkt Nietzsche in den Jahren der Gestaltung von »*Also sprach Zarathustra*« (1882-85) über das Wesen der Wahrheit? Nietzsche denkt das Wesen der Wahrheit im Äußersten als das, was er die »*Gerechtigkeit*« nennt.

§ 21. Die Wahrheit als Gerechtigkeit.

Der Gedanke der Gerechtigkeit in Nietzsches Philosophieren

Der Gedanke der Gerechtigkeit beherrscht schon früh Nietzsches Denken. Man kann historisch zeigen, daß dieser Gedanke bei einer Besinnung auf die vorplatonische Metaphysik, im besonderen auf die Heraklits, Nietzsche zusprang. Aber *daß* gerade dieser griechische Gedanke der Gerechtigkeit, der *δίκη*, bei Nietzsche zündete und durch sein ganzes Denken immer verborgener und verschwiegener weiterglühte und sein Denken befeuerte, das hat seinen Grund nicht in jener »historischen« Beschäfti-

gung mit den vorplatonischen Philosophen, sondern in der geschichtlichen Bestimmung, der sich der letzte Metaphysiker des Abendlandes fügt. Die Wesensart dieses Denkers hat Nietzsche in der Gestalt des Zarathustra *gedichtet*. Deshalb wird auch in der Zarathustra-Zeit der Gedanke der Gerechtigkeit am entschiedensten ausgesprochen, wenngleich sehr selten; ja, die wenigen Hauptgedanken über die »Gerechtigkeit« wurden nicht veröffentlicht und finden sich als kurze Aufzeichnungen unter den Niederschriften der Zarathustra-Zeit. In den letzten Jahren schweigt Nietzsche ganz über das, was er die Gerechtigkeit nennt. Vor allem findet sich nirgends der geringste Versuch, den Gedanken der Gerechtigkeit ausdrücklich und aus den ersten Gründen seines Denkens mit den Erörterungen über das Wesen der Wahrheit in einen gestalteten Zusammenhang zu bringen. Volends fehlt jeder Hinweis darauf, daß und inwiefern die Abschaffung der metaphysischen Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt in die alte metaphysische Wesensbestimmung der Wahrheit als ὁμοίωσις zurück-, aber zugleich in die Auslegung dieser als »Gerechtigkeit« hineinzwingt.

Trotzdem lassen sich diese Zusammenhänge und ihre Notwendigkeit bei einem hinreichend entschiedenen Durchdenken des Nietzscheschen Wahrheitsbegriffes sichtbar machen. Sie müssen sogar sichtbar gemacht werden; denn nur im geklärten Blick auf sie enthüllt sich das Wesen der Wahrheit und der Erkenntnis als eine Gestalt des Willens zur Macht, dieser selbst aber als Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Voraussetzung und Leitband unseres Vorgehens bleibt allerdings die geschichtliche Besinnung, die aus dem Fragen der Grundfrage der Philosophie den Anfang und das Ende der abendländischen Metaphysik in ihrer gegenwendigen geschichtlichen Einheit begreift, d. h. aus einer ursprünglicheren Besinnung schon nicht mehr metaphysisch denkt, sondern die Leitfrage der Metaphysik – was ist das Seiende? – aus der (nicht mehr metaphysischen) Grundfrage nach der Wahrheit des Seins fragt und verwandelt. Im besonderen aber ist uns ein Spruch des Heraklit (Frgm. 28)

Anstoß und Leitfaden für die Aufhellung der inneren Wesenseinheit zwischen dem ins Äußerste gedachten Wesen der metaphysisch bestimmten Wahrheit und dem, was Nietzsche denkt, wenn er »Gerechtigkeit« sagt. Die Aufgabe der folgenden Überlegungen hat sich damit schon von selbst gegliedert.

Zuerst versuchen wir das Wesen der Wahrheit ins Äußerste zu denken, indem wir fragen, was aus der Wahrheit wird nach der Aufhebung der Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt. Von hier aus gilt es dann zu sehen, daß und wie in diesem Äußersten der Gedanke der »Gerechtigkeit« unausweichlich wird. Dabei liegt alles daran, die »Gerechtigkeit« im Sinne *Nietzsches* zu begreifen und seine wenigen Äußerungen darüber in den bisher gekennzeichneten Bezirk der metaphysischen Wahrheitsfrage einzufügen. Schließlich soll eine kurze Erinnerung an den Spruch des Heraklit die geschichtliche Anfänglichkeit und gleichzeitige Abständigkeit des Nietzsche'schen Gedankens der »Gerechtigkeit« zeigen.¹ Das Verständnis und der mögliche Nachvollzug dieser Schritte hängt im Gelingen des ersten. Hierbei versagt uns Nietzsche jede Hilfe, weil er die geschichtliche Verwurzelung der metaphysischen Wahrheitsfrage überhaupt und die seiner eigenen Entscheidungen im besonderen nicht zu durchschauen vermochte.

Zunächst denken wir die metaphysisch gefaßte Wahrheit auf zwei Wegen in ihr *Äußerstes*: einmal im Ausgang von Nietzsche's eigenstem Wahrheitsbegriff; zum anderen im Rückgang auf die überall leitende, unausgesprochene und allgemeinste metaphysische Bestimmung des Wahrheitswesens.

¹ [Wird nicht ausgeführt. Zu Heraklit (Frgm. 28) vgl. oben § 4, S. 40 ff. und Wiederholung 2), S. 45 f.]

a) Der eine Weg zu Nietzsches »Gerechtigkeit«:
 Die Notwendigkeit einer Maßgabe für das befehlshafte
 Für-wahr-halten

Nietzsche versteht die Wahrheit als Für-wahr-halten. Dieses ist, gründlicher, also in den Grund seiner Möglichkeit zurückgedacht: das dichtende Vor-setzen eines Horizontes von Seiendheit, der Einheit der Kategorien als Schemata. Das dichtende Voraus-setzen hat seinen Grundvollzug in dem, was der Satz vom Widerspruch ausspricht: in der Festmachung dessen, was überhaupt Seiendheit besagen soll. Seiendheit soll besagen: Beständigkeit im Sinne solcher Verfestigung. Diese Festmachung ist jenes ursprüngliche Für-wahr-halten, das allem Erkennen die Anweisung auf Seiendes als solches gibt. Das Für-wahr-halten hat ursprünglich den Charakter eines Befehls. Woher nimmt die Befehlsgebung ihren Maßstab? Was weist ihr überhaupt auch nur die Richtung? Wird das Für-wahr-halten als Befehlen nicht das Spielzeug einer undurchsichtigen und ungebundenen Willkür?

Wohin gerät das Wesen der Wahrheit, wenn es auf ein grund- und richtungsloses Befehlen zurückverlegt wird? Denn nach der Abschaffung der metaphysischen Unterscheidung ist jede Ausflucht zur Anmessung an ein »an sich« vorhandenes »Wahres« verwehrt; insgleichen aber auch die Abschätzung des im Vorstellen Festgestellten als des nur »Scheinbaren«. Hat das Für-wahr-halten noch irgendwoher und für sich eine Bündigkeit und Verbindlichkeit? Wenn es sie noch hat und haben kann, dann nur *aus ihm selbst*. Daher muß die noch ursprünglichere Verwurzelung des Befehlscharakters des Für-wahr-haltens so etwas wie eine *Maß-gabe* enthalten und leisten oder aber solches entbehrllich machen, ohne doch in die reine Beliebigkeit des völlig Ungebundenen hinabzufallen. Sofern dieses Für-wahr-halten überhaupt noch – bei aller Entfernung aus dem Bezirk der Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt – das bisher übernommene Wesen der Wahrheit in irgendeinem Sinne

festhalten soll, muß dieses Wahrheitswesen auch im Grundakt des Für-wahr-haltens zur Geltung kommen.

- b) Der andere Weg zu Nietzsches »Gerechtigkeit«:
 Erst im Wechselbezug von Kunst und Erkenntnis
 ist der Bestand des Lebens gesichert.
 ὁμοίωσις als die Einheit beider.
 »Gerechtigkeit« alsweisende Richtung

Die Auslegung der Wahrheit als Für-wahr-halten erwies das Vorstellen als das Vorstellen des Andrängenden und damit als Beständigung des Chaos. Das Wahre dieses Für-wahr-haltens verfestigt das werdende, entspricht somit dem werdenden Charakter des Chaos gerade *nicht*. Das Wahre dieser Wahrheit ist Nichtentsprechung, Unwahrheit, Irrtum, Illusion. Allein, diese Kennzeichnung des Wahren als eine Art Irrtum gründet auf der Angleichung des Vor-gestellten an das Festzumachende. Auch da, wo das Wahre des Für-wahr-haltens als das Unwahre begriffen ist, wird noch das allgemeinste Wesen von Wahrheit im Sinne der ὁμοίωσις zugrunde gelegt. Wenn nun aber die »wahre Welt« des an sich Seienden einstürzt und mit ihr auch die Unterscheidbarkeit von einer scheinhaften, wird dann nicht auch das allgemeinste Wesen von Wahrheit im Sinne der ὁμοίωσις in diesen Sturz mitgerissen? Keineswegs, vielmehr kommt dieses Wahrheitswesen jetzt erst zur ungehinderten Ausschließlichkeit. (Was die ὁμοίωσις ernötigt und ermöglicht: das Vergessen und Abdrängen der ἀλήθεια – wird jetzt vollständig.)

Denn Erkenntnis ist als Bestandsicherung notwendig, die Kunst aber als der höhere Wert ist noch notwendiger. Die Verklärung schafft Möglichkeiten für das Sichübersteigen des Lebens und seiner jeweiligen Beschränkung. Die Erkenntnis setzt jeweils die festgemachten und festmachenden Schranken, damit je ein Übersteigbares sei und die Kunst ihre höhere Notwendigkeit behalte. Kunst und Erkenntnis ernötigen sich wechselweise in ihrem Wesen. *Kunst und Erkenntnis leisten erst in ihrem*

Wechselbezug die volle Bestandsicherung des Lebenden als eines solchen.

Was aber ist nach allem Gesagten jetzt die Bestandsicherung? Weder nur Festmachung des Chaos in der Erkenntnis, noch nur Verklärung in der Kunst, sondern beides zumal. Beides aber ist im Wesen Eines: Eingleichung und Einweisung des menschlichen Lebens in das Chaos: ὁμοίωσις. Diese Eingleichung ist nicht nachmachende und wiedergebende Angleichung an Vorhandenes, sondern: *befehlend-dichtendes, perspektivisch-horizonthaftes, festmachendes Verklären.*

Wenn die Wahrheit im Wesen Eingleichung in das Chaos ist und dieses Eingleichen ein befehlend-dichtendes, dann erhebt sich mit erhöhter Schärfe die Frage: Woher nimmt das Für-wahr-halten und Wahrsein als Eingleichung Maß und Richte, woher überhaupt ein *Rechtes*? Indem wir so fragen, haben wir das Für-wahr-halten als Befehlen und die ὁμοίωσις als Eingleichung in das Chaos zum Äußersten gebracht. Der Gedanke, daß die Eingleichung selbst und allein nur das Maß geben und das Rechte »fertigen« könne und müsse, d. h. überhaupt über Maß und Richte im Wesen entscheide, wird unausweichlich. Die Wahrheit muß als ὁμοίωσις das sein, was Nietzsche »Gerechtigkeit« nennt.

c) »Gerechtigkeit«, der metaphysische Name für das
Wesen der Wahrheit.

Das Gerechte als der einheitliche Zusammenhang des Rechten

Was meint Nietzsche mit diesem Wort »Gerechtigkeit«, das wir sogleich mit Recht und Rechtsprechung, mit Sittlichkeit und Tugend in Zusammenhang bringen? Für Nietzsche hat das Wort »Gerechtigkeit« weder eine »juristische« noch eine »moralische« Bedeutung; es nennt vielmehr solches, was das Wesen der ὁμοίωσις übernehmen und zum Vollzug bringen soll: die Eingleichung in das Chaos, d. h. in das Seiende im Ganzen, und damit dieses selbst. Das Seiende im Ganzen denken, und zwar in

seiner Wahrheit und *die Wahrheit in ihm* – das ist Metaphysik. »Gerechtigkeit« ist hier der *metaphysische* Name für das *Wesen* der Wahrheit, für die Art, wie im Ende der abendländischen Metaphysik das Wesen der Wahrheit begriffen werden muß; das Festhalten des Wesens der Wahrheit als $\omicron\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ und die Auslegung dieser als Gerechtigkeit machen das metaphysische Denken, das diese Auslegung vollzieht, zur Vollendung der Metaphysik. Nietzsches Gedanke der »Gerechtigkeit« als der Fassung der Wahrheit im Äußersten ist die letzte Notwendigkeit der innersten Folge der Ungründung der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$; sie ist endgültiger Vollzug der Seinsverlassenheit des Seienden innerhalb des Denkens des Seienden selbst.

Am ehesten und am wenigsten durch Vormeinungen behindert und mißleitet, fassen wir Nietzsches Gedanken der Gerechtigkeit, wenn wir uns an den Wortbegriff halten: Das Gerechte ist der einheitliche Zusammenhang des Rechten; »recht«, *rectus* ist das »Gerade«; das Mund-gerechte ist das, was einem eingeht, sich einpaßt; auf-recht ist der Richtung nach oben gemäß. Das Rechte ist dieweisende Richtung und das, was sich in sie eingleicht. Richten ist das Anweisen einer Richtung und die Einweisung in sie.

d) Zwei Aufzeichnungen Nietzsches über das Wesen der Gerechtigkeit:

- α) »Die Wege der Freiheit« (XIII, n. 98, S. 41 f.)
– Freiheit als Freiheit zu . . . begriffen (Zarathustra).

Die »Gerechtigkeit« als eigentliches Freisein,
als »Denkweise aus den Wertschätzungen heraus«
Nietzsche versteht unter Gerechtigkeit Jenes, was die Wahrheit im Sinne des Für-wahr-haltens, d. h. der Eingleichung in das Chaos möglich und notwendig macht. Gerechtigkeit ist das Wesen der Wahrheit, wobei »Wesen« metaphysisch gemeint wird als Grund der Möglichkeit. Überall wo und stets wenn Nietzsche das Wesen der Wahrheit in den letzten Jahren seines Den-

kens nach der Veröffentlichung von »Also sprach Zarathustra« zu begreifen sucht, denkt er sie aus dem Grunde ihrer Möglichkeit. Er weiß von dieser am tiefsten, und doch spricht er selten darüber. Wenn wir von gelegentlichen und für sich kaum verständlichen Bemerkungen absehen, gibt es nur zwei, fast gleichzeitige Aufzeichnungen, die – allerdings mit der höchsten Schärfe – das Wesen der Gerechtigkeit umreißen.

Die erste Aufzeichnung trägt den Titel »Die Wege der Freiheit« (XIII, n. 98, S. 41 f.) und stammt aus dem Jahre 1884. Dem unausgesprochenen Zusammenhang nach wird hier die »Gerechtigkeit« als der eigentliche Weg des Freiseins begriffen, wobei über die Freiheit selbst nichts gesagt ist. Aber wir wissen aus dem ersten Teil von »Also sprach Zarathustra«, was Nietzsche um diese Zeit (1882/83) und wie er über die Freiheit denkt, nämlich aus dem Stück »Vom Wege des Schaffenden« (VI, 92 f.); es sei soweit angeführt, daß der Zusammenhang zwischen Freiheit und Gerechtigkeit sichtbar wird: »Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen *durfte*? Es gibt Manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu*?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Atem des Alleinseins. «

»Ungerechtigkeit und Schmutz werfen sie nach dem Einsamen: aber, mein Bruder, wenn du ein Stern sein willst, so mußst du ihnen deshalb nicht weniger leuchten!«

Freisein ist hier begriffen als Freisein zu ... und Freisein für ..., als das sich bindende Hinauswerfen in eine Perspektive

– das Über-sich-selbst-hinauskommen. Das eigentliche Freisein ist nach der Aufzeichnung »*Die Wege der Freiheit*« die »Gerechtigkeit«; denn von ihr wird folgendes gesagt: »*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*.«

Gerechtigkeit »als Denkweise«, und zwar nicht nur eine unter anderen. Nietzsche will herausheben, daß die Gerechtigkeit – wie er sie versteht – den Grundcharakter des Denkens hat; dieses aber bestimmte sich uns näher als Dichten und Befehlen. Es handelt sich nicht um das alltäglich und geradehin geübte Denken im Sinne des Berechnens, das nur *in* einem festen Horizont, ohne ihn zu sehen und doch in seiner Grenze, hin- und herwandert. Denken ist dann dichtend-befehlend, wenn es sich um jenes Denken handelt, darin überhaupt und zum voraus ein Horizont festgemacht wird, dessen Bestand eine Bedingung der Lebendigkeit des Lebenden abgibt. Um ein solches Denken handelt es sich hier, wenn Nietzsche die Gerechtigkeit als Denkweise begreift; denn er sagt ausdrücklich: Gerechtigkeit ist Denkweise »aus den Wertschätzungen heraus«.

Wertschätzung sagt nach den mehrfachen Erläuterungen: Setzen von Bedingungen des Lebens. Mit den »Werten« sind nicht beliebige Umstände gemeint, nicht solches, was gelegentlich und aus irgendeinem Hinblick einmal so und so gewertet wird. »Wert« gilt als der Name für die Wesensbedingungen des Lebendigen. »Wert« ist hier gleichbedeutend mit Wesen im Sinne von Ermöglichung, *possibilitas*. »Wertschätzungen« bedeutet somit nicht die im Umkreis der alltäglichen Berechnung der Dinge und der Verständigung unter den Menschen vollzogenen Bewertungen, sondern jene im Grunde des Lebendigen – hier des Menschen – fallenden Entscheidungen über das Wesen des Menschen selbst und alles nichtmenschlichen Seienden.

Gerechtigkeit ist das Denken aus solchen Wertschätzungen. Nietzsche spricht hier unbedingt, sofern er sagt: Gerechtigkeit als Denkweise aus *den* Wertschätzungen; das klingt wesentlich

anders, als wenn es hieße: Gerechtigkeit ist *eine* Denkweise aus Wertschätzungen.

Das Denken »aus den Wertschätzungen« könnte aber immer noch dahin mißdeutet werden, als sei es nur und erst die Folge »aus« den Wertschätzungen, während es gerade nichts anderes ist als der Vollzug der Schätzung selbst. Deshalb hat dieses Denken seine ausgezeichnete Art, die Nietzsche knapp und einprägsam in drei Beiworten heraushebt und überdies in einer wesentlichen Folge nacheinander nennt.

αα) Gerechtigkeit als »bauende, ausscheidende,
vernichtende Denkweise«

Zuerst, d. h. vor allem, ist das Denken »bauend«. Darin liegt allgemein: Dieses Denken *erstellt* erst Solches, was noch nicht und vielleicht überhaupt nie als Vorhandenes steht und besteht. Es beruft und stützt sich nicht auf Gegebenes, ist keine Angleichung, sondern jenes, was sich uns *ankündigte* als der dichtende Charakter der Horizontsetzung innerhalb einer Perspektive. »Bauen« besagt nicht nur Herstellen eines Nichtvorhandenen; es meint das Errichten und Aufrichten, in die Höhe Gehen, genauer: erst eine *Höhe* gewinnen, sie festmachen und so eine *Richte* setzen. Insofern ist das »Bauen« ein Befehlen, das erst den Befehlsanspruch erhebt und einen Befehlsbereich schafft.

Indem das Bauen errichtet, muß es zugleich und zuvor auf einen Grund sich gründen. Mit dem In-die-Höhe-Gehen bildet und öffnet es zugleich einen Aus- und Umblick. Das Wesen des Bauens liegt weder im Aufeinanderschichten von Klötzen, noch in der Anordnung des Klotzigen nach einem Plan, sondern zuvor und einzig darin, daß im Errichten durch das Errichtete ein neuer Raum, eine andere Atmosphäre sich öffnet. Wo das nicht geschieht, muß nachträglich das Gebaute als »Symbol« für etwas Anderes erklärt und durch die Zeitung für die Öffentlichkeit als solches festgestellt werden. Bauen und Bauen ist nie dasselbe. Die Gerechtigkeit als dieses bauende, d. h. gründend errichtende, Ausblick-bildende Setzen eines Rechten ist der

Wesensursprung für den dichtenden und befehlenden Charakter alles Erkennens und Bildens.

Das bauende Denken ist zugleich »*ausscheidend*«. Das Bauen bewegt sich somit im voraus nie im Leeren; es bewegt sich innerhalb von solchem, was sich als angeblich Maßgebendes vor- und aufdrängt und das Bauen un-nötig machen, nicht etwa nur behindern möchte. Das Bauen muß als Er-richten zugleich stets *ent-scheiden* über Maße und Höhen und demzufolge *aus-scheiden* und sich selbst erst den Spiel-Raum bilden, in dem es seine Maße und Höhen errichtet und seine Ausblicke öffnet. Das Bauen geht durch Entscheidungen hindurch.

Das bauende und ausscheidende Denken ist zugleich »*vernichtend*«. Es beseitigt, was vordem und bisher den Bestand des Lebens sicherte. Dieses Beseitigen macht die Bahn frei von Verfestigungen, die den Vollzug der Errichtung einer Höhe hindern könnten. Das bauende und ausscheidende Denken kann und muß diese Beseitigung vollziehen, weil es als Errichten den Bestand schon in einer höheren Möglichkeit festmacht.

αβ) Gerechtigkeit als »höchster Repräsentant
des Lebens selber«

Die Gerechtigkeit hat die Wesensverfassung des bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denkens. Dergestalt vollzieht sie die Wert-schätzungen, will sagen: erschätzt sie, was als Wesensbedingung für das Leben zu setzen sei. Und »das Leben« selbst? Worin besteht sein Wesen? Die Antwort auf diese Frage wurde soeben durch die Wesenskennzeichnung der Gerechtigkeit bereits gegeben; denn Nietzsche rundet seine Aufzeichnung über die Gerechtigkeit ab, indem er durch einen Doppelpunkt zu dem unterstrichenen Wort überleitet: »*höchster Repräsentant des Lebens selber*«.

Leben ist zunächst gemäß dem Zusammenhang der ganzen Aufzeichnung als menschliches Leben verstanden. Dieses selbst – es in seinem Wesen – repräsentiert sich, stellt sich dar in der Gerechtigkeit und als Gerechtigkeit. »Repräsentant« meint

nicht »Vertreter«, meint nicht »Fassade« und meint nicht die Vorwand für etwas, was er selbst nicht ist. »Repräsentant« meint hier auch nicht »Ausdruck«, sondern dasjenige, worin das Leben selbst sein Wesen darstellt, weil es im Grunde seines Wesens nichts anderes *ist als* »Gerechtigkeit«. Sie ist »*höchster*« Repräsentant, über sie hinaus kann das Wesen des Lebens nicht gedacht werden.

Der Satz: Das Wesen des menschlichen Lebens ist Gerechtigkeit, will aber nun nicht sagen, der Mensch sei in all seinem Tun und Lassen »gerecht«, in der üblichen moralisch-juristischen Bedeutung, als handelte der Mensch überall und nur nach Recht und Billigkeit. Der Satz: Das Wesen des menschlichen Lebens ist Gerechtigkeit, hat metaphysischen Charakter und meint: Die Lebendigkeit des Lebens besteht in nichts anderem als in jenem bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denken; dieses bahnschaffende, entscheidungsmäßig errichtende Gründen einer Ausblick bietenden Höhe ist der Grund dafür, daß das Denken die Wesensart des Dichtens und Befehlens zeigt, worin Perspektiven sich öffnen und Horizonte sich bilden. Mit der Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit als den *Wesensgrund* des Lebens ist die Hinsicht festgemacht, in der *allein* entschieden werden kann, ob und wie und in welchen Grenzen Nietzsches Denken »biologisch« ist.

Die Gerechtigkeit ist es, worein sich das auf sich selbst sich stellende Leben gründet. Das Für-wahr-halten empfängt Gesetz und Regel aus der *Gerechtigkeit*; sie ist der Wesensgrund der Wahrheit und der Erkenntnis, ist es freilich nur, wenn wir »Gerechtigkeit« im Sinne Nietzsches metaphysisch denken und zu begreifen suchen, inwiefern sie die Seinsverfassung des Lebendigen meint und welche.

Gerechtigkeit ist *Denkweise* – das Wie, in dem die Lebendigkeit des Lebenden sich hält. Im Begriff des Lebendigen denken wir stets mit »Bewegung« in dem weiten Sinne des Überganges und Überschlages, der Änderung ins Andere, welches Andere nur erst recht das *Selbst* in seiner Selbigkeit und Selbstheit entfaltet.

αγ) Bauen, Ausscheiden, Vernichten: die Denkweise
der Übermächtigung.

»Macht«, »Gewalt«, »Kraft« als Sichüberhöhen in das Wesen
Die drei Bestimmungen: Bauen, Ausscheiden, Vernichten kennzeichnen die *Weise* des Denkens, als welches die Gerechtigkeit begriffen wird. Diese drei Bestimmungen sind aber nicht nur in bestimmter Rangfolge aneinandergereiht, sie sagen zugleich und vor allem von der inneren Bewegtheit dieses Denkens: bauend richtet es sich – die Höhe erst errichtend – in diese hinauf, und damit überhöht sich das so Denkende selbst, entscheidet sich gegen sich und bringt das Verfestigte unter und hinter sich. Diese Denkweise ist ein Sichüberhöhen, das Herrwerden über sich selbst aus dem errichtenden Ersteigen einer höheren Höhe. Die sich überhöhende Erhöhung nennen wir die *Übermächtigung*. Sie ist das Wesen der Macht.

Gewöhnlich versteht man unter »Macht« die geordnete, planend-berechnende Einrichtung einer Gewalt. Macht gilt als *eine Art von Gewalt*. Machtsteigerung und Übermacht meinen dann Anhäufung und Bereitstellung von Gewaltmitteln und deren mögliche rechnende An- und Einspannung. Das Gewalt-tätige – das im Sinne der Gewalt Tätige und Gewalt-same – zeigt die Art des willkürlichen, unberechenbaren, blinden Losbrechens. Was da ausbricht, nennt man Kräfte. Gewalt ist dann eine auf den Ausbruch drängende, ihrer selbst *nicht* mächtige Aufspeicherung von Kräften. Kraft aber meint Wirkfähigkeit, Wirken jedoch besagt: Abänderung des je Vorhandenen in anderes. Kräfte sind die Wirkpunkte, wobei »Punkt« die Versammlung auf Eines andeutet, das sich drangmäßig verströmt und im Feld der Verströmung erst *ist*. Dergestalt läßt sich die Macht als eine Art von Gewalt, die Gewalt aber als Kraft und die Kraft als das nicht weiter verständliche, aber überall im Wirken und in den Wirkungen erfahrbare blinde Dranggewühle begreifen.

Der Hinweis auf diese mögliche und geläufige Auslegungsrichtung im Denken des Machtbegriffes ist nötig, weil auch Nietzsche vielfach – und oft an Stellen, wo er *seinem* Gedanken

von der Macht eine besondere Schärfe und ein Übergewicht verschaffen will – statt von Macht und Machtverhältnissen geradehin von »Kraft« und »Kraftäußerungen« spricht. Viele Stellen lauten für das gewöhnliche Ohr so, als erstrebe Nietzsche eine auf das Weltganze ausgeweitete allgemeine Dynamik der »Explosionen« von »Kraftzentren«, als stelle er die Welt als Kraft vor; ganz im Sinne der zu seiner Zeit aufkommenden »Weltanschauungen«, die ihren besonderen Ehrgeiz darein legen, »naturwissenschaftlich unterbaut« zu sein, mag dabei die Physik oder die Chemie oder die Biologie die Vorgabe der Leitvorstellungen übernehmen.

Denken wir Nietzsches Gedanken der Macht im Gesichtskreis des allgemeinen und sehr unbestimmten und doch irgendwie geläufigen Begriffes von Kraft, dann bleiben wir durchaus im Vordergrund, so zwar, daß wir fälschlicherweise noch den Vordergrund für die Mitte selbst halten. Diese Mitte, das Wesen dessen, was Nietzsche mit dem Namen »Macht« und oft auch mit »Kraft« benennt, bestimmt sich in Wahrheit aus dem Wesen der Gerechtigkeit. Mit der so gerichteten Blickhaltung auf das Wesen der Macht als des Sichüberhörens in das Wesen besitzen wir die Vorbedingungen, um die zweite Stelle zu verstehen, an der sich Nietzsche über die Gerechtigkeit ausspricht.

β) Gerechtigkeit »als Funktion einer weitumherschauenden
Macht . . .«

Die Aufzeichnung ist mit der zuerst genannten fast gleichzeitig und gehört zu den Überlegungen, die in die Zeit zwischen der Niederschrift des III. und IV. Teils von »Also sprach Zarathustra« fallen (1884; XIV, 80). Die Stelle lautet: »Gerechtigkeit, als Funktion einer weitumherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.«

Wir beachten zuvor einen gewissen Gleichklang beider Bestimmungen. Zuerst hieß es: »Gerechtigkeit . . . *höchster Re-*

präsentant des Lebens selber«; jetzt sagt Nietzsche: »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumherschauenden Macht«. »Funktion«, »Fungieren« will heißen: Vollzug, Ausführung; die Weise, wie die gemeinte Macht Macht ist und machtet. »Funktion« bedeutet hier nicht etwas von dieser Macht erst Abhängiges und einen Nachtrag zu ihr, sondern sie selbst in ihrem Machten. Welche Macht meint Nietzsche, wenn er von »einer« Macht spricht? Er meint nicht »eine« unter und neben anderen, sondern jene erst zu nennende Eine, die über alle anderen hinaus machtet – die entsprechend der Rede vom »höchsten Repräsentanten« höchste Macht ist.

Diese Macht *schaut weit umher*, ist somit alles andere, nur nicht eine irgendwohin versetzte blind drängende Kraft. Das Weitumherschauen meint kein bloßes, im Vorhandenen überall her und hin und herumschweifendes Gaffen. Das Weitumherschauen ist ein »*Hinaussehen über* die kleinen Perspektiven«, somit selbst und erst recht ein perspektivisches, ein Perspektiven eröffnendes Schauen.

Wohinaus geht dieses eröffnende Vorblicken, welchen Ausblick bietet es? Nietzsche antwortet zunächst mittelbar durch die Nennung *der* Perspektiven, über die hinausgesehen wird: »die kleinen Perspektiven von Gut und Böse«. Gut und Böse sind die Titel für die Grundunterscheidung der »Moral«. Die Moral aber versteht Nietzsche metaphysisch; das »Gute« ist das »Ideal«, die Idee und was noch über sie hinausliegt: das eigentlich Seiende, ὄντως ὄν. Das »Böse« ist der metaphysische Name für das, was nicht ein Seiendes sein soll, das μὴ ὄν. Darin aber liegt die Unterscheidung der wahren (an sich seienden) und der scheinbaren Welt. Diese Unterscheidung meint eine Perspektive und Möglichkeiten solcher, über welche die Gerechtigkeit hinausieht. Gerechtigkeit ist das Hinaussehen über diese kleinen Perspektiven in eine große. Das Hinaussehen über die bisherigen Perspektiven entspricht dem *ausscheidenden* Charakter der bauenden Denkweise, als welche die Gerechtigkeit zuvor bestimmt wurde. Das Bauen aber verdeutlicht sich jetzt durch den Cha-

rakter des perspektivischen Weitumherschauens, des Eröffnens einer großen Perspektive. Die Gerechtigkeit »hat« also nicht eine Perspektive, sie *ist* diese selbst als ihr Errichten, Eröffnen und Offenhalten.

Früher wurde schon auf den Zusammenhang von Perspektive und Horizont hingewiesen. Jede Perspektive hat ihren Horizont. Die Gerechtigkeit hat »einen weiteren Horizont des *Vorteils*«. Wir stutzen. Eine Gerechtigkeit, die es auf den *Vorteil* absieht, das klingt befremdlich und deutlich nach Nutzen, Übervorteilung und Berechnung, wenn nicht gar nach Geschäft. Dabei hat Nietzsche das Wort »Vorteil« noch unterstrichen, um keinen Zweifel zu lassen, daß es bei der hier gemeinten Gerechtigkeit wesentlich auf den »Vorteil« ankommt. Die Betonung muß uns in der Anstrengung bestärken, den *Begriff*, den dieses Wort denkt, nicht mehr nach Alltagsvorstellungen zu denken. Überdies besagt das Wort »Vor-teil« nach seiner echten, inzwischen verloren gegangenen Bedeutung: das im voraus bei einer Teilung – vor dem Vollzug dieser – *Zugeteilte*. In der Gerechtigkeit als der Perspektiveneröffnung entbreitet sich ein alles übergreifender Horizont, die Umgrenzung von Jenem, was jedem Vorstellen, Berechnen und Bilden im voraus schon zugeteilt wird, und zwar als das, was es überall und jeweils zu *erhalten* gilt. Erhalten meint hier zugleich: das Erreichen, Bekommen und Bewahren, das in die Beständigkeit Zurücklegen.

Was ist dies allem zuvor *Zugeteilte*, das durch keinen anderen Horizont mehr überstiegen und überholt werden kann? *Was* das sei, sagt Nietzsche wiederum nicht unmittelbar. Er sagt nur, das horizonthafte Absehen der Gerechtigkeit gehe auf Etwas, »das *mehr* ist als diese und jene Person«. Das *Zugeteilte* ist weder ein billiger Nutzen und Zweck, noch das Glück und Geschick einzelner Menschen. All dieses wird in der Gerechtigkeit hintangesetzt.

Wenn nicht auf die einzelnen Personen, kommt es dann auf die Gemeinschaft an? Ebensovienig. Was Nietzsche meint, ermessen wir allein aus dem, was er über die Perspektive der Ge-

rechtigkeit sagt: sie sieht über die Unterscheidung der wahren und scheinbaren Welt hinweg und sieht deshalb in eine höhere Wesensbestimmung der Welt und in eins damit in einen weiteren Horizont, in dem sich zugleich das Wesen des Menschen, nämlich des abendländisch-neuzeitlichen, »weiter« bestimmt.

c) Zusammenfassung: Gerechtigkeit, der Grundzug
des Lebens selber

Was entnehmen wir aus diesen beiden wesentlichsten Äußerungen Nietzsches über die Gerechtigkeit? Sie ist als Machten einer perspektivischen Macht, als das höchste und weiteste Bauen und gründende Errichten der Grundzug des Lebens selber, wobei »Leben« zunächst als das menschliche gefaßt ist.

Es galt zu fragen, worin der Befehlscharakter des menschlichen Erkennens und das dichtende Wesen der menschlichen Vernunft ihren rechtgebenden, maßsetzenden Grund haben. Die Antwort lautet: in der Gerechtigkeit. Sie ist gemäß der gekennzeichneten Verfassung der Grund der Notwendigkeit und der Möglichkeit jeder Art von Einstimmigkeit des Menschen mit dem Chaos, sei diese Einstimmigkeit die höhere der Kunst oder die gleichnotwendige der Erkenntnis. Die befehlende Erklärung und die dichtende Verklärung sind »recht« und gerecht, weil das Leben selbst im Grunde das ist, was Nietzsche Gerechtigkeit nennt.

Wiederholung

1) Der Zwang, das überkommene Wesen der Wahrheit
(ἀμείωσις) zu retten und zu begründen

Was bleibt von der Wahrheit, wenn die wahre Welt und mit ihr auch die scheinbare und mit den beiden die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung hinfällig geworden sind?

Mit dem Hinfall des Wahren fällt nicht das Wesen der Wahrheit; im Gegenteil. Das Wesen der Wahrheit meldet sich jetzt

erst in seiner Wesentlichkeit. Der Gang des ganzen Nietzsche'schen Denkens bis zu seinem letzten Schritt ist ein einziges Zeugnis dafür. Nietzsche wird, ohne daß er dies in seinen geschichtlichen Gründen und deren Tragweite übersieht, immer härter gezwungen, das überkommene Wesen der Wahrheit (die Einstimmung des Vorstellens mit dem Wirklichen) von seiner Grundstellung aus zu retten und zu begründen.

Der Befehlscharakter der Erkenntnis sagt ja doch: im Erkennen liegt irgendwie der Anspruch auf Maß und Recht und Richtigkeit und somit Einrichtung und Einweisung in das Chaos; dieses selbst aber ist nicht die sich austobende Wirrnis, sondern die auf ihre Möglichkeiten gespannte und so verborgene Ordnung.

Die Unterordnung der Erkenntnis unter die Kunst sagt: beide vollziehen in ihrem Wechselbezug nur das Eine: Bestandsicherung des Menschen – nicht in der Abkehr vom Chaos, sondern in der Zugehörigkeit zu ihm. Bestandsicherung meint nicht Erhaltung der einzelnen vorhandenen Menschen, sondern *Ermöglichung* des Wesens des Menschen. Bestandsicherung ist, voll begriffen, Einweisung in das Chaos, ὁμοίωσις, Einstimmigkeit mit ihm, so zwar, daß diese Einstimmigkeit das Chaos gerade in seiner verborgenen Ordnung ins Freie bringt.

Denn die ὁμοίωσις, Einweisung, ist kein Verfließen in einen wirren Drang, sondern: *befehlend-dichtendes, perspektivisch-horizonthaftes Festmachen und Verklären.*

2) Die Gerechtigkeit als Grund für die ὁμοίωσις

Nach dem Grund und Ursprung des so begriffenen Fürwahrhaltens steht die Frage, wenn wir fragen: Welches ist das Äußerste, in das die Aufhebung der metaphysischen Unterscheidung zu stehen kommt? Dieses Äußerste verlangt den Beginn des Denkens, das zu vollziehen Nietzsche der Gestalt Zarathustras zuweist. Mit der Abschaffung der wahren und scheinbaren Welt: incipit Zarathustra. Der Denker beginnt das Äußerste zu

denken: jenes, was der *ὑποίωσις* den Grund gibt und die Grundstellung dieses Denkers auszeichnet. Und das ist der Gedanke der *Gerechtigkeit*.

Halten wir fest, daß nach dem bisher durchmessenen Gedankengang die »Gerechtigkeit« der Grund des Wesens der metaphysisch begriffenen Wahrheit sein soll, dann verbietet sich jede gewohnte Einspannung und Einengung der Gerechtigkeit auf das begrenzte Gebiet der Rechtsprechung und der Sittlichkeit. Die Zurückweisung eines solchen verengten Begriffes sagt nun aber auch nicht, Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit sei eine möglichst umfangreiche Ausweitung des engeren juristisch-moralischen Begriffes. Vielmehr gilt es den Weg zum Wesen der »Gerechtigkeit« dadurch und nur dadurch zu finden, daß wir den Ausblick offenhalten nach dem Grunde und der Vollzugsweise der *ὑποίωσις*, d. i. der befehlend-dichtenden, perspektivisch-horizonthaften Festmachung und Verklärung. Aus solcher Blickstellung lesen wir die zwei einzigen, kurzen, von Nietzsche selbst nie veröffentlichten Aufzeichnungen über das Wesen der Gerechtigkeit.

Wie Nietzsche um diese Zeit das Wesen der Freiheit versteht, zeigte zuletzt eine Stelle aus »Also sprach Zarathustra«.

§ 22. *Das Wesen des Willens zur Macht.*

Die Beständigkeit des Werdens in die Anwesenheit

a) Der Wille zur Macht als das Wesen der Gerechtigkeit

Wird durch die Gerechtigkeit das Befehlshafte und Dichtende, das irgendwie doch grundlos auf sich Gestellte der Erkenntnis überwunden? Bietet das, was hier Gerechtigkeit genannt wird, die Gewähr gegen den blinden Ausbruch einer nur drängenden Willkür? Verbürgt diese Gerechtigkeit nun endlich das Rechte? So fragend scheinen wir die Besinnung ernster zu nehmen als Nietzsche; und doch haben wir uns mit dieser Frage auf einen

Standort zurückgestellt, den die Gerechtigkeit, als Grundzug des Lebens gedacht, nicht mehr zuläßt. Wir fragen nach dem Rechten dieser Gerechtigkeit und meinen ein vorschwebendes, schon festes, auch noch die Gerechtigkeit bindendes Richtmaß.

So dürfen wir nicht mehr fragen, aber zugleich soll das Ganze auch wieder nicht in die Beliebigkeit ausarten. Dann muß doch alles »Rechte« aus der Gerechtigkeit stammen. Die beiden erläuterten Aufzeichnungen sagen nichts unmittelbar darüber, *was* in der Gerechtigkeit erbaut, eröffnet und erblickt wird. Sie heben überall und einzig nur das auszeichnende *Wie* dieser »Denkweise« heraus.

Das Rechte der Gerechtigkeit, falls wir es in irgendeiner Weise von ihr unterscheiden dürfen, bestimmt sich, wenn überhaupt, nur aus ihr selbst, aus dem Innersten ihres Wesens. Dies aber treffen wir nur, wenn wir einen neuen Versuch wagen, die Art und Weise dieses »Denkens« zu begreifen und deshalb auf das blicken, wie und als was die Gerechtigkeit »fungiert«. Dieses bauende Zuweisen des allem anderen zuvor Zugeteilten ist Funktion einer Macht. Welcher Macht? Worin besteht das Wesen dieser Macht? Antwort: *Die hier gemeinte Macht ist der Wille zur Macht.*

Wie sollen wir das verstehen? Die Macht kann doch höchstens *das* sein, was der Wille zur Macht will, also das von diesem Wollen unterschiedene und ihm vorgesetzte Ziel. Wäre die Macht der Wille zur Macht, dann hieße das: Der Wille selbst ist als die Macht zu begreifen. Dann könnte man ebensogut sagen: die Macht ist als Wille zu begreifen. Allein Nietzsche sagt nicht: die Macht ist Wille, sowenig wie: der Wille ist Macht. Er denkt weder den Willen »als« Macht, noch die Macht »als« Willen. Er setzt ebensowenig beide nur nebeneinander als »Wille und Macht«; er denkt *seinen* Gedanken des »Willens zur Macht«.

Wenn die Gerechtigkeit die »Funktion«, der Grundzug und Vollzug des Willens zur Macht ist, dann müssen wir den Gedanken des Willens zur Macht vom Wesen der Gerechtigkeit her denken und diese damit in ihren Wesensgrund zurückdenken.

So genügt es denn nicht, daß wir von den Worten »Wille« und »Macht« die uns gerade einfallenden Bedeutungen fernhalten und statt dessen die Bestimmungen denken, die Nietzsche nennt. Gerade dann, wenn wir die Grundworte »Wille« und »Macht« in dem Nietzscheschen Sinne gewissermaßen lexikalisch richtig denken, wird die Gefahr am größten, den Gedanken vom Willen zur Macht ganz zu verflachen, d. h. Wille und Macht nur einander gleichzusetzen, den Willen als Macht und die Macht als Willen zu nehmen. So kommt das Entscheidende: der Wille zur Macht – das »zu« – nicht zum Vorschein.

Man kann mit solchen Ausdeutungen höchstens noch für Nietzsche eine neue, vor allem gegenüber Schopenhauer andere Wesensbestimmung des Willens feststellen. Aber Nietzsche liegt nichts an einer neuen Theorie des Willens »als Macht«. Die *politischen* Ausdeutungen des Nietzscheschen Grundgedankens fördern am meisten die genannte Verflachung, ja Beseitigung des Wesens des Willens zur Macht. Dabei ist es gleichgültig, ob die politischen Falschmünzereien dem Deutschenhaß Nahrung geben oder einer Deutschenliebe »dienen« sollen.

b) Das ursprünglich einige Wesen des Willens zur Macht

Die weitumerschauende Macht, deren Machten sich im bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denken vollzieht, ist der »Wille« zur Macht. Was »Macht« heißt, muß aus dem Willen zur Macht, und was »Wille« meint, muß gleichfalls aus dem Willen zur Macht begriffen werden. Der Wille zur Macht ist nicht das Ergebnis einer Zusammenfügung von »Wille« und »Macht«, sondern umgekehrt: »Wille« und »Macht« bleiben immer nur künstlich aus dem ursprünglich einigen Wesen des »Willens zur Macht« herausgebrochene Begriffsstücke. Daß es so steht, entnehmen wir leicht aus der Art, wie Nietzsche das Wesen des Willens bestimmt. Genau besehen lehnt er durchgängig eine Bestimmung des gleichsam abgesonderten Wesens des Willens ab. Denn immer wieder schärft Nietzsche ein: »Wil-

le« ist bloß ein Wort, das durch die Einfachheit seines Lautgebildes ein in sich vielfältiges Wesen nur verhüllt. »Wille«, für sich genommen, ist etwas Erdichtetes; dergleichen wie »Willen« gibt es nicht: »Ich lache eures freien Willens und auch eures un-freien: Wahn ist mir das, was ihr Willen heißt, es gibt keinen Willen.« (XII, 267; aus der Zarathustra-Zeit). – »Am Anfang steht das große Verhängnis von Irrtum, daß der Wille Etwas ist, das *wirkt*, – daß Wille ein *Vermögen* ist . . . Heute wissen wir, daß er bloß ein Wort ist . . .« (»Götzen-Dämmerung«; VIII, 80)

Gleichwohl muß Nietzsche sagen, in welcher Hinsicht das im Wort »Willen« Genannte zu denken sei, wenn das Wort nicht ein bloßer Schall bleiben soll. Nietzsche sagt dies auch: Wille ist Befehl (vgl. z. B. XIII, n. 638 ff.). Im Befehlen entscheidet »die innerste Überzeugung von der Überlegenheit«. Befehlen versteht Nietzsche demnach als die Grundstimmung des Überlegenseins, und zwar überlegen nicht nur gegenüber Anderen, den Gehorchenden, sondern auch, und je zuvor, Überlegenheit über sich selbst. Dies besagt: Überhöhung, Höhernehmen des eigenen Wesens, so zwar, daß das eigene Wesen in solcher Überhöhung besteht.

Das Wesen der Macht wurde bestimmt als das weitumerschauende Hinausblicken in den alles überschenden Ausblick als Übermächtigung. Indem wir das Wesen des Willens denken, denken wir nicht allein diesen, sondern bereits den Willen zur Macht; insgleichen wenn wir das Wesen der Macht denken. Wille und Macht sind *dasselbe* in dem metaphysischen Sinne, daß sie in dem Einen ursprünglichen Wesen des Willens zur Macht zusammengehören.

Dies können sie nur, wenn sie auseinandergespannt und so gerade *nicht* dasselbe sind im Sinne einer leeren Selbigkeit des Zusammenfallens. Wille zur Macht heißt: die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst. Diese Übermächtigung in die Erhöhung ist zugleich der Grundakt der Überhöhung selbst. Deshalb spricht Nietzsche ständig davon, daß Macht in sich »Macht-

steigerung« sei; das Machten der Macht ist Ermächtigung zu »mehr« Macht.

Das alles klingt, vordergründig genommen, nach bloß quantitativer Kraftanhäufung und deutet auf ein bloßes Brodeln und Ausbrechen und Vertoben blinder Dränge und Drangstöße. Der Wille zur Macht sieht dann aus wie ein ablaufender Vorgang, der gleich einem Vulkan im Innern der Welt rumort und zum Ausbruch drängt. Vom eigentlichen Wesen wird so freilich nichts faßbar. Die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst meint jedoch dieses: Die Ermächtigung bringt das Leben zum Stehen und in einen Selbststand, aber zum Stehen in solchem, was als Überhöhung Bewegung ist.

Um jedoch das ursprünglich einheitliche Wesen des Willens zur Macht nicht leer und abstrakt zu denken, müssen wir den Willen zur Macht in seiner höchsten Gestalt als Gerechtigkeit denken, die Gerechtigkeit aber als den Grund der Wahrheit im Sinne der *ἰσότης* und diese als den Grund des Wechselbezuges von Erkenntnis und Kunst. Wir müssen vom jetzt erreichten Begriff des Willens zur Macht her den ganzen durchlaufenen Weg der Vorlesung wieder rückwärts durchdenken und dabei innwerden, daß vom ersten Schritt an und in allen Schrittfolgen immer schon und immer nur der Wille zur Macht in seinem Wesen gedacht wurde.

c) Nietzsche als Vollender der abendländischen Metaphysik

Dieses Durchdenken des Wesens des Willens zur Macht in der Gestalt der Erkenntnis und Wahrheit hatte als Ziel die Einsicht, daß und inwiefern Nietzsche, indem er seinen einzigen Gedanken vom Willen zur Macht denkt, zum Vollender der abendländischen Metaphysik wird. Die Metaphysik denkt das Seiende im Ganzen, was und wie es sei. Bisher wurde nur die Erkenntnis als Bestandsicherung des menschlichen Lebens auf die Gerechtigkeit und damit auf den Willen zur Macht zurückgedacht. Hier am Erkennen mag auch erfahrbar werden, inwiefern das menschliche Leben im Grunde Wille zur Macht sei.

α) Der Wille zur Macht als Grundcharakter des
Seienden im Ganzen

Allein, das menschliche Leben ist nur, was es ist, auf Grund der Einweisung in das Chaos; dieses, das Ganze des Seienden, hat den Grundcharakter des Willens zur Macht. Es gilt zu sehen, »daß der Wille zur Macht es ist, der auch die unorganische Welt führt, oder vielmehr, daß es keine unorganische Welt gibt« (XIII, n. 204; 1885). *Daß* »das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist« (WzM n. 693; 1888), beweist Nietzsche trotz des häufig gegenteiligen Anscheins seiner Bemühungen, nicht dadurch, daß er auf Grund einer induktiven Durchmusterung aller Gebiete des Seienden schließt: überall ist das Seiende in seinem Sein Wille zur Macht; vielmehr denkt Nietzsche als Denker zuvor und stets aus dem Entwurf des Seienden im Ganzen auf dessen Sein als Wille zur Macht.

Wie steht es jedoch mit der Wahrheit dieses Entwurfes? Wie steht es mit der Wahrheit der metaphysischen und aller denkerischen Entwürfe überhaupt? Das ist, wie wir leicht sehen, eine, wenn nicht *die* entscheidende Frage. Zu ihrer Entfaltung und Bewältigung fehlen der Philosophie bis zur Stunde alle wesentlichen Voraussetzungen. Die Frage kann innerhalb der Metaphysik und somit auch innerhalb der Nietzscheschen Grundstellung nicht zureichend gefragt werden. Dagegen müssen wir auf ein Anderes hinweisen.

β) Die Ausweitung der Gerechtigkeit zur Grundmacht
des Seienden im Ganzen: Anthropomorphie – die Vollendung
des Subjektivismus und der Metaphysik der Neuzeit

Wenn die Gerechtigkeit der »höchste Repräsentant des Lebens selber« ist, wenn sich im menschlichen Leben der Wille zur Macht eigentlich offenbart, wird dann nicht die Ausweitung der Gerechtigkeit zur Grundmacht des Seienden überhaupt und die durchgängige Deutung des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht zu einer Vermenschlichung alles Seienden? Wird die Welt nicht nach dem Bilde des Menschen gedächt? Ist solches

Denken nicht eine Anthropomorphie? Allerdings – es ist die Anthropomorphie des »großen Stils«, der einen Sinn hat für Weniges und Langes. Wir dürfen auch nicht meinen, diese Vermenschlichung müßte Nietzsche erst noch als Einwand vorgehalten werden. Nietzsche weiß von dieser Anthropomorphie seiner Metaphysik. Er weiß von ihr nicht nur als einer Denkweise, in die er beiläufig geraten ist und aus der er nicht mehr herausfindet. Nietzsche *will* diese Vermenschlichung alles Seienden und will nur sie. Dies steht klar in einer kurzen Aufzeichnung aus dem Jahre 1884: »Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen –« (WzM n. 614).

Diese Vermenschlichung vollzieht sich freilich nicht nach dem Bilde irgendeines Alltags- und Normalmenschen, sondern auf Grund einer Auslegung des Menschseins, das, in die »Gerechtigkeit« gegründet, im Grunde seines Wesens *Wille zur Macht* ist.

Anthropomorphie gehört zum Wesen der Endgeschichte der Metaphysik und bestimmt mittelbar die Entscheidung des Überganges, sofern dieser eine »Überwindung« des animal rationale und des subiectum in einem vollzieht und zwar als Drehung in einem erst durch sie zu erreichenden Drehungs»punkt«. Die Drehung: Seiendes → Sein, der Wendungspunkt der Drehung: die Wahrheit des Seins. Die Drehung ist keine Umkehrung, sie ist: Eindrehen in den anderen Grund als Ab-grund. Die Grundlosigkeit der Wahrheit des Seins wird geschichtlich zur Seinsverlassenheit, und diese erzwingt die Seinsvergessenheit als Wesen der vollendeten Subjektivität. In diesem Bezirk ist anfänglich der Grund der Vermenschung des Menschen und der Vermenschlichung des Seienden zu suchen.

Diese rücksichtslose und ins Äußerste gestellte Vermenschlichung der Welt wirft die letzten Illusionen der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellung auf die Seite und macht ernst mit der Ansetzung des Menschen als subiectum. Nietzsche würde gewiß und mit Recht den Vorwurf jedes banalen Subjektivismus zurückweisen, der sich darin erschöpft, den gerade vorhandenen Menschen, sei es als Einzelnen, sei es als Gemeinschaft,

zum Maßstab und Nutzzweck von allem zu machen. Nietzsche würde indes mit dem gleichen Recht für sich in Anspruch nehmen, den metaphysisch notwendigen Subjektivismus dadurch zur Vollendung gebracht zu haben, daß er den »Leib« zum Leitfaden der Weltauslegung bestimmte.

γ) Die Vollendung der abendländischen Metaphysik:
Der Wille zur Macht als die Beständigkeit des Werdens
in die Anwesenheit, als φύσις

In Nietzsches Gedanken-Gang zum Willen zur Macht vollendet sich nicht nur die Metaphysik der Neuzeit, sondern die *abendländische* Metaphysik im Ganzen. Deren Frage lautet von Anfang an: Was ist das Seiende? Die Griechen bestimmten das Sein des Seienden als Beständigkeit des Anwesens. Diese Bestimmung des Seins bleibt durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch unerschüttert.

Allein, hörten wir nicht immer wieder, für Nietzsche sei das Wesen des Seienden im Ganzen das Chaos, also das »Werden« und gerade *nicht* ein »Sein« im Sinne des Festen und Beständigen, das er als das Unwahre und Unwirkliche denkt? Das Sein ist abgedrängt zugunsten des Werdens, dessen Werde- und Bewegungscharakter sich als Wille zur Macht bestimmt. Kann man Nietzsches Denken dann noch eine Vollendung der Metaphysik nennen? Ist es nicht ihre Verleugnung oder gar ihre Überwindung? Weg vom »Sein« – hin zum »Werden«? (Vgl. n. 570 (1888): Die Selbsttäuschung Nietzsches, die eigentümlich wechselt mit der Ahnung, doch nur die Metaphysik zu vollenden, d. h. Philosoph zu sein, »wie man immer Philosoph war.«)

Nietzsches Philosophie wird in der Tat mehrfach so gedeutet. Und wenn nicht gerade so, dann sagt man: Es gab in der Geschichte der Philosophie schon früh bei Heraklit und später unmittelbar vor Nietzsche bei Hegel statt der »Metaphysik des Seins« eine »Metaphysik des Werdens«. Das ist grob gesehen richtig, im Grunde aber eine Gedankenlosigkeit, die der vorigen nicht nachsteht.

Demgegenüber gilt es immer neu zu bedenken, was Wille zur Macht bedeutet: die Ermächtigung in die Überhöhung zum eigenen Wesen. Die Ermächtigung bringt die Überhöhung – das Werden – zum Stand und in die Beständigkeit. Im Gedanken des Willens zur Macht soll das im höchsten und eigentlichsten Sinne *Werdende* und *Bewegte* – das Leben selbst – in seiner Beständigkeit gedacht werden. Gewiß will Nietzsche das Werden und das *Werdende* als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen; aber er will das Werden gerade und allem zuvor *als das Bleibende* – als das eigentlich »Seiende«; seiend nämlich im Sinne der griechischen Denker. Nietzsche denkt so entschieden als Metaphysiker, daß er dies auch weiß. Daher beginnt eine Aufzeichnung, die erst im letzten Jahre, 1888, ihre endgültige Form erhielt (WzM n. 617), also:

»*Rekapitulation:*

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.«

Wir fragen: Warum ist dies der *höchste Wille zur Macht*? Antwort: Weil der Wille zur Macht in seinem *tiefsten Wesen* nichts anderes ist als die Beständigkeit des Werdens in die Anwesenheit.

In dieser Auslegung des Seins kommt im Durchgang durch das Äußerste der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellung das anfängliche Denken des Seins als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zu seiner Vollendung. $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: Aufgehen und Erscheinen, Werden und Anwesen sind im Gedanken des *Willens zur Macht* in die Einheit des Wesens von »Sein« nach dem erstanfänglichen Sinn zurückgedacht, nicht als Nachahmung des altzeitlichen, sondern als Verwandlung des neuzeitlichen Denkens des Seienden in seine ihm gewiesene Vollendung.

Das bedeutet: Die anfängliche Auslegung des Seins als Beständigkeit des Anwesens wird jetzt in die Fraglosigkeit gerettet.¹

¹ Über den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen als das innerste Grundgesetz des Willens zur Macht vgl. Vorlesung Sommersemester 1937:

δ) Die Verschüttung der Frage nach der Wahrheit.
Die Vollendung der Metaphysik als Ende und Not
des anderen Anfangs

Die Frage, worin die Wahrheit dieser ersten und letzten metaphysischen Auslegung des Seins gründe, die Frage, ob innerhalb der Metaphysik jemals ein solcher Grund zu erfahren sei, liegt jetzt so fern, daß sie als Frage überhaupt nicht gefragt werden kann, denn jetzt scheint das Wesen des Seins so weit und wesentlich gefaßt, daß es auch dem Werdenden, dem »Leben«, als dessen Be-griff gewachsen bleibt.

Weil hier, in der Vollendung der abendländischen Metaphysik durch Nietzsche, die alles tragende Frage nach der Wahrheit, in deren Wesen das metaphysisch vielfach ausgelegte Sein selbst west, nicht nur wie bisher ungefragt bleibt, sondern in ihrer Fragwürdigkeit gänzlich verschüttet ist, wird diese Vollendung der Metaphysik zu einem Ende. Dieses Ende aber *ist* die Not des anderen Anfangs. An uns und den Künftigen liegt es, ob wir seine Notwendigkeit erfahren. Solche Erfahrung verlangt als Nächstes, das Ende als Vollendung zu begreifen. Dies sagt: Wir dürfen Nietzsche weder nur für irgendwelche zeitgenössischen geistigen Falschmünzereien ausbeuten, noch können wir, vermeintlich im Besitz der ewigen Wahrheit, an ihm vorbeigehen. Wir müssen ihn, d. h. immer seinen einzigen Gedanken und damit den einfachen Leitgedanken der abendländischen Metaphysik, bis an seine eigene innere Grenze denken. Dann erfahren wir als Erstes, wie weit, wie entschieden schon das Sein vom Seienden und der Vormacht des sogenannten Wirklichen überschattet wird.²

Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. (Gesamtausgabe Band 44. Frankfurt a. M.: Klostermann 1986.) Wiederkehr: als Werden; ewige: als Beständigkeit; Wiederkehr des Gleichen: Beständigkeit des Beständigen.

² Die Überschattung des Seins durch das Seiende kommt aus dem Seyn selbst. Die Seinsverlassenheit des Seienden als die Verweigerung des Seyns. – Verweigerung als Lichtung des Sichverbergens: die Wesung des Seyns als Ereignis.

Doch, indem wir diesen Schatten *als* Schatten erblicken, stehen wir schon in einem anderen Licht, ohne das Feuer zu finden, dem sein Leuchten entstammt. Der Schatten selbst ist so schon ein anderer und keine Verdüsterung:

»Es sagen der Wanderer viele davon,
Und das Wild irrt in den Klüften
Und die Herde schweifet über die Höhen,
In heiligem Schatten aber,
Am grünen Abhang wohnt
Der Hirt und schauet die Gipfel.«

Hölderlin, »Der Mutter Erde«
(Hellingrath IV, 156 f.)

DRITTER TEIL

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN UND DER WILLE ZUR MACHT¹

Kaum eine Spur von Recht besteht zunächst, Nietzsches Philosophie als die Vollendung der abendländischen Metaphysik in Anspruch zu nehmen; denn eher schon ist sie durch die Abschaffung der »übersinnlichen Welt« als der »wahren« die Absage an alle Metaphysik und der Schritt zu ihrer endgültigen Verleugnung. Nietzsches Grundgedanke, der »Wille zur Macht«, enthält zwar noch einen Hinweis auf die Auslegung der Seiendheit des Seienden im Ganzen als »Wille«, wobei Wille mit Wissen zusammengehörig nach dem Entwurf Schellings und Hegels das Wesen der »Vernunft« ausmachen und auf den Leibnizischen Entwurf der Substantialität der Substanz als *vis primitiva activa et passiva* zurückdeuten. Der Gedanke des »Willens zur Macht« aber scheint, zumal in seiner biologistischen Gestalt, auch noch aus diesem Entwurfsbereich herauszufallen und die Überlieferung der Metaphysik eher durch Verunstaltung und Verflachung abzubrechen, als sie zu vollenden.

Was Vollendung heißt und wonach sie nicht abgeschätzt werden darf: inwieweit darin eine »Lehre« feststellbar ist oder nicht – sondern danach, wie sie im Leitentwurf sich hält, der die Metaphysik als solche begründet und fügt, ob sie ihn in seinen letzten Möglichkeiten erfüllt und damit endgültig fraglos und in ihm selbst unbefragt sein läßt; wie sie die beiden Grundgedanken als metaphysische, d. h. den Leitentwurf vollziehende, in ihrer Einheit denkt.

Daß Nietzsches Philosophie die voraufgegangene Metaphysik nur verunstaltet, verflacht und dogmatisch verwirft, ist in der

¹ Abschluß der Nietzschevorlesung Sommersemester 1939; nicht vorgelesen. (Siehe Nachwort des Herausgebers.)

Tat nur Schein, wenngleich ein sehr hartnäckiger, solange nämlich Nietzsches Grundgedanke in derselben Vordergründigkeit stehen bleibt, die den erinnerten Grundstellungen von der Philosophiehistorie zugebilligt wird. Die Vordergründigkeit besteht jedoch darin, daß die geschichtliche Besinnung auf die abendländische Metaphysik hintangehalten und die jeweils von den einzelnen Grundstellungen vollzogenen Entwürfe nur in den Grenzen dessen nach-gedacht werden, was sie selbst aussagen. Hierbei wird vergessen, wie unumgänglich ihr Sagen aus einem Hintergrund spricht, aus dem sie, ohne ihn eigens zu befragen, hervorkommen, in den sie aber gleich unbedenklich zurücksprechen, denn sie verstehen die Seiendheit des Seienden in dem ihnen selbst noch übergeworfenen anfänglich griechischen Entwurf und bestimmen sie, d. h. halten sie für ausgemacht, im Sinne der Beständigkeit der Anwesenheit. Denken wir allerdings die metaphysischen Grundstellungen im Gesichtskreis dieses Leitentwurfes, dann kommt es erst gar nicht dahin, Nietzsches Philosophie vordergründig aufzufassen und in die üblichen historischen Abstempelungen »metaphysischer« Standpunkte einzureihen (als »Heraklitismus«, als »Willensmetaphysik«, als »Lebensphilosophie«).

Denken wir aus dem tragenden und die ganze Metaphysikgeschichte anfänglich überholenden Leitentwurf der Seiendheit des Seienden, dann erkennen wir die metaphysische Notwendigkeit und Endgültigkeit der »Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen«. Die Bestimmung des Zusammenhangs dieser »Lehre« mit dem Grundgedanken des »Willens zur Macht« läßt Nietzsches Philosophie als die ausgezeichnete geschichtliche Endstellung der abendländischen Metaphysik begreifen. Für solches Wissen rückt sie in eine wiederum ausgezeichnete Notwendigkeit jener Auseinandersetzung, in der sich und für die sich die abendländische Metaphysik als das Ganze einer vollendeten Geschichte in die Gewesenheit, d. h. in die endgültige Zukunftigkeit zurücksetzt. Die Gewesenheit ist die Befreiung des scheinbar nur Vergangenen in sein Wesen, die Über-setzung

zumal des scheinbar endgültig zurückgesunkenen Anfangs in seine Anfänglichkeit, durch die er alles ihm Nachkommende überholt und zukünftig ist. Das *wesende* Vergangene, hier die je entworfene Seiendheit als verhüllte Wahrheit des Seins, überherrscht alles nur Gegenwärtige, kraft seiner Vorhandenheit Wirksame und Wirkliche.

Die Bestimmung des Zusammenhangs zwischen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und dem Willen zur Macht verlangt die folgenden Schritte:

1. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkt den Grundgedanken des Willens zur Macht metaphysikgeschichtlich *voraus* und d. h. in seiner Vollendung.

2. Beide Gedanken denken metaphysisch neuzeitlich und endgeschichtlich *dasselbe*.

3. In der Wesenseinheit beider Gedanken sagt die sich vollendende Metaphysik ihr *letztes Wort*.

4. Solches Wort begründet das Zeitalter der *vollendeten Sinnlosigkeit*.

5. Dieses Wort erfüllt das *Wesen* der sich so erst findenden *Neuzeit*.

6. Solche Erfüllung ist *geschichtlich* – in der Verborgenheit und gegen den öffentlichen Anschein – die Not einer alles Gewesene übernehmenden und das Künftige vorbereitenden Entscheidung (der Übergang).

§ 23. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen
denkt den Grundgedanken des Willens zur Macht
metaphysikgeschichtlich voraus, d. h. in seiner Vollendung

Der Wille zur Macht ist das *Wesen* der Macht selbst. Dieses besteht in der Übermächtigung der Macht in die ihr verfügbare Steigerung ihrer selbst. Der Wille ist nicht ein Außerhalb der Macht, sondern der im *Wesen* der Macht ihr gemäß mächtige Befehl zur Machthabe. Die metaphysische Bestimmung des

Seins als Wille zur Macht bleibt in ihrem entscheidenden Gehalt ungedacht und fällt der Mißdeutung anheim, solange das Sein nur als Macht oder nur als Wille gesetzt und der Wille zur Macht im Sinne eines »Willens als Macht« oder einer »Macht als Wille« erklärt wird. Das Sein (d. h. die Seiendheit des Seienden) als Wille zur Macht denken, heißt: das Sein begreifen *als die Erwesung der Macht zu ihrem Wesen*, dergestalt, daß die unbedingt wesende Macht das Seiende als das wirkliche Wirksame in den ausschließlichen Vorrang gegen das Sein setzt und dieses in die Vergessenheit hinauswirft.

Was diese Erwesung der Macht zu ihrem Wesen selbst ist, vermochte Nietzsche nicht und vermag keine Metaphysik je zu denken, weil sie Solches nicht erfragen kann. Dagegen denkt Nietzsche seine Auslegung des Seins des Seienden in der Wesenseinheit mit jener Bestimmung des Seins, die in dem Namen »ewige Wiederkehr des Gleichen« aufgefangen ist.

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird von Nietzsche zeitlich früher gedacht als der Wille zur Macht, wenngleich Anklänge zu diesem sich gleich früh finden; allein, hier entscheidet das Wissen von der Tragweite des Gedankens, ohne daß dabei noch oder schon der Begriff der Seiendheit des Seienden und ihres Entwurfes ausdrücklich leitend zu sein braucht. Der Wiederkunft-Gedanke ist vor allem *sachlich* früher, d. h. vorgreifender, ohne daß Nietzsche selbst jemals die Wesenseinheit mit dem Willen zur Macht zu durchdenken und metaphysisch in den Begriff zu heben vermochte. Ebensovienig erkennt Nietzsche den metaphysischen Grundgehalt des Wiederkunft-Gedankens; und dies nicht etwa deshalb nicht, weil ihm dieser Gedanke dunkel geblieben wäre, sondern weil er in die Grundzüge des metaphysischen Leitentwurfes so wenig zurückfinden konnte wie alle Metaphysiker vor ihm. Denn das Gezüge des metaphysischen Entwurfes des Seienden auf die Seiendheit und damit die Hinstellung des Seienden als eines solchen in den Bezirk der Anwesung werden erst wißbar, wenn jener Entwurf als geworfener zur Erfahrung kommt. Solche Erfahrung hat

mit erklärenden Theorien der Metaphysik über sich selbst nichts gemein. Nietzsche gelangt nur zu solchen Erklärungen, die freilich nicht zu einer Psychologie der Metaphysik verflacht werden dürfen.

»Wiederkehr« denkt die Beständigkeit des Werdenden; nicht als sollte dieses stillgelegt werden, sondern umgekehrt: zur Sicherung des *Werdens* des Werdenden in seiner Werdensbeständigkeit. Das »ewig« denkt die Beständigkeit dieser Ständigkeit im Sinne der in sich zurück und zu sich voraus laufenden Kreisung. Das Werdende aber ist nicht das fortgesetzt Andere des endlos wechselnden Mannigfaltigen. Was »wird«, ist selbst das »Gleiche«, will heißen: das *Selbe* in der Jeweiligkeit des Anderen. Im »Gleichen« ist die Anwesenung des Selben gedacht. Der eine einheitliche Gedanke denkt somit die ständige Beständigkeit des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenung des Selben.

Der Wiederkunftsgedanke ist nicht »heraklitisch« in dem gewöhnlichen philosophiehistorischen Sinne; wohl aber denkt er, ungrüchisch inzwischen, das Wesen der anfänglich entworfenen Seiendheit (der Beständigkeit der Anwesenung) in seiner ausweglosen, in sich eingerollten Vollendung. Der Anfang ist so in die Vollendung seines Endes gebracht. Ferner denn je ist diesem letzten Entwurf der Seiendheit der Gedanke an seine Wahrheit und deren Grund in dem Sinne, daß die »Wahrheit« wesender das Sein trage und gründe und so erst in die Zugehörigkeit zum Sein einkehre. »Wahrheit« hat hier nur noch das entleerte Wesen der Einstimmigkeit in das Seiende im Ganzen behalten, ohne daß jemals bei dieser Einstimmigkeit in das Seiende die freie Stimme des Seins selbst vernehmlich werden könnte; die Seiendheit ist ja längst ausgemacht.

Die Geschichte der Wahrheit des Seins endet in der durch den Einsturz der ungegründeten ἀλήθεια vorgebahnten Verlorenheit ihres anfänglichen Wesens. Aber zugleich erhebt sich notwendig der historische Schein, als sei jetzt die anfängliche Einheit der φύσις in ursprünglicher Gestalt zurückgewonnen; denn

diese wurde alsbald auf »Sein« und »Werden« verteilt und das Verteilte den beiden »Welten«, der »wirklichen« und der »scheinbaren«, zugeteilt.

Was kann die Aufhebung der Unterscheidung beider und der Unterschiedenen denn anderes bedeuten als die Rückfindung in das Anfängliche und so die Aufhebung der Metaphysik? Aber das ist nicht die Aufhebung, sondern die in sich erblindete äußerste Inanspruchnahme ihres Leitentwurfes.

Solange man von außen den Wiederkunftsgedanken als unbewiesene und unbeweisbare Merkwürdigkeit verzeichnet und den »dichterischen« und »religiösen« Anwandlungen Nietzsches gutschreibt, hat man nicht nur diesen Denker in das Platte heutigen Meinens herabgezerrt, sondern vor allem die abendländische Geschichte selbst, unsere Not, künstlich weggeschoben und so die Seinsverlassenheit ohne jedes Wissen durch den Mitvollzug der seinsvergessenen Machenschaft bestätigt.

Damit wird aber zugleich die erste Vorbedingung preisgegeben, der genügen muß, wer den scheinbar zugänglicheren Gedanken des Willens zur Macht als den metaphysischen Grundgedanken begreifen will. Ist der Wille zur Macht der Wesenscharakter der Seiendheit des Seienden, dann muß er – nach dem Erörterten – dasselbe denken, was die ewige Wiederkehr des Gleichen denkt.

*§ 24. Beide Gedanken denken metaphysisch
neuzeitig und endgeschichtlich dasselbe*

Daß beide Gedanken dasselbe denken, der Wille zur Macht neuzeitig, die ewige Wiederkehr endgeschichtlich (und d. h. in gewisser Weise anfänglich), das begreifen wir, wenn der denkerische Leitentwurf aller Metaphysik in die Besinnung gehoben wird. Dieser Entwurf stellt (als vor-stellender, d. h. das Seiende im Allgemeinen auf seine Seiendheit hin denkender) das Seiende als ein solches in das Offene von Beständigkeit und An-

wesung. Aus welchem Bereich her jedoch (aus der wie gearteten Offenheit des Offenen) Beständigkeit und Anwesenung und gar die Beständigung der Anwesenung vor-gestellt sind, kümmert den Leitentwurf der Metaphysik niemals. Die Metaphysik hält sich geradehin im Offenen ihres Entwurfes und gibt der Beständigung der Anwesenung je nach der Grunderfahrung des so schon vorbestimmten Seienden eine verschiedene Auslegung. Sobald jedoch, wie im vorangehenden Hinweis, die Besinnung auf die Offenheit vollzogen wird, werden Beständigkeit und Anwesenung selbst auf ihr Wesen hin erfragt und enthüllen sich in ihrem »Zeit«-charakter.

Der Wille zur Macht wird jetzt begreifbar als Beständigung der Überhöhung, d. h. des Werdens, und somit als gewandelte Bestimmung des anfänglichen metaphysischen Leitentwurfes. Die ewige Wiederkehr des Gleichen trägt gleichsam ihr Wesen als ständigste Beständigung des Werdens des Ständigen vor sich her. Doch all dieses freilich nur für den Blick jenes Fragens, das die Seiendheit hinsichtlich ihres Entwurfsbereiches und dessen Gründung in Frage gestellt hat, eines Fragens, in dem der Leitentwurf der Metaphysik und somit diese selbst von Grund aus schon überwunden, nicht mehr als erster und grundgebender zugelassen sind.

Zunächst kann aber auch versucht werden, im Gesichtskreis der Metaphysik und mit Hilfe ihrer Unterscheidungen auf die Identität von ewiger Wiederkehr des Gleichen und Wille zur Macht hinzuleiten. Diesen Weg zur Sicht auf die *innere Einheit* von ewiger Wiederkehr des Gleichen und Wille zur Macht gehen die zwei Vorlesungen »Der Wille zur Macht als Kunst« und »Die ewige Wiederkehr des Gleichen« (1936/37 und 1937)¹. Die

¹ Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/37, hrsg. von Bernd Heimbüchel. Gesamtausgabe Band 43. Frankfurt a. M.: Klostermann 1985. Einzelausgabe: Nietzsche I, S. 11-254. Pfullingen: Neske 1961.

Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1937, hrsg. von Marion Heinz. Gesamtausgabe Band 44. Frankfurt a. M.:

ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht sind im voraus als Grundbestimmungen des Seienden im Ganzen und als solchen begriffen und zwar der Wille zur Macht als die endgeschichtliche Prägung des *Was-seins*, die ewige Wiederkehr des Gleichen als die des *Daß-seins*. Die Notwendigkeit, diese Unterscheidung zu begründen, ist erkannt (vgl. Vorlesung Sommersemester 1927)², gleichwohl ist der Wesensursprung nicht voll begriffen: daß diese Unterscheidung und damit die unangefochtene und immer abgegriffenere Vormacht der Unterschiedenen durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch einen ausgezeichneten Grund hat.

Das Was-sein (τὸ τί ἔστιν) und das Daß-sein (τὸ ἔστιν) decken sich in ihrer Unterschiedenheit mit der Unterscheidung, die überhaupt die Metaphysik trägt und in der Platonischen Unterscheidung des ὄντως ὄν und des μὴ ὄν erstmals und zugleich endgültig – wengleich abwandlungsfähig bis zur Unkenntlichkeit – sich festlegt (vgl. den Beginn bei Aristoteles Met. Z 4, 1030 a 17). Das ὄντως ὄν, das seiendhaft (d. h. ἀλήθεια-haft = wahrhaft) Seiende ist das »Gesicht«, das anwesende Aussehen. In dieser Anwesenheit ist einig zumal das, *was* ein Seiendes ist und *daß* es – nämlich so gesichtsmäßig – ist. Die »wahre« Welt ist die in ihrem Daß zum voraus entschiedene. Sofern sie jedoch als »wahre« sich gegen die scheinbare unterscheidet und diese das Wassein nur getrübt *zeigt* und demgemäß nicht »wahrhaft« *»ist«*, zugleich aber doch nicht nichts sondern ein Seiendes, kommt im μὴ ὄν gerade das »Daß es ist« in seiner Aufdringlichkeit, weil Entblößung vom reinen »Gesicht«, zum Vorschein. Mit und in der Unterscheidung des ὄντως ὄν und des μὴ ὄν scheiden sich τὸ τί ἔστιν und τὸ ἔστιν (das τί und das ἔστι). Das Daß-sein wird zur Auszeichnung des jeweiligen Diesen (τόδε τι) und des

Klostermann 1986. Einzelausgabe: Nietzsche I, S. 255-472. Pfullingen: Neske 1961.

² Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt a. M.: Klostermann 1975.

ἔκαστον, das aber zugleich jeweils das Was-sein (εἶδος) zum Vorschein bringt. Die ἰδέα wird jetzt ausdrücklich zum εἶδος im Sinne der μορφή einer ὕλη, so zwar, daß sich die Seiendheit jetzt in das σύνολον verlegt, ohne daß jene Unterscheidung aufgehoben wäre. Sie wird im Gegenteil künftig und zumal durch den Dazwischentritt des Schöpfungsgedankens des Christentums in mannigfachen Gestalten ausgespielt (existentia, essentia und das principium individuationis). Was-sein und Daß-sein verflüchtigen sich mit der wachsenden Fraglosigkeit der Seiendheit zu leeren »Reflexionsbegriffen« und halten sich dennoch in einer umso hartnäckigeren Macht, je selbstverständlicher die Metaphysik wird.

Ist es da zu verwundern, wenn die Unterscheidung des Was-seins und Daß-seins in der Vollendung der abendländischen Metaphysik noch einmal in der höchsten Schärfe zum Vorschein kommt, zugleich aber so, daß *diese Unterscheidung als diese* völlig vergessen ist und die beiden Grundbestimmungen des Seienden im Ganzen – der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen – gleichsam metaphysisch heimatlos hingesagt werden? Der »Wille zur Macht« sagt in der Tat, *was* das Seiende ist, und die »ewige Wiederkehr des Gleichen« nennt das *Wie*, in dem das Seiende solchen Was-charakters ist: seine »Tatsächlichkeit« im Ganzen.

Zugleich aber müssen wir das Andere bedenken, daß die Vollendung der Metaphysik versucht, aus dieser selbst her, zunächst durch einfache Umkehrung und schließlich durch eine Ausbiegung, jene Unterscheidung der »wahren« und »scheinbaren« Welt zu überwinden. Dieser Überwindung oder doch ihrer Absicht muß dann auch die Beseitigung des dabei ungedacht bleibenden Unterschiedes zwischen Was-sein und Daß-sein entsprechen. Das Was-sein (Wille zur Macht) ist kein »An sich«, dem das Daß-sein gelegentlich zufällt, sondern das Was-sein ist als Wesen die Bedingung der Lebendigkeit des Lebens (Wert) und in dieser Bedingnis zugleich das eigentliche und einzige Daß des Lebenden, d. h. hier des Seienden im Ganzen.

Aufgrund dieses Zusammenhaltes des Daß-seins mit dem Was-sein (der jetzt umgekehrt gerichtet ist wie die anfängliche Eingeschlossenheit des ἔστιν in das εἶναι des ὄντως ὄν als ἰδέα) müssen Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen nicht mehr nur als Seinsbestimmungen zusammengehören, sondern sie müssen *dasselbe* sagen. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen spricht metaphysisch endgeschichtlich dasselbe aus, was neuzeitvollendend der Wille zur Macht als Grundcharakter der Seiendheit des Seienden sagt. Wille zur Macht ist das Sichüberhöhen in die Werdemöglichkeiten eines sich einrichtenden Befehlens, welches Sichüberhöhen im innersten Kern Beständigkeit des Werdens als solchen bleibt und, allem bloßen Fortlaufen ins Endlose fremd und feind, sich diesem entgegenstellt.

Sobald wir imstande sind, die reine Selbigkeit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen nach allen Richtungen und in erfüllten Gestalten zu durchdenken, ist der Grund gefunden, auf dem erst die beiden Grundgedanken in ihrer Sonderung nach ihrer metaphysischen Tragweite zu ermessen sind. Dadurch werden sie zum Anstoß, in den ersten Anfang, dessen Vollendung sie ausmachen, zurückzudenken, auf die hier ungegründet gebliebene Wahrheit des Seins sich zu besinnen und damit den Übergang in das Erfragen dieser Wahrheit zu vollziehen.

*§ 25. In der Wesenseinheit beider Gedanken sagt
die sich vollendende Metaphysik ihr letztes Wort*

Das in der Wesenseinheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen gesagte Selbe ist das letzte Wort der Metaphysik. Das »Letzte« im Sinne der erschöpfenden Vollendung muß in gewisser Weise das Erste sein. Dieses – die φύσις – fängt an, indem es sich alsbald zertrennt in den scheinbaren Gegensatz von Werden und Sein. Das aufgehende Anwesen, unerfragt

und unentworfen auf den »Zeit«-charakter, wird alsbald je nur nach einer Hinsicht vernommen: als Entstehen und Vergehen, Änderlichkeit und »Werden«; als »Bleiben« und Dauern, was die Griechen als »Sein« im betonten Sinne verstehen, so zwar, daß zunächst (vgl. Parmenides) jegliches Änderliche als οὐκ ὄν, später (durch Platon) als μὴ ὄν, also doch auch als ὄν bestimmt wird. Sein und Werden verteilen sich auf zwei Reiche, zwischen denen ein χωρισμός besteht, d. h. sie gehören je an den durch diese Reiche bestimmten Ort und haben hier ihren Aufenthalt.

Schließlich tritt das »Sein« in den Gegensatz und Wettbewerb zum »Werden«, sofern dieses die Stelle des Seins beansprucht. Diese Gegensätzlichkeit und ihr Auseinandergehen aber geschieht auf dem nicht weiter beachteten Boden des »Wirklichen«, dessen Wirklichkeit auf das Sein Anspruch erhebt, da sie gegen das Unwirkliche und Nichtigte steht, die aber zugleich den Werdecharakter für sich fordert, da sie kein erstarrtes »leb«-loses Vorhandenes sein möchte. Hegel vollzieht den ersten Schritt der Auslöschung (Aufhebung dieses Gegensatzes) zu Gunsten des »Werdens«, wobei aber dieses aus dem Übersinnlichen, aus der Idee als deren Selbstdarstellung begriffen wird. Nietzsche, der den gesamten Platonismus und somit auch den Hegelschen umkehrt, verlegt das Werden in das »Lebendige« als das »leibende« Chaos.

Diese umkehrende Auslöschung des Gegensatzes von Sein und Werden macht die eigentliche Vollendung aus. Denn jetzt ist kein Ausweg mehr, weder in die Zerstreung noch in eine gemäßere Verschmelzung. Dies bekundet sich darin, daß das Werden den Vorrang vor dem Sein übernommen haben will, während doch die Vormacht des Werdens nur die äußerste Bestätigung der unerschütterten Macht des Seins vollbringt; denn die Auslegung des Seienden und seiner Seiendheit als Werden ist die Beständigkeit des Werdens zur unbedingten Anwesenung. Das Werden selbst bringt sich, um seine Vormacht zu retten, in die Botmäßigkeit der Beständigkeit zur Anwesenung. Dies aber bedeutet die anfängliche, obzwar unerkant-ungegründete

Wahrheit des Seins. Solche Ermächtigung des Werdens zum Sein nimmt jenem die letzte Möglichkeit des Vorranges und gibt diesem sein anfängliches (das φύσις-hafte) Wesen, allerdings in das Unwesen vollendet, zurück. Jetzt ist die Seiendheit Alles, und Alles zumal bestreitet sie: Wechsel *und* Beständigkeit. Sie genügt unbedingt den Ansprüchen des Seienden (des »Lebens«). In solchem Genügen erscheint sie als das Fraglose und als die weiteste Unterkunft.

Die Wesensfolge dieses Letzten der Metaphysik, d. h. des Entwurfs der Seiendheit auf die Beständigkeit der Anwesenung, bekundet sich in der zugehörigen Bestimmung des Wesens der »Wahrheit«. Jetzt schwindet der letzte Hauch eines Anklangs an die ἀλήθεια. Wahrheit wird zur »Gerechtigkeit« im Sinne der befehlhaften Einschmelzung des Sichbefehlenden in den Drang seiner Überhöhung. Alle Richtigkeit ist nur Vorstufe und Gelegenheit der Überwindung, jede Festmachung nur Anhalt für die Auflösung in das Werden und damit in die Erdrängung der Beständigkeit des »Chaos«.

Jetzt bleibt nur die Berufung auf die Lebendigkeit des Lebens. Das anfängliche Wesen der Wahrheit ist in einer Weise verwandelt, daß die Verwandlung einer *Wesensbeseitigung* (nicht Vernichtung) gleichkommt; das Wahrsein löst sich auf in die jeweils gerade in der Wiederkehr begriffene Anwesenung einer Ermächtigung der Macht. Wahrheit wird jetzt – aber völlig anders – wieder dasselbe wie das Sein, nur daß dieses inzwischen die Vollendung in sein Unwesen übernommen hat. Wenn aber die Wahrheit als Richtigkeit und als Unverborgenheit eingegeben sind in die »Lebensgemäßheit«, wenn die Wahrheit so beseitigt ist, dann hat das Wesen der Wahrheit jede Herrschaft eingebüßt; es kann nicht mehr eines Erfragens würdig werden auf dem »Boden« und im Bezirk der Vormacht der aussichtslosen, d. h. lichtungsbepaubten »Perspektiven« und »Horizonte«. Was aber ist dann?

§ 26. *Solches Wort begründet das Zeitalter
der vollendeten Sinnlosigkeit*

Dann beginnt das Zeitalter der *vollendeten Sinnlosigkeit*. In dieser Be-nennung gilt das »Sinnlose« bereits als Begriff des seinsgeschichtlichen, die Metaphysik im Ganzen (auch in den Umkehrungen und Ausbiegungen) hinter sich lassenden Denkens. »Sinn« nennt nach »Sein und Zeit« den Entwurfsbereich, und zwar in eigentlicher Absicht (gemäß der einzigen Frage nach dem »Sinn des Seins«): die im Entwerfen sich öffnende und gründende Lichtung des Seins.

Das Sinnlose ist das Wahrheit-(Lichtung-)lose des Seins. Jede Möglichkeit eines solchen Entwurfes ist auf dem Grunde der Beseitigung des Wahrheitswesens überhaupt innerhalb der Metaphysik versagt. Wo selbst die Frage nach dem Wesen der Wahrheit des *Seienden* und des Verhaltens zu diesem entschieden ist, muß die Besinnung auf die Wahrheit des Seins als die ursprünglichere Frage nach dem Wesen der Wahrheit vollends ausbleiben. »Wahrheit« hat sich über die Gestalt der »Gewißheit« zur Sicherung des Seienden in seiner *ausmachbaren Machbarkeit* gewandelt. Diese Wandlung bedeutet die Errichtung der Vormacht der so bestimmten Seiendheit als Machsamkeit. Die Seiendheit als Machsamkeit steht unter der Botmäßigkeit des Seins, das sich in die Ausmachung seiner durch die Berechnung und die Machbarkeit des ihm gemäßen Seienden durch Herstellung und Einrichtung losgegeben hat.

Die Vormacht des Seins in dieser Wesensgestalt heißt die *Machenschaft*. Diese verhindert jegliche Art von Begründung der unter ihrer Macht nicht minder mächtigen Entwürfe, da sie ja die Vormacht aller fraglosen Selbstsicherheit und Sicherungsgewißheit selbst ist. Die Machenschaft kann sich allein unter dem unbedingten Befehl zu ihr selbst im Stand halten, das ist beständigen. Wo dann mit der Machenschaft die Sinnlosigkeit zur Macht gelangt, muß die Niederhaltung des Sinnes, d. h. jeder Erfragung der Wahrheit des Seins, ersetzt werden durch die

machenschaftliche Aufstellung von »Zielen« (Werten). Solche machtermächtigenden Setzungen richten sich nicht mehr nach »Maßen« und »Idealen«, die noch in sich gegründet sein könnten; sie stehen »im Dienste« der bloßen Machterweiterung und werden nur nach dem so geschätzten Nutzwert gewertet. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit ist daher die Zeit des machtmäßigen Durchsetzens und Ausfindens von »Weltanschauungen«, die alle Rechenhaftigkeit des Vor- und Herstellens ins Äußerste treiben, weil sie ihrem Wesen nach einer auf sich gestellten Selbsteinrichtung des Menschen im Seienden entspringen.

Das, *was* das Seiende je in den einzelnen Bereichen ist, das vormalig im Sinne der »Ideen« bestimmte Was-sein, wird jetzt zu dem, womit im voraus die Selbsteinrichtung rechnet als jenem, das angibt, was und wieviel das her- und vorzustellende Seiende als solches (Kunstwerk, technisches Erzeugnis, staatliche Einrichtung, menschliche persönliche und gemeinschaftliche Ordnung) *wert* ist. Das sich einrichtende Rechnen erfindet die »Werte« (Kultur- und Volkswerte). Der Wert ist die Übersetzung der Wesenheit des Wesens (d. h. der Seiendheit) in das Berechenbare und demzufolge nach Zahl und Raummaß Abschätzbare. Das Große hat jetzt ein eigenes Wesen von Größe, nämlich das Riesige; dieses *ergibt sich nicht* erst aus der Steigerung vom Kleinen zu immer Größerem; es ist der Wesensgrund, Antrieb und Ziel der Steigerung, die ihrerseits nicht im Quantitativen besteht.

Der Vollendung der Metaphysik, und d. h. der Errichtung und Verfestigung der vollendeten Sinnlosigkeit, bleibt daher nur die äußerste Auslieferung in das Ende der Metaphysik in der Gestalt der »Umwertung aller Werte«. Denn Nietzsches Vollendung der Metaphysik ist zunächst Umkehrung des Platonismus (das Sinnliche wird zur wahren, das Übersinnliche zur scheinbaren Welt). Sofern aber zugleich die Platonische »Idee«, und zwar in ihrer neuzeitlichen Abwandlung der Vernunftprinzipien, zum »Wert« geworden ist, wird die Umkehrung des Pla-

tonismus zur »Umwertung aller Werte«. In ihr kommt der Platonismus zur blindesten Verhärtung und Verflachung. Jetzt besteht nur noch die einzige Fläche des sich selbst um seiner selbst willen zu sich selbst ermächtigenden »Lebens«. Sofern die Metaphysik ausdrücklich mit der Auslegung der Seiendheit als *idéa* beginnt, erreicht sie in der »Umwertung aller Werte« ihr äußerstes Ende.

Als Umwerter aller Werte bezeugt Nietzsche, ohne daß er die Tragweite dieses letzten Schrittes weiß, seine endgültige Zugehörigkeit zur Metaphysik und mit ihr die abgründige Trennung von *jeder Möglichkeit* eines anderen Anfangs. Aber hat Nietzsche nicht einen neuen »Sinn« gesetzt – durch alle Hinfälligkeit und Vernichtung der bisherigen Ziele und Ideale hindurch? Hat er nicht den »Übermenschen« als den »Sinn« der »Erde« vorgedacht?

Aber »Sinn« ist ihm wieder »Ziel« und »Ideal«, und »Erde« ist der Name für das *leibende* Leben und das Recht des Sinnlichen, und der »Übermensch« ist die Vollendung des bisherigen letzten Menschen, die Feststellung des bisher noch nicht festgemachten, sondern immer noch nach vorhandenen, »an sich wahren« Idealen süchtigen und ausbrechenden Tieres. Der Übermensch ist die äußerste rationalitas in der Ermächtigung der animalitas, – das animal rationale, das sich in der *brutalitas* vollendet. Die Sinnlosigkeit wird jetzt zum »Sinn« des Seienden im Ganzen. Die Unerfragbarkeit des Seins entscheidet darüber, was das Seiende sei. Die Seiendheit ist sich selbst als losgelassener Machenschaft überlassen. Der Mensch soll jetzt nicht nur ohne »eine Wahrheit« »auskommen«, sondern das *Wesen* der Wahrheit ist in die Vergessenheit geworfen, weshalb denn Alles nur auf ein »Auskommen« und irgendwelche »Werte« abgestellt wird.

Aber das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit besitzt mehr Erfindungsgabe und mehr Beschäftigungsformen und mehr »Erfolge« und mehr Wege zur Veröffentlichung von all diesem als je ein Zeitalter vor ihm. Daher muß es auf die Anmaßung

verfallen, selbst erst allem einen »Sinn« gefunden zu haben, dem zu »dienen« es sich »lohnt«, wobei die Lohnbedürfnisse eigener Art geworden sind. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit wird am lautesten und gewalttätigsten sein eigenes Wesen bestreiten, vielmehr sich besinnungslos in seine eigenste »Überwelt« retten und die letzte Bestätigung der Vormacht der Metaphysik in der Gestalt der Seinsverlassenheit des Seienden übernehmen. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit steht daher nicht für sich; es erfüllt das Wesen einer verborgenen Geschichte, so willkürlich und ungebunden es mit dieser auf den Wegen seiner »Historie« zu verfahren scheint.

*§ 27. Dieses Zeitalter erfüllt das Wesen
der sich so erst findenden Neuzeit*

Im Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit erfüllt sich das Wesen der Neuzeit. Wie immer man den Beginn und Verlauf historisch nachrechnen, aus welchen Erscheinungen auf den Gebieten der Politik, Dichtung, Naturforschung, Gesellschaftsordnung man immer die Neuzeit erklären mag, an den beiden in sich zusammengehörigen Wesensbestimmungen seiner Geschichte vermag keine geschichtliche Besinnung vorbeizukommen: daß der Mensch als Subjektum sich zur Bezugsmittel des Seienden im Ganzen einrichtet und sichert; daß die Seiendheit des Seienden im Ganzen als Vorgestelltheit des Herstell- und Erklärbaren begriffen wird. Wenn für die erste ausdrückliche metaphysische Gründung der neuzeitlichen Geschichte Descartes und Leibniz ihr Wesentliches geben – jener durch die Bestimmung des ens als verum im Sinne des certum als indubitatum der mathesis universalis, dieser durch die Auslegung der substantialitas der substantia als vis primitiva mit dem Grundcharakter der doppel-»stelligen« Vorstellung, repraesentatio – dann bedeutet die seinsgeschichtlich denkende Nennung dieser Namen nie mehr das, was die noch übliche historische Betrachtung

tung der Philosophie- und Geistesgeschichte daraus machen mußte.

Jene – insgleichen die übrigen neuzeitlichen – metaphysischen Grundstellungen sind weder eine nachträgliche und beiher- und darüberhinlaufende begriffliche Prägung der anderswo »entstandenen« Geschichte, noch aber sind sie zuvor aufgerichtete Lehren, aus deren Befolgung und Verwirklichung erst die neuzeitliche Geschichte entstanden sein soll. Jedesmal ist die Geschichte gründende Wahrheit der Metaphysik zu äußerlich und in ihrer Wirkung zu unmittelbar gedacht und deshalb so oder so durch Abwertung oder Überwertung unterschätzt, weil wesentlich mißverstanden. Denn die Bestimmung des Menschen zum Subjektum und des Seienden im Ganzen zum »Weltbild« können nur der Geschichte des Seins selbst (hier der Geschichte der Verwandlung und Einebnung seiner ungegründeten Wahrheit) entspringen.¹ Der Grad und die Richtung des jeweiligen wissenschaftlichen Wissens davon, die Art und die Reichweite der tätigen Umschaffung des Seienden im Lichte dieser Wandlung des Menschen und des Seienden im Ganzen reichen niemals in die Bahn der Seinsgeschichte selbst und dienen, aus der Aufgabe der denkerischen Besinnung verstanden, stets nur als Vordergründe, die sich als das Wirkliche schlechthin vor- und ausgeben.

Die Sinnlosigkeit, in der sich das metaphysische Gefüge der Neuzeit vollendet, ist nur dann als die Wesenserfüllung dieses Zeitalters wißbar, wenn sie mit jenem Wandel des Menschen zum Subjektum und mit der Bestimmung des Seienden als Vor- und Hergestelltheit des Gegenständlichen in eins gesehen wird. Dann zeigt sich: die Sinnlosigkeit ist die vorgezeichnete Folge der Endgültigkeit des Beginns der neuzeitlichen Metaphysik. Die Wahrheit als Gewißheit wird zur einrichtbaren Einstimmigkeit in das für die Bestandsicherung des auf sich gestellten Menschen vorgerichtete Seiende im Ganzen. Diese Einstimmigkeit

¹ Zum Begriff »Weltbild« vgl. den Vortrag von 1938: Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik (veröffentlicht 1950 in »Holzweg« unter dem Titel: Die Zeit des Weltbildes).

ist weder Nachahmung noch Einfühlung in das »an sich« wahre Seiende, sondern verrechnende Übermächtigung des Seienden durch die Loslassung der Seiendheit in die Machenschaft. Diese selbst meint jenes Wesen der Seiendheit, das sich einrichtet auf die Machsamkeit, in der Alles als machbar auf seine Machbarkeit zuvor ausgemacht wird. Dieser Ausmachung entsprechend ist das Vorstellen ein Ausnehmen: das verrechnende, sichernde Abschreiten der Horizonte, die alles Wahrnehmbare und seine Erklärbarkeit und Nutzung ausgrenzen.

Das Seiende wird in seine Werdemöglichkeiten freigegeben, und d. h. doch nur, in diesen als machenschaftlichen beständig. Die Wahrheit als sichernde Einstimmung gibt der Machenschaft den ausschließlichen Vorrang. Wo die Gewißheit zum Einzigem wird, bleibt je nur das Seiende und nie mehr die Seiendheit selbst, geschweige denn deren Lichtung wesentlich. Das Lichtungslose des Seins ist die Sinnlosigkeit des Seienden im Ganzen.

Die Subjektivität des Subjektums – die nichts zu tun hat mit der ichhaften Vereinzelung – vollendet sich in der Berechenbarkeit und Einrichtbarkeit alles Lebenden, in der rationalitas der animalitas, worin der »Übermensch« sein Wesen findet. Das Äußerste der Subjektivität ist dann erreicht, wenn der Anschein sich festgesetzt hat, die »Subjekte« seien zugunsten irgendeiner übergreifenden Dienstbarkeit verschwunden. Mit der Vollendung der Neuzeit liefert sich die Geschichte an die Historie aus, die mit der Technik desselben Wesens ist. Die Einheit dieser Mächte der Machenschaft begründet eine Machtstellung des Menschen, deren wesenhafter Gewaltcharakter nur im Horizont der Sinnlosigkeit ihren Bestand zu festigen, und d. h. unausgesetzt sich jagend der Überbietung botmäßig zu bleiben vermag.

§ 28. *Solche Erfüllung ist geschichtlich –
in der Verborgenheit und gegen den öffentlichen Anschein –
die Not einer alles Gewesene übernehmenden
und das Künftige vorbereitenden Entscheidung (der Übergang)*

In der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist das endgeschichtliche Wesen der letzten metaphysischen Auslegung der Seiendheit (als Wille zur Macht) so begriffen, daß dem Wesen der Wahrheit jede Möglichkeit, das Fragwürdigste zu werden, versagt bleibt und die damit ermächtigte Sinnlosigkeit den »Horizont« der Neuzeit unbedingt bestimmt und ihre Vollendung erwirkt. Diese aber zeigt sich ihr selbst, dem sie wesentlich treibenden und sichernden historisch-technischen Bewußtsein, keineswegs als Erstarrung und Ende eines Erreichten, sondern als »Befreiung« in das fortgesetzte Von-sich-weg-schreiten zu Steigerungen von Allem in Allem. Das Maßlose hat sich in die Gestalt der sich übermächtigenden Macht als des einzig Beständigen gehüllt und kann in solcher Verhüllung selbst zum Maß werden. Aus dem so gearteten Maß (der Maßlosigkeit der Überbietung) lassen sich jene Stäbe und Stecken schneiden, nach denen jedermann am billigsten messen und schätzen und wieder für jedermann ein Eindrucksvolles »leisten« und sich selbst damit »bewähren« kann. Solche Bewährung gilt zugleich als Bewahrheitung der Ziele und Wege und Bereiche der eingerichteten Wirksamkeit. Jedes Machbare bestätigt jedes Gemächte und alles Gemächte schreit nach Machbarkeit, und alles »Handeln« und »Denken« hat sich darein verlegt, Machbares auszumachen. Überall und stets drängt die Machenschaft, sich selbst verhüllend in den Schein der maßvollen lenkenden Ordnung, das Seiende in den einzigen Rang und läßt das Sein vergessen. Was eigentlich geschieht, ist die Seinsverlassenheit des Seienden: daß das Sein das Seiende ihm selbst überläßt und *darin sich verweigert*.

Sofern diese *Verweigerung* erfahren wird, ist schon eine Lichtung des Seins geschehen, denn solche Verweigerung ist nicht Nichts, ist nicht einmal ein »Negatives«, kein »Fehlen« und

kein Abbruch; es ist anfängliche, erste Offenbarung des Seins selbst. Alles liegt daran, daß wir in dieser vom Sein selbst ereigneten, nie von uns gemachten und erdachten Lichtung inständig werden. Wir müssen die Sucht nach dem Habhaften ablegen und wissen lernen, daß Ungewöhnlichstes und Einzigstes von den Künftigen gefordert wird.

Die Wahrheit kündigt die Herrschaft *ihr*es Wesens an als Lichtung des Sichverbergens; die Geschichte ist zuvor Geschichte des *Seins*. Jene, die getroffen von der Lichtung der Verweigerung vor dieser nur ratlos werden, bleiben Besinnungsflüchtige, die, allzulange genarrt durch das Seiende, dem Sein so entfremdet sind, daß sie ihm nicht einmal mit Gründen zu mißtrauen vermögen. Noch ganz in die Knechtschaft der vermeintlich längst abgeschüttelten Metaphysik verfangen, lenkt man die Auswege auf irgendein greifliches Hintergründiges und Übersinnliches; man flüchtet in die Mystik (das bloße Gegenbild zur Metaphysik) oder beruft sich, da man in der Haltung und Erwartung des Rechnens verbleibt, auf die »Werte«. Die »Werte« sind die ins Rechenhafte endgültig abgewandelten, für die Machenschaft allein gebrauchsfähigen »Ideale« (»Kultur« und »Kulturwerte« als Propagandamittel, »Kunst«-erzeugnisse als zweckdienliche Gegenstände für die Leistungsschau und als »Material« für die Aufbauten der Festwagen bei den Umzügen).¹

Man weiß und wagt nicht das Andere, was künftig *das Eine* sein wird, weil es im ersten Anfang unserer Geschichte schon west, wengleich ungegründet: die Wahrheit des Seins – die Inständigkeit in ihr, aus der sich allein Welt und Erde für den Menschen ihr Wesen erstreiten und dieser in solchem Streit die Entgegnung seines Wesens zum Gott »des« Seins erfährt. Die bisherigen Götter sind die gewesenen, wesend als Götter des Seienden und selbst nur Seiende und als solche zuletzt hinabgezogen in die Verrechnung einer »Seligkeit« gegen »Leistungen« des Leibes und der Seele.

¹ Vgl. oben § 26.

Die Vollendung der Metaphysik als Wesenserfüllung der Neuzeit ist ein Ende nur, weil ihr geschichtlicher Grund schon der Übergang ist in den anderen Anfang. Dieser aber springt nicht aus der Geschichte des ersten weg, verleugnet nicht das Gewesene, sondern geht in den Grund des ersten Anfangs zurück und übernimmt mit dieser Rückkehr eine andere Beständigkeit. Sie speist sich nicht aus dem Erhalten des jeweils Gegenwärtigen; sie fügt sich in die Aufbewahrung des Künftigen. Dadurch wird das Gewesene des ersten Anfangs genötigt, selbst auf dem Ab-grund seines bisher ungegründeten Grundes zu ruhen und so erst Geschichte zu werden.

Der Übergang ist nicht Fort-schritt und ist auch nicht Hin-übergleiten vom Bisherigen in Neues; der Übergang ist das Übergangsloseste, weil er in die Entscheidung der Anfänglichkeit des Anfangs springt. Dieser läßt sich nicht fassen durch historische Rückgänge und Pflege der Überlieferung. Anfang *ist* nur im Anfangen. Die Vorbereitung zu solchem Anfang übernimmt jenes Fragen, das die Fragenden überantwortet an das Antwortende. Das anfängliche Fragen antwortet nie selbst; es bleibt das Einzige, das den Menschen auf das Erhorchen der Stimme des Seins abstimmt und ihn zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins ge-fügig werden läßt.

ANHANG

*Überarbeitete Fassung der letzten Vorlesungsstunde
im Sommersemester 1939
über »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis«¹*

Am ehesten und am wenigsten durch Vormeinungen behindert und mißleitet fassen wir Nietzsches Gedanken der Gerechtigkeit, wenn wir uns an den Wortbegriff halten: das Gerechte ist der einheitliche Zusammenhang des Rechten; »recht«, rectus ist das »Gerade«; mundgerecht ist, was in das gewohnte Reden paßt; auf-recht heißt: der Richtung nach oben gemäß. Das Rechte ist die weisende Richtung und das, was in sie sich eingleicht. Richten: das Anweisen einer Richtung und die Einweisung in sie.

Auf Nietzsches Aussagen über die Gerechtigkeit hat A. Baeumler in seiner kleinen Schrift »Nietzsche. Der Philosoph und Politiker«, 1931, S. 77/78, hingewiesen. Aber Baeumler sieht das metaphysische Wesen der Gerechtigkeit nicht; darum bleibt ihm der metaphysische Zusammenhang mit dem Willen zur Macht ebenso dunkel wie das von ihm völlig mißverständene metaphysische Verhältnis zwischen Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen. Die kleine Schrift bleibt, was die philosophische Auslegung Nietzsches angeht, beachtlich, weil sie in einer Hinsicht versucht, die Auffassung Nietzsches aus der psychologisierenden und existenziellen Mißdeutung zu lösen.

Nietzsche versteht unter Gerechtigkeit Jenes, was die Wahrheit in dem Sinne von Für-wahr-halten als Bestandsicherung des Beständigen und d. h. Eingleichung in das Chaos möglich

¹ [Handschriftlicher Zusatz auf dem Titelblatt der überarbeiteten Fassung:] Durchgesehen im Herbst 1940; vgl. »Nietzsches Metaphysik«. – Wegen des plötzlichen Abbruchs des Semesters ist die letzte Vorlesungsstunde wesentlich verlängert. [Vgl. oben S. 251-273.]

und notwendig macht. Gerechtigkeit ist das Wesen der Wahrheit, wobei »Wesen« metaphysisch gemeint wird als Grund der Möglichkeit. Dieses Wesen kann in der Metaphysik Nietzsches nur der Wille zur Macht sein.

Überall wo und stets wenn Nietzsche das Wesen der Wahrheit in den letzten Jahren seines Denkens – nach der Veröffentlichung von »Also sprach Zarathustra« – zu begreifen sucht, denkt er sie aus dem Grunde ihrer Möglichkeit: aus der Gerechtigkeit. Er weiß von dieser am tiefsten, und doch spricht er darüber selten. Wo er über sie spricht, denkt er sie gleichwohl nicht als das metaphysische Wesen der Wahrheit, d. h. als die Wahrheit des Seienden als solchen. Wenn wir von gelegentlichen und für sich kaum verständlichen Bemerkungen absehen, gibt es nur zwei fast gleichzeitige Aufzeichnungen, die allerdings mit der höchsten Schärfe jenes Wesen der Gerechtigkeit umreißen, das sich innerhalb der Metaphysik Nietzsches und für diese ankündigen muß.

Die erste Aufzeichnung trägt den Titel »Die Wege der Freiheit« (XIII, n. 98, S. 41 f.). Sie stammt aus dem Jahr 1884. Dem unausgesprochenen Zusammenhang nach wird hier die »Gerechtigkeit« als der eigentliche Weg des Freiseins begriffen, wobei über die Freiheit selbst nichts gesagt ist. Aber wir wissen aus dem ersten Teil von »Also sprach Zarathustra« (1882/83), was Nietzsche um diese Zeit und wie er über die Freiheit denkt. Die Stelle findet sich in dem Stück »Vom Wege des Schaffenden« (VI, 92 f.); sie sei soweit angeführt, daß aus ihr zugleich der Zusammenhang zwischen Freiheit und Gerechtigkeit sichtbar wird:

»Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen *durfte*? Es gibt Manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu*?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Atem des Alleinseins. «

»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!«

Freisein ist hier begriffen als frei sein zu . . . und für . . . Es ist das sich bindende Hinauswerfen in eine »Perspektive«, das Über-sich-selbst-hinauskommen. Das eigentliche Freisein ist nach der genannten Aufzeichnung die »Gerechtigkeit«; denn von ihr wird folgendes gesagt: »*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*«.

Gerechtigkeit ist »als Denkweise« verstanden, und zwar nicht nur als »eine« unter anderen, sondern Nietzsche will hier herausheben, daß die Gerechtigkeit, wie er sie versteht, den Grundcharakter des Denkens hat. Dieses bestimmte sich uns aber näher als Dichten und Befehlen. Dieser Zug eignet dem Denken vor allem dann, wenn es sich nicht um das alltägliche und geradehin geübte »Denken« im Sinne des berechnenden Bedenkens handelt. Dieses wandert nur *in* einem festen Horizont, ohne ihn zu sehen, hin und her. Das Denken ist jedoch dichtend-befehlend, wenn es sich um jenes Denken handelt, darin überhaupt und zum voraus ein Horizont festgemacht wird, dessen Bestand eine Bedingung der Lebendigkeit des Lebenden abgibt. Um ein solches Denken, und zwar um seine Weise handelt es sich, wenn Nietzsche die Gerechtigkeit als Denkweise begreift. Die Weise nennt er ausdrücklich: Gerechtigkeit ist Denkweise »aus den Wertschätzungen heraus«. Wertschätzung sagt nach den in dieser Vorlesung mehrfach gegebenen Erläuterungen: Setzen von Bedingungen des Lebens. Diese Bedingungen sind die Werte. Mit den »Werten« sind nicht beliebige Umstände gemeint, nicht

solches, was gelegentlich und aus irgendeinem Hinblick einmal so und einmal anders geschätzt wird. »Wert« gilt als Name für die Wesensbedingungen des Lebendigen. »Wert« ist hier gleichbedeutend mit Wesen im Sinne von Ermöglichung, *possibilitas*. Die Rede von den »Wertschätzungen« meint somit nicht die im Umkreis der alltäglichen Berechnung der Dinge und der Verständigung unter den Menschen vollzogenen Bewertungen, sondern denkt jene im Grunde des Lebendigen, hier des Menschen, fallenden Entscheidungen über das Wesen des Menschen selbst und alles nichtmenschlichen Seienden.

Gerechtigkeit ist das Denken aus diesen Wertschätzungen. Nietzsche spricht hier unbedingt, sofern er sagt: Gerechtigkeit als Denkweise aus *den* Wertschätzungen. Das klingt wesentlich anders als wenn es hieße: Gerechtigkeit ist »eine« Denkweise aus Wertschätzungen.

Das Denken »aus den Wertschätzungen« könnte aber immer noch dahin mißdeutet werden, als sei es nur und erst die Folge »aus« den zuvor vollzogenen Wertschätzungen, während es gerade nichts anderes ist als der Vollzug der Schätzung selbst. Die Weise, wie dieses Denken west, ist die Gerechtigkeit. Nietzsche hebt sie knapp und einprägsam in drei Beiworten heraus, die er überdies in einer wesentlichen Folge nacheinander nennt. Zuerst und d. h. vor allem ist das Denken »bauend«. Darin liegt allgemein: Dieses Denken erstellt erst Solches, was noch gar nicht und vielleicht überhaupt nie als Vorhandenes steht und besteht. Es beruft und stützt sich nicht auf Festgemachtes; es ist keine Angleichung an Gegebenes. Im »Bauen« liegt das, was sich uns in dem dichtenden Charakter der Horizonsetzung innerhalb einer Perspektive ankündigte. »Bauen« besagt aber nicht nur Herstellen eines Nichtvorhandenen, sondern meint das Errichten und Aufrichten. »Bauen« heißt: in die Höhe gehen, und vor dem: erst eine Höhe gewinnen, sie ausmachen und so eine Richte setzen. Dergestalt ist das Bauen ein Befehlen, das allererst den Befehlsanspruch erhebt und einen Befehlsbereich schafft.

Indem das Bauen er-richtet, muß es zumal und zuvor auf einen Grund sich gründen. Mit dem In-die-Höhe-gehen bildet und öffnet es zugleich einen Aus- und Umblick. Das Wesen des Bauens liegt weder im Aufeinanderschichten von Klötzen, noch in der Anordnung des Klotzigen nach einem Plan, sondern zuvor und einzig darin, daß im Er-richten durch das Errichtete ein neuer Raum, eine andere Atmosphäre sich öffnet. Wo das nicht geschieht, muß nachträglich das Gebaute als »Symbol« für etwas Anderes erklärt und durch die Zeitung als solches für die Öffentlichkeit festgestellt werden. Bauen und Bauen ist nie dasselbe.

Die Gerechtigkeit ist als dieses bauende, d. h. gründend-errichtende, Ausblick-bildende Setzen eines Rechten der Wesensursprung für den dichtenden und befehlenden Charakter alles Erkennens und Bildens.

Das bauende Denken ist zugleich »ausscheidend«. Das Bauen bewegt sich damit im voraus *nie* im Leeren, sondern innerhalb von solchem, was sich als angeblich Maßgebendes vor- und aufdrängt und das Bauen un-nötig machen, nicht etwa nur behindern möchte. Das Bauen muß als Er-richten stets über Maße und Höhen ent-scheiden und demzufolge aus-scheiden, was das Hinaufgehen in den Spielraum des Bauens stören und verwirren könnte. Das Bauen geht durch Entscheidungen hindurch.

Das bauende und ausscheidende Denken ist zugleich »vernichtend«. Es beseitigt, was bisher den Bestand des Lebens sicherte. Dieses Beseitigen macht die Bahn von Verfestigungen frei, die im voraus den Vollzug der Errichtung einer Höhe hindern könnten. Das Bauen muß in solcher Weise das Bestehende auf die Seite bringen, weil es als Errichten das Entstehende schon in einer höheren Möglichkeit festmacht.

Die Gerechtigkeit hat die Wesensverfassung des bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denkens. Dergestalt vollzieht sie die Wert-schätzungen. Sie er-schätzt erst das, was als Wesensbedingung für das Leben zu setzen ist.

Was aber ist »das Leben«? Die Antwort auf diese Frage wurde soeben durch die Wesenskennzeichnung der Gerechtigkeit gegeben. Darum rundet Nietzsche seine Aufzeichnung über die Gerechtigkeit, indem er durch einen Doppelpunkt zu dem unterstrichenen Wort überleitet: »*höchster Repräsentant des Lebens selber*«.

Leben ist hier zunächst, dem Zusammenhang der ganzen Aufzeichnung entsprechend, als menschliches Leben genommen. Dieses selbst, es in seinem Wesen, repräsentiert sich, stellt sich selbst dar in der Gerechtigkeit und stellt sich vor als Gerechtigkeit. »Repräsentant« meint hier weder »Vertreter« noch »Fassade« und vollends nicht die Vorwand für etwas, was es selbst nicht ist. »Repräsentant« bedeutet hier auch nicht »Ausdruck«.

Der Repräsentant vollzieht die dem Wesen des Lebens eigene Repräsentation seiner selbst. Darin wird es sich selbst anwesend in dem, was es ist, so zwar, daß diese praesentatio zu seinem Sein gehört. Was »das Leben selber« in seinem repräsentativen Wesen ist, ist die »Gerechtigkeit«. Diese ist »höchster« Repräsentant. Höher hinaus kann in dieser Metaphysik das Wesen des Lebens gar nicht gedacht werden.

Der Satz: das Wesen des menschlichen Lebens ist Gerechtigkeit, will aber nun nicht sagen: der Mensch ist in allem seinem Tun und Lassen »gerecht« nach der üblichen moralisch-juristischen Bedeutung, als handelte der Mensch überall und nur nach Recht und Billigkeit.

Der Satz: das Wesen des menschlichen Lebens ist Gerechtigkeit, hat metaphysischen Charakter, d. h. er denkt die Seinsverfassung des Seienden als solchen. Der Satz sagt: die Lebendigkeit des Lebens besteht in nichts anderem als in jenem bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denken. Dieses bahnschaffende, entscheidungsmäßig errichtende Gründen einer Ausblick bietenden Höhe ist der Grund dafür, daß das Denken die Wesensart des Dichtens und Befehlens zeigt, worin Perspektiven sich öffnen und Horizonte sich bilden.

Mit der jetzt gewonnenen Einsicht in das metaphysische Wesen der Gerechtigkeit als den *Wesensgrund* des Lebens ist die Hinsicht gewiesen, aus der allein entschieden werden kann, ob und wie und in welchen Grenzen Nietzsches Denken »biologisch« sei.

Die Gerechtigkeit ist es, worein sich das auf sich selbst sich stellende Leben gründet. Das Fürwahrhalten, immer als Bestandsicherung genommen, empfängt Gesetz und Regel aus der Gerechtigkeit. Sie ist das Wesen der Wahrheit und so der Grund der Erkenntnis. Dies alles gilt aber nur dann, wenn wir hier Gerechtigkeit im Sinne Nietzsches metaphysisch denken und zu begreifen suchen, inwiefern sie die Seinsverfassung des Lebendigen meint und welche.

Gerechtigkeit ist Denkweise. Sie ist das Wie, in dem die Lebendigkeit des Lebenden sich hält. Im Begriff des Lebendigen denken wir stets »Bewegung« mit in dem weiten Sinne des Übergangs und Umschlags, der Änderung ins Andere, welches Andere nun erst recht das Selbe in seiner Selbigkeit und Selbstheit entfaltet.

Die drei Bestimmungen: Bauen, Ausscheiden, Vernichten kennzeichnen die Weise des »Denkens«, als welche die Gerechtigkeit begriffen wird. Diese drei Bestimmungen sind aber nicht nur in bestimmter Rangfolge aneinander gereiht, sondern sie sagen zugleich und vor allem von der inneren Bewegtheit des Denkens, dessen Weise sie bestimmen. Bauend richtet es sich, die Höhe erst errichtend, in diese hinauf, wodurch sich das so Denkende selbst überhört, sich gegen sich entscheidet und alles Verfestigte unter und hinter sich bringt. Diese Denkweise ist demnach ein Sichüberhören: das Herrwerden über sich selbst aus der errichtenden Ersteigung einer höheren Höhe. Die sich überhöhende Erhöhung nennen wir die Übermächtigung. Diese Übermächtigung ist das Wesen der Macht.

Gewöhnlich versteht man unter »Macht« die geordnete, planend-berechnende und verfügende Einrichtung einer Gewalt. Die Macht gilt als eine Art von Gewalt. Machtsteigerung und

Übermacht meint dann Anhäufung und Bereitstellung von Gewaltmitteln und das rechnende Einspannen in ein mögliches Anspannen derselben. Das Gewalt-tätige, das im Sinne der Gewalt Tätige und Gewaltsame, zeigt die Art des willkürlichen, unberechenbaren blinden Losbrechens. Was da ausbricht, nennt man Kräfte. Gewalt ist dann eine auf den Ausbruch drängende, ihrer selbst nicht mächtige Aufspeicherung von Kräften. Kraft aber meint Wirkfähigkeit. Wirken jedoch besagt: Abänderung des je Vorhandenen in anderes. Kräfte sind die Wirkpunkte, wobei »Punkt« die Versammlung auf Eines andeutet, was sich drangmäßig verströmt und im Feld der Verströmung erst ist. Dergestalt läßt sich die Macht als eine Art von Gewalt, die Gewalt aber als Kraft und die Kraft als das nicht weiter verständliche, aber überall im Wirken und in dessen Wirkungen erfahrbare blinde Dranggewühle begreifen.

Der Hinweis auf diese mögliche und geläufige Auslegungsrichtung im Versuch, den Machtbegriff zu denken, ist nötig, weil auch Nietzsche vielfach, und oft gerade an den Stellen, wo er seinem Gedanken von der Macht eine besondere Schärfe und ein Übergewicht verschaffen will, statt von Macht und Machtverhältnissen geradehin von »Kraft« und »Kraftäußerungen« spricht. Viele Stellen lauten für das gewöhnliche Ohr so, als erstrebe Nietzsche eine auf das Weltganze ausgeweitete Dynamik der »Explosionen« von »Kraftzentren«, als stelle Nietzsche die Welt als Kraft vor, ganz im Sinne der zu seiner Zeit in Schwang kommenden »Weltanschauungen«, die ihren besonderen Ehrgeiz darein legen, »naturwissenschaftlich unterbaut« zu sein, mag dabei die Physik oder die Chemie oder die Biologie die Vorgabe der Leitvorstellungen besorgen.

Denken wir Nietzsches Gedanken der Macht im Gesichtskreis des allgemeinen und sehr unbestimmten und doch irgendwie geläufigen Begriffes von Kraft, dann bleiben wir durchaus im Vordergründigen, so zwar, daß wir fälschlicherweise den Vordergrund auch noch für die Mitte selbst halten. Die Wesens-Mitte dessen, was Nietzsche mit dem Namen Macht und oft auch

mit »Kraft« benennt, bestimmt sich aber in Wahrheit aus der Gerechtigkeit.

Mit der so gerichteten Blickhaltung auf das Wesen der Macht als das Sichüberhöhen des Lebens selber in seine höchste Repräsentation besitzen wir die Vorbedingungen, um jetzt die zweite Stelle zu verstehen, an der Nietzsche über die Gerechtigkeit spricht.

Die Aufzeichnung ist mit der zuerst genannten fast gleichzeitig. Sie gehört zu den Überlegungen, die in die Zeit (1885) zwischen der Niederschrift des III. und IV. Teils von »Also sprach Zarathustra« fallen (vgl. XIV, n. 158, S. 80). Die Stelle lautet: »*Gerechtigkeit*«, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese oder jene Person«.

Wir beachten zuvor den Gleichklang beider Bestimmungen. Zuerst hieß es: »Gerechtigkeit – höchster Repräsentant des Lebens selber«. Jetzt sagt Nietzsche: »Gerechtigkeit als Funktion einer weit umherschauenden Macht«. »Funktion« in der Bedeutung von fungieren will sagen: Vollzug, Ausführung; die Weise, wie die gemeinte Macht Macht ist und machtet. »Funktion« bedeutet hier nicht etwas von dieser Macht erst Abhängiges und einen Nachtrag zu ihr, sondern sie selbst in ihrem Machten. Welche Macht meint Nietzsche? Er spricht von »einer« Macht. Aber wiederum bedeutet das »eine« nicht bloß eine unter und neben anderen, sondern jene erst zu nennende Eine, die über alle anderen hinausmachtet. Sie ist entsprechend der Rede vom »höchsten Repräsentanten« die eine höchste Macht. Diese Macht »schaut weit umher«. Sie ist daher alles andere, nur nicht eine irgendwohin versetzte blind drängende Kraft. Doch dieses Weitumherschauen meint auch kein bloßes, im Vorhandenen überall her und hin und herum schweifendes Gaffen. Das Weitumherschauen ist das »Hinaussehen über die kleinen Perspektiven«. Es selbst ist, und es erst recht, ein perspektivi-

sches Schauen. Das meint im Denken Nietzsches immer: ein Perspektiven eröffnendes Schauen.

Wohinaus geht dieses eröffnende Vorblicken? Welchen Ausblick bietet es? Nietzsche antwortet zunächst mittelbar durch die Nennung der Perspektiven, über die hinausgesehen wird. Das sind »die kleinen Perspektiven von Gut und Böse«. Gut und Böse sind hier die Titel für die Unterscheidung, auf die sich die Moral gründet. Nietzsche versteht die Unterscheidung als eine Wertsetzung. Sie setzt das Ideal (die Idee) als das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) über das Unseiende, μὴ ὄν, was nicht als ein wahrhaft Seiendes angesprochen werden darf. Nietzsche denkt die Moral metaphysisch und die Metaphysik moralisch. Das ist so, weil sein Denken des Seienden als solchen ein wertsetzendes ist. Von diesem her ist die Unterscheidung der übersinnlichen als der wahren Welt von der sinnlichen als der scheinbaren Welt ausgelegt. »Die Moral« ist für Nietzsche oft der Name für »die Metaphysik«. Die Perspektiven von »Gut und Böse« sind die kleinen Perspektiven der Metaphysik, insofern eine höhere Perspektive über sie hinausieht. Das Hinaussehen über die bisherigen Perspektiven entspricht dem »ausscheidenden« Charakter der bauenden Denkweise, als welche die Gerechtigkeit zuvor bestimmt wurde. Das Bauen aber verdeutlicht sich jetzt durch den Charakter des perspektivischen Weitumherschauens, das Eröffnen einer großen Perspektive. Die Gerechtigkeit hat also nicht eine Perspektive, sondern sie ist diese selbst, indem sie »hinaussehend« und »weitungerschauend« die Weite der Blickbahn eröffnet und sie so zugleich ist.

Früher wurde schon mehrfach in dieser Vorlesung auf den Zusammenhang von Perspektive und Horizont hingewiesen. Jede Perspektive hat ihren Horizont. Die Gerechtigkeit hat einen weiteren Horizont des »Vorteils«. Wir stutzen. Eine Gerechtigkeit, die es auf den Vorteil absieht, das klingt verfänglich und grob genug nach Nutzen und Übervorteilung und Berechnung, wenn nicht gar nach dem Geschäft. Dabei hat Nietzsche das Wort »Vorteil« noch unterstrichen, um keinen Zweifel zu

lassen, daß es bei der hier gemeinten Gerechtigkeit wesentlich auf den »Vorteil« ankommt. Das kann uns jetzt aber nur in der Anstrengung noch bestärken, auch die mit dem Wort »Vorteil« gemeinte Sache nicht mehr nach Alltagsvorstellungen zu denken. Das Wort »Vor-teil« meint nach seiner echten Bedeutung, die inzwischen verloren ging, das im voraus bei einer Teilung, und zwar vor dem Vollzug dieser, Zugeteilte. In der Gerechtigkeit als der Perspektiveneröffnung entbreitet sich ein alles übergreifender Horizont. Hier geschieht die Umgrenzung von Jemem, was in jedem Vorstellen, Berechnen und Bilden im voraus schon zugeteilt wird und zwar als das, was es in allem »weit umherschauenden« Absehen überall und jeweils zu »erhalten« gilt. »Er-halten« meint hier zugleich das Erreichen und Bekommen und so das Bewahren. »Er-halten« heißt: in die Beständigkeit der willentlichen Verfügung Zurücklegen.

Was ist nun aber dieses allem zuvor Zugeteilte, was durch keinen anderen Horizont mehr überstiegen und überholt werden kann? Was das sei, sagt Nietzsche wiederum nicht unmittelbar und inhaltlich, sondern er sagt nur, das horizonthafte Absehen der Gerechtigkeit geht auf Etwas, »das *mehr* ist als diese und jene Person«. Nietzsche unterstreicht das Wort »mehr«. Er denkt an ein wesentliches »über-hinaus«, das nichts Geringeres als das Ganze des Seienden als solchen angeht. Das in der Gerechtigkeit Vor- und Zugeteilte ist weder ein billiger Nutzen und Zweck, noch das Glück und Geschick einzelner Menschen. All dieses wird in der Gerechtigkeit hintangesetzt. Wenn nicht auf die einzelnen Personen, kommt es dann vielleicht auf die Gemeinschaft an? Ebenso wenig. Woran Nietzsche denkt, er-messen wir allein aus dem, was er über die Perspektive der Gerechtigkeit sagt; sie sieht über die Unterscheidung der wahren und scheinbaren Welt hinweg, weil sie in ein »höheres« Geschehen und in eins damit in einen weiteren Horizont hinaus-schaut, in dem sich zugleich das Wesen des Menschen, nämlich des abendländisch neuzeitlichen, »weiter« bestimmt, und das heißt im Sinne Nietzsches »höher«. Die Perspektive geht nicht

auf die vereinzelt Menschen, auch nicht auf den Menschen überhaupt und an sich, sondern auf den »Typus« jenes »Menschen«, den Nietzsche den »Über-menschen« nennt.

Was entnehmen wir aus diesen beiden Aufzeichnungen Nietzsches für das Verständnis des Wesens der Gerechtigkeit? Sie ist als Machten einer perspektivischen Macht, als das überhaupt höchste und weiteste Bauen und gründende Errichten der Grundzug des »Lebens selber«, wobei »Leben« zunächst als das menschliche vorgestellt wird. Die Frage der Vorlesung ging zuletzt auf das, worin der Befehlscharakter des menschlichen Erkennens und das dichtende Wesen der menschlichen Vernunft ihren rechtgebenden, maßgebenden Grund haben. Die Antwort lautet jetzt: in der Gerechtigkeit. Sie ist gemäß der gekennzeichneten Verfassung der Grund der Notwendigkeit und Möglichkeit jeder Art von Einstimmigkeit des Menschen mit dem Chaos, sei diese Einstimmung die höhere der Kunst oder die gleichnotwendige der Erkenntnis. Die festmachende Erklärung und die dichtende Verklärung sind im ganzen »recht« und d. h. gerecht, weil das Leben selbst im Grunde das ist, was Nietzsche Gerechtigkeit nennt. Aber wird dadurch im Befehlshaften und Dichtenden, das hier überall aus der auf sich gestellten Subjektivität gedacht ist, das Grundlose und weiter nicht Gebundene wahrhaft überwunden? Bietet das, was hier Gerechtigkeit genannt wird, die Gewähr gegen den blinden Ausbruch einer nur drängenden Willkür? Verbürgt diese Gerechtigkeit nun endlich das Rechte und dessen richtiges Walten?

So fragend scheinen wir die Besinnung ernster zu nehmen als Nietzsche. Und doch haben wir uns mit dieser Frage bereits wieder auf einen Standort zurückgestellt, den »die Gerechtigkeit«, im Sinne Nietzsches als Grundzug des Lebens selbst gedacht, überhaupt nicht mehr zuläßt. Wir fragen nach dem Rechten, worauf diese Gerechtigkeit sich richten soll. Wir stellen sogleich ein vorschwebendes schon festes, auch die Gerechtigkeit bindendes Richtmaß vor.

So dürfen wir nicht mehr fragen, insofern wir die Gerechtigkeit als den höchsten Repräsentanten des Lebens selber denken. Wenn indessen mit der so verstandenen Gerechtigkeit das Ganze auch wieder nicht in die Beliebigkeit ausarten soll, dann muß doch alles »Rechte« aus der Gerechtigkeit kommen. Die beiden erläuterten Aufzeichnungen sagen nichts unmittelbar über das, was in der Gerechtigkeit erbaut und eröffnet, erblickt und erhalten wird. Sie heben überall und einzig nur das auszeichnende Wie dieser »Denkweise« heraus. Das Rechte der Gerechtigkeit, falls wir es denn in irgend einer Weise von ihr unterscheiden dürfen, bestimmt sich, wenn überhaupt, allein aus ihr selbst, aus dem Innersten ihres Wesens. Dies aber treffen wir nur, wenn wir einen neuen Versuch wagen, die Art und Weise dieses »Denkens« zu begreifen, das in das Wie der Gerechtigkeit verfaßt ist. Dazu müssen wir auf Jenes blicken, als dessen Vollzug die Gerechtigkeit »fungiert«.

Das bauende Zuweisen des allem anderen zuvor Zugeteilten ist Funktion einer weit umherschauenden Macht. Welche Macht ist das? Worin besteht ihr Wesen? Aus dem Denken Nietzsches gibt es auf diese Fragen nur eine Antwort. Sie lautet: diese »eine« Macht, als welche die Gerechtigkeit fungiert, ist der Wille zur Macht. Unter den Titeln, die »Zur Geschichte der modernen Verdüsterung« aufgezählt werden, steht: »Gerechtigkeit als Wille zur Macht (Züchtung).« (vgl. WzM n. 59). Wie kann aber die Gerechtigkeit als Funktion einer Macht der Wille zur Macht sein? Wie sollen wir das verstehen? Die Macht kann doch höchstens das sein, was der Wille zur Macht will, also das von diesem Wollen unterschiedene und ihm vorgesetzte Ziel. Wäre die Macht der Wille »zur« Macht, dann hieße das: der Wille selbst ist als das zu begreifen, was darnach erst strebte, Macht zu sein. Dann könnte man aber ebensogut sagen: Die Macht ist als Wille zu begreifen. Allein, Nietzsche sagt nicht: die Macht ist der Wille, sowenig wie er sagt: der Wille ist Macht. Nietzsche denkt weder den Willen »als« Macht noch die Macht »als« Willen. Nietzsche setzt aber ebensowenig beide nur neben-

einander als »Wille und Macht«, sondern er denkt in dem Wort »Wille zur Macht« seinen Gedanken des Seins, der *essentia* des Seienden. Wenn die Gerechtigkeit die »Funktion«, d. h. Grundzug und Vollzugsweise des Willens zur Macht ist, dann dürfen wir auch nicht die Gerechtigkeit aus dem Willen zur Macht denken, sondern wir müssen den Gedanken des Willens zur Macht vom Wesen der Gerechtigkeit her denken und damit erst diese in ihr Wesen zurückdenken.

So genügt es denn auch keineswegs, daß wir von den Worten »Wille« und »Macht« nur die uns gerade einfallenden Bedeutungen fernhalten und statt dessen die Bestimmungen denken, die Nietzsche nennt. Vielmehr wird gerade dann, wenn wir die Grundworte »Wille« und »Macht« in dem Nietzscheschen Sinne gewissermaßen »lexikalisch« richtig denken, die Gefahr am größten, daß wir den Gedanken vom Willen zur Macht ganz verflachen, d. h. Wille und Macht nur einander gleichsetzen, den Willen als Macht und die Macht als Wille vorstellen. So kommt das Entscheidende, der Wille zur Macht, das »zu«, überhaupt nicht ins Denken. Man kann mit Hilfe solcher Ausdeutungen höchstens noch für Nietzsche eine neue, vor allem gegenüber Schopenhauer andere, Wesensbestimmung des »Willens« in Anspruch nehmen. Aber Nietzsche liegt nichts an einer neuen Theorie des Willens »als Macht«. Die politischen Ausdeutungen des Nietzscheschen Grundgedankens fördern jedoch am meisten die genannte Verflachung, die das Wesen des Willens zur Macht für unser Denken ganz auslöscht. Dabei ist es gleichgültig, ob die politischen Falschmünzereien dem Deutschenhaß Nahrung geben, oder ob sie einer Deutschenliebe »dienen« sollen.

Die weitumherschauende Macht, deren Machten sich im bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denken vollzieht, ist der »Wille zur Macht«. Was Macht heißt, muß aus dem Willen zur Macht begriffen werden. Der Wille zur Macht ist nicht das Ergebnis einer Zusammenfügung von »Wille« und »Macht«, sondern umgekehrt: »Wille« und »Macht«, für sich genommen, bleiben immer nur künstlich aus dem ursprünglich einigenden

Wesen des Willens zur Macht herausgebrochene Begriffsstücke. Daß es so steht, entnehmen wir leicht aus der Art, wie Nietzsche das Wesen des »Willens« bestimmt. Genau besehen lehnt er durchgängig eine Bestimmung des gleichsam abgesonderten Wesens des Willens ab; denn immer wieder schärft Nietzsche ein: »Wille« ist ein bloßes Wort, das durch die Einfachheit seines Lautgebildes ein in sich vielfaches Wesen nur verhüllt. »Wille«, für sich genommen, ist etwas Erdichtetes; dergleichen wie »Willen« gibt es gar nicht. Trotzdem muß Nietzsche aber doch sagen, in welcher Hinsicht das im Wort »Willen« Genannte zu denken sei, wenn das Wort nicht ein bloßer Schall bleiben soll. Nietzsche sagt dies auch (vgl. z. B. XIII, n. 638 ff.): Wille ist Befehl. Im Befehlen entscheidet »die innerste Überzeugung von der Überlegenheit«. Befehlen versteht Nietzsche demnach als die Grundstimmung des Überlegenseins, und zwar überlegen nicht nur gegenüber Anderen, den Gehorchenden, sondern das Befehlen ist im Sinne Nietzsches auch je zuvor Überlegenheit über sich selbst. Dies besagt: Überhöhung, Höhernehmen des eigenen Wesens so zwar, daß das eigene Wesen gerade in solcher Überhöhung besteht. Wir blicken hier in den innersten Grund der Notwendigkeit der Setzung jenes »Typus« Mensch, den sich der neuzeitliche Mensch über sich hinaus als Maß und Mitte vorsezen muß, nicht etwa nur seiner selbst wegen, sondern des Seienden im Ganzen wegen, weil der neuzeitliche Mensch das Subjektum ist, das alle »Objektivität«, d. h. das Sein als »Objektivität« bestimmt.

Nun wurde aber das Wesen der Macht als das weit umhersehende Hinausblicken in den alles übersehenden Ausblick als Übermächtigung umgrenzt. Indem wir das Wesen des Willens denken, denken wir nicht nur die Macht, sondern bereits den Willen zur Macht. Insgleichen denken wir diesen, wenn wir das Wesen der Macht denken. Wille und Macht sind das Selbe in dem metaphysischen Sinne, daß sie in das Eine ursprüngliche Wesen des Willens zur Macht zusammengehören. Dies können sie nur, wenn sie auseinander-gespannt und so gerade nicht das-

selbe sind im Sinne einer leeren Selbigkeit des Zusammenfallens im Einerlei.

Wille zur Macht heißt: die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst. Diese Übermächtigung in die Erhöhung ist aber zugleich der Grundzug der Überhöhung selber. Deshalb spricht Nietzsche ständig davon, daß Macht in sich »Machtsteigerung« sei. Das Machten der Macht ist Ermächtigung zu »mehr« Macht. Das alles klingt, vordergründig genommen, nach bloß »quantitativer« Kraftanhäufung und deutet auf ein bloßes Brodeln und Ausbrechen und Vertoben blinder sich anhäufender Dränge und Drangstöße. Der Wille zur Macht sieht, so vorgestellt, wie ein dynamisch ablaufender Vorgang aus, der gleich einem Vulkan im Innern der Welt »rumort« und zum Ausbruch drängt. Vom eigentlichen Wesen des Willens zur Macht wird dann freilich bei einer solchen Vorstellungsweise nie auch nur ein Zug erkennbar. Die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst meint jedoch dieses: die Ermächtigung bringt das Leben zum Stehen in der Sicherheit eines Selbststandes innerhalb von Beständigem, aber zum Stehen in Solchem, was als Überhöhung gerade Bewegung ist.

Der Wille zur Macht ist in sich der wesenhafte Wechselbezug von Sicherung und Steigerung des in sich perspektivischen Sehens. Die Gestalten von Sicherung und Steigerung sind die Erkenntnis und die Kunst. Im Wechselbezug waltet das Widerspiel von Angleichung, *ὁμοίωσις* – Wahrheit im weiteren Sinne. In ihr repräsentiert sich der Wille zur Macht sich selbst. Die Gerechtigkeit ist der Repräsentant selbst. Die Gerechtigkeit ist die Wahrheit des Seienden als solchen, d. h. als Wille zur Macht.

Wir müssen vom jetzt erreichten Begriff des Willens zur Macht her den ganzen durchlaufenen Weg wieder rückwärts durchdenken und dabei inne werden, daß vom ersten Schritt an und in allen Schrittfolgen immer schon und immer nur der Wille zur Macht in seinem einigen Wesen gedacht wurde.

Dieses Durchdenken des Wesens des Willens zur Macht an der Gestalt der Erkenntnis und Wahrheit hat für uns Heutige

als Ziel die Einsicht, daß und inwiefern Nietzsche, indem er seinen einzigen Gedanken vom Willen zur Macht denkt, zum Vollender der abendländischen Metaphysik wird. Die Metaphysik denkt das Seiende als solches im Ganzen. Die Metaphysik denkt nach ihrer eigenen Sprache das Seiende in seiner *essentia*, was es ist, und in seiner *existentia*, daß es ist, d. h. aus seinem höchsten Grunde ist (vgl. den folgenden Abschluß der Vorlesung). Bisher haben wir nur die Erkenntnis, als Bestandsicherung des menschlichen Lebens verstanden, auf die Gerechtigkeit und damit auf den Willen zur Macht zurückgedacht. Am Erkennen mag aber auch erfahrbar geworden sein, inwiefern das menschliche Leben im Grunde Wille zur Macht ist. Allein, das menschliche Leben ist nur, was es ist, auf Grund der Einweisung in das »Chaos«. Dieses, das Ganze des Seienden, hat den Grundcharakter des Willens zur Macht. Es gilt zu sehen, »daß der Wille zur Macht es ist, der auch die unorganische Welt führt, oder vielmehr, daß es keine unorganische Welt gibt« (XIII, n. 204, S. 81; 1885). Das innerste Wesen des Seins ist Wille zur Macht (vgl. WzMn. 693; 1888). Diesen Gedanken beweist Nietzsche trotz des häufig gegenteiligen Anscheins seiner Bemühungen freilich nicht dadurch, daß er auf Grund einer induktiven Durchmusterung aller Gebiete des Seienden überall den Willen zur Macht feststellt und dann schließt: also ist das Seiende in seinem Sein durchgängig Wille zur Macht. Vielmehr denkt Nietzsche, weil er als Denker denkt, zuvor und stets aus dem Entwurf des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht.

Wie steht es aber mit der Wahrheit dieses Entwurfes? Wie steht es mit der Wahrheit der metaphysischen und aller Entwürfe überhaupt, in denen sich das Sein des Seienden in das ihm je gemäße Unverborgene bringt? Das ist, wie wir leicht sehen, eine, wenn nicht die entscheidende Frage. Aber zu ihrer Entfaltung und Bewältigung fehlen der Philosophie bis zur Stunde alle wesentlichen Voraussetzungen. Die Frage kann innerhalb der Metaphysik und somit auch innerhalb der metaphysischen Grundstellung Nietzsches gar nicht zureichend ge-

fragt werden; denn wir fassen den Entwurf sogleich und nur als Leistung des denkenden Subjektes; wir verstehen die Frage nach der Wahrheit des Entwurfs sogleich und nur im subjektiven Sinne als Frage nach der Gewißheit des vorstellenden Entwerfens. Dagegen müssen wir auf ein Anderes hinweisen.

Wenn die Gerechtigkeit der »höchste Repräsentant des Lebens selber« ist, und wenn sich im menschlichen Leben der Wille zur Macht maßgebend offenbart, wird dann nicht die Ausweitung der Gerechtigkeit zur Grundmacht des Seienden überhaupt und die durchgängige Deutung des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht zu einer Vermenschlichung alles Seienden? Wird hier nicht die Welt nach dem Bilde des Menschen gedacht? Ist das nicht die reine Anthropomorphie? Allerdings, das ist die Anthropomorphie des »großen Stils«, der einen Sinn hat für Weniges und Langes. Wir können sie aus der Metaphysik des Willens zur Macht nicht wegstreichen. Wir dürfen aber auch nicht meinen, diese Vermenschlichung müßte Nietzsche erst noch als Einwand vorgehalten werden. Nietzsche weiß von dieser Anthropomorphie seiner Metaphysik. Er weiß von ihr nicht etwa nur als einer Denkweise, in die er beiläufig geraten ist, als sei sie ein Irrtum, aus dem er nicht mehr herausfindet. Nietzsches Denken will vielmehr diese Vermenschlichung alles Seienden und will nur sie. Dies steht klar in einer kurzen Aufzeichnung aus dem Jahr 1884: »Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen –« (WzM n. 614; 1884. Vgl. außerdem WzM II. Buch, Vorwort. Bd. XV, 241; 1888). Diese Vermenschlichung vollzieht sich freilich nicht nach dem Bilde irgendeines Alltags- und Normalmenschen, sondern auf Grund einer Auslegung des Menschseins, das, in die »Gerechtigkeit« gegründet, im Grunde seines Wesens *Wille zur Macht* ist. Nietzsche will die vom Menschlichen des Übermenschen her gedachte Vermenschlichung, weil er den Willen zur Macht will. In solchem Wollen will sein Denken, daß das Wesen des Menschen dem Sein des Seienden entspreche.

Die Anthropomorphie besteht darin, daß alles Seiende in seinem Sein auf das Wesen des Übermenschlichen vermenschlicht wird, welches Wesen zuvor über das bisherige animal rationale hinaus und in die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht eingegangen ist. Die Anthropomorphie hat die Vorherrschaft der Anthropologie und des Interesses für sie zur Folge, ohne daß diese Vorherrschaft von ihrer Herkunft weiß. Die Anthropomorphie gehört metaphysisch zum Wesen der Endgeschichte der Metaphysik und bestimmt mittelbar die Entscheidung des Übergangs in das Denken der Wahrheit des Seins, sofern dieser Übergang eine »Überwindung« des animal rationale und des subiectum in einem vollzieht und zwar als Drehung in einem erst durch sie zu erreichenden Drehungspunkt. Die Drehung betrifft die Unterscheidung »Seiendes – Sein« als solche. Der Wendungspunkt der Drehung ist die Wahrheit des Seyns. Die Drehung ist keine Umkehrung des Denkens, sondern das Eindrehen des Seyns in den anderen Grund als Ab-grund. *Die Grundlosigkeit der Wahrheit des Seins* wird geschichtlich zur Seinsverlassenheit des Seienden. Diese erbringt die Seinsvergessenheit als das Wesen der metaphysischen Herrschaft der vollendeten Subjektivität. In diesem Bezirk ist anfänglich der Grund der Vermenschung des Menschen in die Vollendung seines bisherigen Wesens, zugleich aber der Grund der Vermenschlichung des Seienden auf den Willen zur Macht zu suchen.

Diese rücksichtslose und ins Äußerste gestellte Vermenschlichung der Welt wirft aber nur die letzten Illusionen der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellung auf die Seite und macht ernst mit der Ansetzung des Menschen als Subjektum. Sobald diese geschehen ist, bleibt alles Sein in die Subjekt-Objektbeziehung gebannt, auch dann und gerade dann, wenn das Absolute Objekt als das Absolute Subjekt des transzendenten Geistes vorgestellt wird. Nietzsche würde gewiß und mit Recht den Vorwurf jedes »banalen« »Subjektivismus« zurückweisen, der sich darin erschöpft, den gerade vorhandenen Menschen, sei es als »Einzelnen«, sei es als »Gemeinschaft«, zum Maßstab und

Nutzzweck von Allem zu machen. Nietzsche würde aber mit gleichem Recht für sich in Anspruch nehmen, den metaphysisch notwendigen »Subjektivismus« zur Vollendung gebracht zu haben – nicht zuletzt dadurch, daß er den »Leib« zum Leitfaden der Weltauslegung bestimmte.

In Nietzsches Gedankengang zum Willen zur Macht vollendet sich aber nicht nur die Metaphysik der Neuzeit, sondern die abendländische Metaphysik im Ganzen. Deren Frage lautet von Anfang an: Was ist das Seiende? Die Griechen bestimmten das Sein des Seienden als Beständigkeit der Anwesenheit. Diese Bestimmung des Seins bleibt unerschüttert durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch. Allein, hörten wir nicht immer wieder, für Nietzsche sei das Wesen des Seienden im Ganzen das Chaos? In diesem herrscht das »Werden« und gerade nicht ein »Sein« im Sinne des Festen und Beständigen, das als solches je nur in der vom Willen zur Macht vollzogenen Bestandssicherung gesetzt ist und von der Wirklichkeit des »Werdens« her geschätzt doch das Unwahre und Unwirkliche bleibt. »Das Sein« ist abgedrängt zugunsten des Werdens, dessen Werden- und Bewegungscharakter sich als Wille zur Macht bestimmt. Kann man Nietzsches Denken dann noch eine Vollendung der Metaphysik nennen? Ist es nicht ihre Verleugnung oder gar Überwindung, die sich auf die Formel bringen läßt: weg vom »Sein« und hin zum »Werden«?

Nietzsches Philosophie wird in der Tat mehrfach als die so geartete Überwindung der Metaphysik gedeutet. Wo man dagegen daran festhält, daß Nietzsches Philosophie auch metaphysisch sei, sagt man: Es gab in der Geschichte der Philosophie schon früh, nämlich bei Heraklit, und später unmittelbar vor Nietzsche bei Hegel neben der »Metaphysik des Seins« auch eine »Metaphysik des Werdens«. Das ist grob gesehen richtig, in Wahrheit aber eine Gedankenlosigkeit, die noch die vorige übertrifft. Besinnen wir uns doch, was Wille zur Macht bedeutet: die Ermächtigung des Seienden in die Überhöhung zum eigenen Wesen. Die Ermächtigung bringt die Überhöhung, das

Werden, zum Stand und in die Beständigkeit. Im Gedanken des Willens zur Macht soll gerade das am höchsten und eigentlichsten werdende und bewegte als solches, das Leben selbst, in seiner Beständigkeit gedacht werden. Gewiß will Nietzsche das Werden und das werdende als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen denkend festhalten. Aber er will es doch gerade und nur und allem zuvor als das Bleibende, als das eigentlich »Seiende« denken. Nietzsche denkt so entschieden als Metaphysiker, daß er dies auch weiß. Daher beginnt ein Stück, das im letzten Jahr 1888 seine endgültige Form erhielt (WzM n. 617) also:

»*Rekapitulation*: Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.« – Wir fragen: warum ist dies der »höchste« Wille zur Macht? Wir antworten: weil der Wille zur Macht in seinem tiefsten Wesen nichts anderes ist als die Beständigkeit des Werdens in die Anwesenheit. In diesem Wesen des Willens zur Macht verbirgt sich die ewige Wiederkehr des Gleichen. Das Wesen dieser gehört mit dem Wesen des Willens zur Macht metaphysisch zusammen; denn die *essentia* bringt die *existentia* und diese jene zum Vorschein.

Nietzsches Auslegung des Seins des Seienden bringt im Durchgang durch die äußerste Grundstellung der neuzeitlichen Metaphysik das anfängliche Wesen des Seins als $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ zur Vollendung seines Erscheinens. $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, das heißt: Aufgehen und Erscheinen, Ent-stehen (»Werden«) und Anwesen sind im Gedanken des *Willens zur Macht* in die Einheit des Wesens von »Sein« nach dem erstanfänglichen Sinn zurückgedacht, nicht auf dem Wege eines Nachahmens des frühgriechischen, sondern durch die Wanderung des neuzeitlichen Denkens des Seienden in seine ihm aus der Subjektivität als der Wahrheit des Seienden gewiesene Vollendung. Das bedeutet: die anfängliche Auslegung des Seins als Beständigkeit der Anwesenheit wird jetzt in die völlige Fraglosigkeit gerettet. Denn »das Sein« als dasjenige, was der höchste Wille zur Macht als die Bedingung der Beständigkeit seiner selbst will, ist als Bedingung im eigensten Sinne des Wil-

lens zur Macht nichts anderes als »Wert«, und zwar der »Gesichtspunkt« seines höchsten Wollens.

Aus dem jetzt Gesagten wird erst deutlich, daß Nietzsche, und zwar ganz im Sinne der Überlieferung der Metaphysik, einmal das Wort »Sein« oft für »das Seiende« gebraucht, zugleich aber noch die Wortbedeutung in sich zweideutig läßt. Zumeist versteht er »Sein« als den Namen für das, was der Wille zur Macht in der Weise der Bestandsicherung als das Beständige festmacht. »Sein« ist hier der Gegensatz zu »Werden«, das in der Steigerung gewollt wird. Das Seiende von der Art dieses »Seins« ist in Wahrheit nicht, insgleichen wie es als »das Wahre« nur ein notwendiger Irrtum bleibt. »Sein« wird aber zugleich wie in dem zuletzt erläuterten Stück als diejenige Bestimmung gebraucht, die auch noch das »Werden« umfaßt, insofern dieses nicht nichts ist. »Sein« ist so gedacht der Grundzug des Willens zur Macht selbst, insofern er sich selbst in sein Wesen als das Sein des Seienden beständig. »Sein« ist hier im Sinne der Metaphysik das Generellste. Demgemäß heißt es (WzM n. 581): »›Sein‹ als Verallgemeinerung des Begriffes ›Leben‹ (atmen), ›beseelt sein‹, ›wollen, wirken‹, ›werden‹.«

Die Frage, worin die Wahrheit der ersten und der letzten metaphysischen Auslegung des Seins des Seienden gründe, die Frage, ob innerhalb der Metaphysik jemals ein solcher Grund zu erfahren sei, liegt jetzt so fern, daß sie als Frage überhaupt nicht gefragt werden kann. Denn jetzt scheint doch das Wesen des Seins so weit und wesentlich gefaßt, daß es auch dem werdenden, dem »Leben«, als der Begriff gewachsen bleibt, der es prägend umgreift. Sein ist »Wert«. Was kann aller Wertsetzung vertrauter sein als der Wert?

In der Vollendung der abendländischen Metaphysik durch Nietzsche bleibt die alles Denken tragende Frage nach der Wahrheit, in der das metaphysisch ausgelegte Sein selbst west, nicht nur wie bisher ungefragt, sondern sie ist in ihrer Fragwürdigkeit gänzlich verschüttet; denn die Würde des Seins ist als der Wert des höchsten Willens zur Macht gesichert und dar-

um das Fraglose selbst. Deshalb wird diese Vollendung der Metaphysik zu ihrem Ende.

Dieses Ende aber *ist* für das andere Denken die Not des anderen Anfangs. An uns und den Künftigen liegt es, ob wir seine Notwendigkeit erfahren. Solche Erfahrung verlangt als Nächstes, das Ende als Vollendung zu denken.

Dies aber sagt: Wir dürfen Nietzsche weder für irgendwelche zeitgenössischen geistigen Falschmünzereien nur ausbeuten, noch können wir, vermeintlich im Besitz der ewigen Wahrheit, an ihm nur vorbeigehen. Wir müssen ihn, und das heißt immer nur, seinen einzigen Gedanken und damit den einfachen Leitgedanken der abendländischen Metaphysik, τί τὸ ὄν; was ist das Seiende?, bis an dessen eigene innere Grenze denken. Dann erfahren wir als Erstes, wie weit, wie völlig schon das Sein vom Seienden und d. h. von der Vormacht des sogenannten Wirklichen überschattet wird.

Die Überschattung des Seins durch das Seiende kommt aus dem Seyn selbst. Die Seinsverlassenheit des Seienden geschieht als die Verweigerung des Seyns. Die Verweigerung west als die Lichtung des Sichverbergens. Dies ist die Wesung des Seyns selbst. Sie ist zu denken als Ereignis.

Doch, indem wir den Schatten als Schatten erblicken, stehen wir in einem anderen Licht, ohne das Feuer zu finden, dem sein Leuchten entstammt. Der Schatten selbst ist so schon ein anderer und keine Verdüsterung:

»Es sagen der Wanderer viele davon,
 Und das Wild irrt in den Klüften
 Und die Herde schweifet über die Höhen,
 In heiligem Schatten aber,
 Am grünen Abhang wohnt
 Der Hirt und schauet die Gipfel.«

Hölderlin, Der Mutter Erde (Hellingrath IV, 156 f.)

*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht.
Gang*

Nietzsches Gedankengang zum Willen zur Macht und die Vollendung der abendländischen Metaphysik.

Der Grundgedanke und der »Werk«plan zum Willen zur Macht.

Das Prinzip der neuen Wertsetzung und die Gestalten des Willens zur Macht.

Die Erkenntnis (Wissenschaft) und die Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht.

Die Wesensbestimmung der Wahrheit (Wahrheit als »Illusion«).

Ausblick auf den die Wahrheit überhöhenden »Wert«: das Werden.

Inwiefern die »Wahrheit« ein notwendiger Wert.

Das Seiende und das werdende.

Die Überwindung des Gegensatzes der »wahren« und der »scheinbaren« Welt.

Welt (»Leben«) und die Auflösung der Wahrheit zur »Gerechtigkeit«.

Gerechtigkeit als Wille zur Macht und die Vollendung der Metaphysik.

Das Wesen des »Wertes« und die äußerste Vergessenheit der Seinsfrage. Wert und Machenschaft. »Wert« als letzter Ableger der »Idee«, nach deren Umdeutung in die Vorgestelltheit für den auf sich gestellten und sich sichernden Menschen: der Name für die Verrechnung des Seins.

Der Übergang zum anderen Anfang des Denkens.

Die Frage nach der Wahrheit des Seyns als dem Seyn der Wahrheit.

Der Wesenswandel des Menschen (der »Übermensch« ein Ende, kein Anfang).

Nietzsches Biologismus

Biologismus meint die Auslegung des Seienden im Ganzen als »Leben«. Die Frage bleibt: wie wird das »Leben« hierbei begriffen? Folgt die Wesenskennzeichnung des »Lebens« den Feststellungen, die über das Lebendige (Pflanze, Tier) bereits gelten, und werden diese Bestimmungen gefaßt im Sinne einer ungeklärten Fassung des »Lebens« als einer Art des »Seins«?

Nietzsches Denken – auch und gerade im Denken des Willens zur Macht – hält sich auf weiten Strecken im Gesichtsfeld der zeitgenössischen Biologie und ihrer Grundbegriffe. Aber dieser Biologismus ist bereits die *Folge* einer metaphysischen Auslegung der Seiendheit als Wille zur Macht, und zwar eine notwendige Folge, insofern diese Auslegung ihres eigenen Bodens und ihrer möglichen Wahrheit nicht gewiß ist und nur nach Wegen sucht und nach Formen, in der eigenen »Zeit« sich eindringlich zu machen. Dieses Bestreben wird dadurch besonders unterstützt, daß Nietzsche – geschichtlich an einem Ende – doch diesen geschichtlichen Gang nicht zu wissen vermag; sein eigenes Wissen von der Metaphysik und ihrer Geschichte entspricht nicht dem Wesen seiner Aufgabe. Die in solchem Wissen waltende »Lebendigkeit« ersetzt er gleichsam durch die (über den »Kraft«begriff) naheliegende »biologische Phrasierung« seines Grundgedankens.

Bleibt man bei der Feststellung des Biologismus stehen und faßt man sie gar noch als einen Einwand, dann trifft man nicht Nietzsche – falls solches »Treffen« überhaupt einen Sinn hat; man schließt sich lediglich selbst aus von dem Wissen, das Nietzsche zum Austrag brachte, ohne ihm doch die gehörige Durchleuchtung und geschichtliche Weihe eigens zu verleihen.

Der »Biologismus« muß festgestellt werden und er kann jederzeit, recht begriffen, als Anhalt dienen, die innere Grenze dieses metaphysischen Denkens von außen her anzudeuten. Aber dies gelingt nur dann, wenn zuvor der Wille zur Macht

metaphysisch gedacht ist. Dazu gehört die Einsicht in folgendes Wesensgefüge:

1. Nietzsches Absehen auf die Bestimmung des »Seins« als Werden.

2. Werden als Wille zur Macht.

3. Das Werden jedoch ist als das Höchste gedacht, nicht weil es dem Sein entgegen ist, sondern weil darin unausgedacht das Sein in seiner Fülle und Beständigkeit gefunden wird.

4. Wille zur Macht ist die Beständigkeit des Überhöhens, *in sich selbst* die Prägung des Werdens zum Sein.

5. Hierbei waltet überall Sein in der griechischen Grundbedeutung der Beständigkeit der Anwesenheit, von der aus auch das werdende als Änderung und Umschlag, Ab- und Anwesenheit, Aufkommen und Verschwinden begriffen wird.

6. Dieses Sein im Werden und als Werden erscheint uns am geläufigsten, eindringlichsten und drängendsten als »Leben«, zumal dann, wenn die neuzeitliche metaphysische Grundstellung herrschend und das menschliche Leben, das *animal rationale*, zum Maßstab der Weltauslegung geworden ist.

Nietzsche ist vielfach dieser Umklammerung seines metaphysischen Gedankens durch die Vorstellung vom »Leben« nicht entgangen und konnte ihr auch nicht entgehen, weil er die Anthropomorphie zum ausdrücklich übernommenen und ins Äußerste entfalteteten (»Leib«gedanke) Gesichtskreis des Weltentwurfs machte.

»Biologismus« bleibt daher eine Kennzeichnung, die stets ein Richtiges, Nachweisbares trifft und die doch nie ausreicht, um die Verstrickung dieser metaphysischen Endstellung durch und durch sichtbar zu machen.

Die Heraushebung des »Lebens« als Bereich, Maßstabgrund und Vollzugsweise für alles Seiende hält sich nur dann im metaphysischen Bezirk, wenn »Leben« als Wille zur Macht und wenn dieser metaphysisch als ursprüngliche Einheit der Beständigkeit der Anwesenheit des Sichüberhöhens (des Werdens) gedacht ist, – als Jenes, worin sich der Grundanspruch auf die Ein-

stimmung mit dem Wirklichen und seiner Wirklichkeit am weitesten und reichsten erfüllt.

Gerade weil Nietzsches Denken in diesem metaphysischen Grundgedanken verwurzelt ist und so, daß er die Verwurzelung nicht völlig beherrscht, hat die Neigung zur biologistischen Ausdeutung und Darstellung seines Denkens bei ihm selbst eine unversieglige Triebkraft.

Dieser Biologismus verstärkt aber die unüberwindliche, weil gar nicht erfahrene und nicht zu bewältigende Zwiespältigkeit zwischen dem Drang zur höchsten »Lebendigkeit« und »Wirklichkeit« und dem völligen Einsturz aller Ausblicke in das Offene des Seins selbst; die Einrollung und Verstrickung in die Grundstellung, die ein Ende sein muß. Höhe und Flachheit finden sich stets zusammen.

Der Gedanke des Wertes

Wert ist Bedingung des Lebens, und zwar »innere« Bedingung der Lebendigkeit; *diese* aber ist als *Wille zur Macht* die Seiendheit des Seienden.

Wert ist eine bestimmte, nämlich die letztmögliche Auslegung der *Wesenheit* des »Wesens« – des Seienden.

Nietzsche fragt weder die Wesens- noch die Wesenheitsfrage, bewegt sich aber – metaphysisch denkend – in der Entscheidung über beide. Der Name dieser Entscheidung ist das Wort »Wert«.

»Wertphilosophie« ist nur eine Mißgestalt des Nietzscheschen Denkens, ohne dessen Ernst und ohne ein Wissen, was hier sich entschieden. *Wert selbst wird in der Wertphilosophie zu einem Gegenstand an sich.*

Der Wertgedanke wird zur Abriegelung jeder Offenheit zum Sein.

Die letzte Abflachung der schon zerstörten (vergessenen) ἀλήθεια in die bloße Rechnung.

Wesenheit als Gegenständlichkeit und diese der reinen Machenschaft *überantwortet.*

»Wert« ist die Rechenmarke und Zahl-form, mit deren Hilfe nun auch die »Kultur« zum Gegenstand der rechnenden Einrichtung gemacht werden kann.

Wille zur Macht als höchste Form der Machenschaft.

Der »Wert« ist der Titel für *die Verrechnung des Seins* – vor dem nur das Seiende Gegenstand der Berechnung; in der Vollendung der Metaphysik wird nun auch *das Sein* zur Beute der Rechnung.

Die Machenschaft ist unbedingt und mit ihr der Anschein, als sei jetzt erst das »lebendige« »Leben« voll befreit und der Weg zu den höchsten Zielsetzungen offen.

»Alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste* dieses Einen Willens: das Wertschätzen *selbst* ist nur dieser *Wille zur Macht*.« (WzM n. 675; 1887/88)

Indem dieser auch noch »den Menschen« überwindet und doch alles ein Herrwerden des Menschen sein soll, erreicht die Verstrickung des »Lebens« in sich selbst ihre letzten Möglichkeiten.

»Wert« ist die flachste und letzte Verführung der Metaphysik: der Name für die ganz in das »Leben« eingerollte »Transzendenz«; das letzte Feld, in dem noch diese Grundstellung sich zu einem Wort bringen kann; denn in ihrem Wesen mußte sie alles dem Machten des Willens zur Macht überlassen.

Die Ausartung in diese geistigste Form der Machenschaft muß in der ihr unumgänglichen Zweideutigkeit stehen bleiben:

Der Biologismus als Antwort zur Machenschaftseinrichtung unter dem Anschein höchster »Lebens«nähe.

Die Fraglosigkeit des Seins als Ende des ersten Anfangs; während dieser die ἀλήθεια ungegründet ließ, muß das Ende sie in das ganz Unbekannte verstoßen; selbst die Einstimmigkeit wird grundlos, wenn der Mensch nur ein »Anschein« des Willens zur Macht ist.

Die letzte Einsicht in die Möglichkeit der Wert-schätzungen: daß das Ganze sich niemals abschätzen läßt; d. h. das Ganze nie

als »Bedingung für . . .« zu setzen, denn alles Schätzen ist selbst nur Vorkommnis des Ganzen.

Hier vollzieht sich die letzte Verrechnung alles Wert-Rechnens.

Die Seinsverlassenheit ist am unscheinbarsten in die uneingeschränkte Herrschaft eingerückt.

(Die Einrollung des seinsverlassenen Seienden in es selbst als Entrollung des Willens zur Macht.)

Die letzte Verrechnung nimmt sich selbst die Möglichkeit aller Maße, weil sie im voraus nicht mehr den Zeit-Raum der Wahrheit des Seins bedachte, aus der allein zu wissen ist, daß das Sein weder bedingt noch unbedingt ist.

Die Möglichkeit, alle Grundstellung der Metaphysik einzubeziehen; die Gegenform zu Hegels absoluter Metaphysik.

Die Rede von der »Endlichkeit« des Seins bleibt nur ein abwehrender, zugleich ungenügender Name für seine *Abgründigkeit*.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Im Sommersemester 1939 hielt Martin Heidegger an der Universität Freiburg die Vorlesung über »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis«. Unter den drei Vorlesungen, die Heidegger Nietzsches »einzigem Gedanken« gewidmet hat, ist sie die dritte und letzte. Der Nachweis dafür, daß es sich beim »Willen zur Macht« und der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« um Nietzsches »einzigem Gedanken« handelt, wird von Heidegger in einer Arbeit geliefert, die den II. Band der Nietzsche-Ausgabe eröffnet, die 1961 im Neske-Verlag erschienen ist. Am Ende des I. Bandes der genannten Ausgabe steht auf S. 658 die Bemerkung: »Infolge des vorzeitigen Schlusses des Semesters im Juli 1939 bricht hier der Vortrag der Vorlesung ab. Mit dem Text der beiden noch vorgesehenen Schlußvorlesungen, die im Rückblick alles Voraufgegangene: ›Der Wille zur Macht als Kunst‹, ›Die ewige Wiederkehr des Gleichen‹ und ›Der Wille zur Macht als Erkenntnis‹ zusammenzudenken versuchen, beginnt der zweite Band dieser Veröffentlichung.«

Die Gesamtausgabe macht es möglich, jenen für die beiden Schlußvorlesungen bestimmten Text an der Stelle einzufügen, für die er gedacht war: er bildet in diesem Band den Dritten Teil unter dem Titel: »Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht«. Mit diesem »Versuch«, »alles Voraufgegangene zusammenzudenken«, sind die drei genannten Vorlesungen inhaltlich zusammengeschlossen.

Für die Bestimmung des Zusammenhangs zwischen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und dem Willen zur Macht formuliert Heidegger sechs Denkschritte; diese sind als Überschriften für die sechs Paragraphen dieses Dritten Teils übernommen. Die Paragraphen sind kurz und der Text ist so straff und gespannt, daß sich eine weitere Unterteilung verbot. Damit

behält dieser Dritte Teil auch äußerlich seinen besonderen Charakter.

Die Vorlesung »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis« wurde in zwanzig Vorlesungsstunden vom 17. 4. 1939 bis zum 13. 7. 1939 vorgetragen. Das Konvolut mit dem Manuskript Heideggers umfaßt 90 paginierte Blätter im Querformat, einseitig beschrieben. Die linke Seitenhälfte enthält den fortlaufenden Text, die rechte Hälfte ist den Einschüben und Ergänzungen vorbehalten. Der Text ist durch Blätter erweitert, die mit zusätzlichen Buchstaben und Ziffern oder als »Beilage« gekennzeichnet sind.

Der Text dieser Ausgabe geht auf das Manuskript von 1939 zurück. Die Handschrift wurde transkribiert, mit der Abschrift von Fritz Heidegger kollationiert und mit dem für den Druck überarbeiteten Text der Neske-Ausgabe von 1961 verglichen. Zur Prüfung fraglicher Textstellen konnte zusätzlich die Vorlesungsnachschrift von Siegfried Bröse herangezogen werden. Aus ihr geht hervor, daß sich Heidegger beim Vortrag offenbar nicht wörtlich an den Text des Manuskripts gehalten hat. Bei dem durch Beilagen erweiterten § 6 (Biologismus) ist vermutlich ein größerer Teil des Manuskripttextes nicht vorgetragen worden. Die Schlußvorlesung mußte wegen des vorzeitigen Semesterendes gerafft werden.

Gemäß den Richtlinien Martin Heideggers für die Gesamtausgabe wurde der Text gegliedert, vielfach Füllwörter und gelegentlich vermeidbare Wiederholungen gestrichen, die Rechtschreibung den heutigen Regeln angeglichen, der Text der Handschrift aber, auch bei verwickelten Satzgefügen, belassen.

Unter dem Titel »Zusammenfassungen« sind die Wiederholungen gesammelt, mit denen Heidegger seine Vorlesungsstunden begann. Das Konvolut mit dem genannten Titel enthält 48 Blätter mit einem sorgfältig ausformulierten Text. Die Blätter der Wiederholungen sind von Heidegger selbst den entsprechenden Manuskriptseiten des Haupttextes zugeordnet.

Bei diesen Wiederholungen handelt es sich nicht um eine stichwortartig verkürzte Wiedergabe eines schon »behandelten« Stoffes, sondern um Abwandlungen des Themas der vorherigen Stunde bzw. Stunden, um Variationen dieses Themas. Das geschieht auf die verschiedenste Art: durch Vertiefung wesentlicher Fragen, durch Erweiterung auf naheliegende Aufgaben, durch knappe und prägnante Zusammenfassung des Gedankengangs, durch andere Reihenfolge der Themen – auf solche und ähnliche Weise sind die Wiederholungen ein willkommener Kommentar und bilden eine wesentliche Erweiterung und Bereicherung des in der Buchausgabe von 1961 veröffentlichten Textes; sie sind, wie die Vorlesung, der Ort und die Gelegenheit zum Philosophieren. Das »Einarbeiten in den Text«, wie es gemäß Heideggers Richtlinien für die kurzen, oft stichwortartigen Wiederholungen (vor 1937) gefordert ist, verbot sich hier. Der Herausgeber mußte seine ganze Sorgfalt auf die übersichtliche Anordnung der Texte verwenden.

Die von Heidegger für die Nietzsche-Ausgabe von 1961 gewählten, den Inhalt bezeichnenden Überschriften wurden für die Paragraphen übernommen. Die Überschriften der Kapitel und der den Paragraphen nachgeordneten Untergliederungen stammen vom Herausgeber. Ihre Formulierungen sind zumeist dem Text entnommen. Einige Wiederholungen sind, um dem Text nicht Gewalt anzutun, zusammengenommen (zu §§ 14 und 15, 16 und 17, 20 und 21).

Außer durch den Dritten Teil und die Wiederholungen ist der vorliegende Band um einige Texte vermehrt, die in den Anhang aufgenommen wurden. Dazu gehört die »überarbeitete Fassung der letzten Vorlesungsstunde im Sommersemester 1939 über »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis««. Nach einem handschriftlichen Zusatz auf dem Titelblatt der überarbeiteten Fassung ist sie »durchgesehen im Herbst 1940« und »wegen des plötzlichen Abbruchs des Semesters wesentlich erweitert«. Es handelt sich um einen maschinengeschriebenen Text, den Heidegger an den Rändern und zwischen den Zeilen

von Hand korrigiert und erweitert hat. Die Herstellung der Reinschrift wurde mir durch Herrn Dr. Tietjen mit einem Transkript wesentlich erleichtert.

Aus dem Konvolut mit dem Titel »Der Gedanke des Wertes (Notizen zu Nietzsche)« sind im Anhang ferner abgedruckt: »Gang«, »Nietzsches Biologismus« und »Der Gedanke des Wertes«. Der »Gang« ist ein Entwurf des Gedankenganges der Vorlesung in großen Schritten. Die beiden Abhandlungen »Nietzsches Biologismus« und »Der Gedanke des Wertes« setzen sich mit großer begrifflicher Schärfe und Eindringlichkeit mit Nietzsche auseinander. Die Thesen zum Wertgedanken greifen am weitesten; sie schließen diesen Band ab.

Es ist mir ein Anliegen, mich für den Auftrag zu bedanken, den Rat und die Hilfe, die ich bei Herrn Dr. Hermann Heidegger, Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Herrn Dr. Hartmut Tietjen erfahren habe. Das begann mit dem Arbeits-Wochenende auf der Heidegger-Hütte in Todtnauberg an Pfingsten 1984. Nach meiner Behinderung durch Krankheit im Herbst 1987 hat Herr Dr. Tietjen wesentlichen Anteil am Fortgang der Arbeit genommen; er legte letzte Hand an das Typoskript und übernahm bei der Korrektur der Druckfahnen die Hauptlast. Für die Mitarbeit bei der Korrektur danke ich Herrn cand. phil. Mark Michalski. So konnte dank freundlicher und freundschaftlicher Hilfe die Arbeit zu Ende gebracht werden.

Bad Säckingen, im September 1989

Eberhard Hanser



