

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 48

NIETZSCHE: DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

NIETZSCHE:
DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940
Herausgegeben von Petra Jaeger

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar
© der Einzelausgabe von »Nietzsche« Zweiter Band, Seite 31-256
Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961

© der Gesamtausgabe:
Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1986
Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

Dem Bruder zum fünfzigsten Geburtstag
für seinen Gang im Übergang
als Besitz

INHALT

EINLEITUNG

ERSTE ANZEIGE DER HAUPTTITEL UND DES GESCHICHTLICHEN ANSPRUCHS DER METAPHYSIK NIETZSCHES

§ 1. Exponierung der fünf Haupttitel der Metaphysik Nietzsches: Nihilismus, Umwertung aller Werte, Wille zur Macht, ewige Wiederkehr des Gleichen und Übermensch	1
a) Der Begriff des »Nihilismus« und seine Bedeutung für Nietzsche im Sinne des »europäischen Nihilismus«	1
b) Der Nihilismus als Vollendung der Metaphysik: Sein als Wert – die »Umwertung aller Werte«	3
c) Der »Wille zur Macht« als Prinzip einer neuen Wertsetzung und Metaphysik: Das Wesen des Seienden im Ganzen ist »Wille zur Macht«, das Wie desselben ist »ewige Wiederkehr des Gleichen«	5
d) Der »Übermensch« als neue Setzung des Wesens des Menschen: der unbedingte Wille zur Macht	8
§ 2. Der innere Zusammenhang dieser fünf Haupttitel als Kennzeichnung des Nihilismus, als geschichtlicher Vorgang der Entwertung und Umwertung aller Werte gemäß dem Prinzip des Willens zur Macht	10
<i>Wiederholung</i>	12
1) Der Nihilismus als <i>die</i> Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes; das Maschinenzeitalter als Folge des Nihilismus	12
2) Der Nihilismus als eine Erscheinung der Geschichte der abendländischen Metaphysik selbst; das gegenwärtige und künftige Zeitalter als die unbedingte Herrschaft des Nihilismus	15
3) Der Nihilismus als Vorgang einer Umwertung aller Werte gemäß dem Prinzip des Willens zur Macht; der Übermensch als der Vollstrecker der unbedingten Macht	16
§ 3. Erörterung der Zusammenstellung des Nachlaßbuches »Der Wille zur Macht« und die Auswahl einzelner Stücke aus dem Nachlaßbuch im Rahmen der Vorlesung	19

ERSTER TEIL

DER WERTGEDANKE IN DER METAPHYSIK
 DES WILLENS ZUR MACHT UND DAS VERBORGENE WESEN
 DES NIHILISMUS ALS DAS GRUNDGESCHEHEN
 DER ABENDLÄNDISCHEN GESCHICHTE

Erstes Kapitel

<i>Der Vorrang des Wertgedankens und das verborgene Wesen des Nihilismus</i>	23
§ 4. Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte« . . .	23
a) Was ist ein Wert? Frage nach dem Zusammenhang von Wert – Ziel – Grund	24
b) Die Fragwürdigkeit des Aufkommens des Wertgedankens seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts	26
<i>Wiederholung</i>	27
1) Klärung des Grundwortes von Nietzsches Philosophie: »Wille zur Macht«	27
2) Die verschiedenen Hinsichten und Bezirke, in denen Nietzsche vom Willen zur Macht spricht	31
3) Nietzsche als metaphysischer Denker; sein ungewöhnliches Wort für das Gewöhnlichste: das Sein ist »Wille zur Macht«	34
4) Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte«: Was ist ein Wert?	38
§ 5. Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen des Nichts (nihil) und des Nihilismus zufolge des Vorrangs des Wertgedankens	40

Zweites Kapitel

<i>Die Auslegung des Seienden im Ganzen als Wert</i>	46
§ 6. Die Notwendigkeit der Auslegung des Seienden als Wert. Der Nihilismus als »Hinfall der kosmologischen Werte« und als »psychologischer Zustand«	46
§ 7. Nietzsches Begriff von »Psychologie«	51
§ 8. Nietzsches Frage nach der Herkunft des Nihilismus als Frage nach seinem Wesen: Drei Formen des Nihilismus	55
a) Die Suche nach Sinn – Ziel – Zweck	55
b) Die Ansetzung einer »Einheit« in allem Geschehen. Der Glaube an eine »wahre Welt«	58

c)	Der Einsturz der vermeintlich »wahren Welt« und die daraus entspringende Ratlosigkeit innerhalb des allein Wirklichen	60
d)	Die Zusammengehörigkeit der drei Formen des Nihilismus	61
§ 9.	Die obersten Werte als Kategorien	62
a)	Was heißt Kategorie?	62
b)	Die Kategorien als die metaphysischen Grundworte	66
	<i>Wiederholung</i>	71
1)	Nietzsches denkerisches Wort über die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen als Wille zur Macht ist Metaphysik	71
2)	Der Nihilismus als »psychologischer Zustand« ist Metaphysik der Neuzeit	73
3)	Der geschichtliche Charakter des Nihilismus unter den drei Bedingungen seines Eintretens gesehen: Suche nach Sinn, Ansetzen von Einheit, Einsturz der »wahren Welt«	76
4)	Nietzsches Rede von den obersten Werten als »Kategorien«	80
5)	Nietzsche als metaphysischer Denker im Sinne des Anti-Metaphysikers	83
§ 10.	Der Mensch als der Tätige in der Wertsetzung und Wertabsetzung zwecks Entfaltung der eigenen Wertfülle innerhalb der Wesensfülle des Nihilismus	86
a)	Einblick in den inneren Zusammenhang der drei genannten Entstehungsbedingungen	88
b)	Nietzsches Deutung der Metaphysik als »Platonismus«.	89

Drittes Kapitel

	<i>Die neue Wertsetzung, die Formen des Nihilismus und die Gesetzmäßigkeit der Geschichte</i>	91
§ 11.	Der Nihilismus als Geschichte und Vorstufe einer »neuen Wertsetzung« im Sinne des Übergangs zu neuen Daseinsbedingungen	91
§ 12.	Vereinigung der beiden Fragerichtungen in der Erörterung des Wesens des Nihilismus	96
a)	Der Nihilismus als Gesetzmäßigkeit der Geschichte von notwendiger Entwertung, Umwertung als Neusetzung gemäß dem Prinzip aller Wertsetzung: Wille zur Macht	98
a)	Die Zweideutigkeit des Pessimismus als Pessimismus der Stärke und der Schwäche	99

β)	»Unvollständiger Nihilismus« in Form von »Weltbeglückungslehren«, »Sozialismus«, »Wagnerischer Musik«, »christlichem Ideal«	100
γ)	Der »extreme Nihilismus« als Zwischenzustand: aktiver und passiver Nihilismus, klassischer Nihilismus, »ekstatischer Nihilismus«	101
b)	Nietzsches Metaphysik als die Vollendung der abendländischen Metaphysik	103
α)	Bestimmung der Herkunft des Wertgedankens aus dem Willen zur Macht: Wille zur Macht und Wertsetzung sind dasselbe	104
β)	Was versteht Nietzsche unter »Wert«?	108
γ)	»Wert« als Gesichtspunkt von Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen (Wille zur Macht)	109
δ)	Die Perspektivität des Seienden (vgl. Leibniz)	110
e)	Wert als Bedingung von Machterhaltung und Machtsteigerung der »Herrschaftsgebilde« innerhalb des Werdens	112
ζ)	Ablehnung des Glaubens, Werte seien etwas »an sich«	113

Viertes Kapitel

	<i>Die Metaphysik des Willens zur Macht als Vermenschlichung des Seienden (Anthropomorphismus)</i>	116
§ 13.	Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht im Sinne des Wertgedankens als umwertende Stellungnahme zur bisherigen Metaphysik	116
§ 14.	Nietzsches »moralische« Auslegung der Metaphysik	123
a)	Die »hyperbolische Naivität« des Menschen	127
b)	Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung, der Übermensch; Metaphysik ist Anthropomorphie	129
	<i>Wiederholung</i>	134
1)	Das Entspringen der Werte aus »Herrschaftsgebilden« (Gestalten des Willens zur Macht), Beispiel: die »Kunst«	134
2)	Besinnung auf Boden und Bereich des »europäischen Nihilismus«, der die abendländische Geschichte der Metaphysik ist	136
a)	Verschiedene Formen des Nihilismus	137
b)	Der Zusammenhang zwischen Wertgedanken und Willen zur Macht	140

α) Der Wert »Wahrheit« und die »Kunst«	140
β) Werte als Erhaltungs- und Steigerungs-Bedingungen des Willens zur Macht	142
c) Die Frageunbedürftigkeit einer Metaphysik des Willens zur Macht nach dem Ursprung des Wertgedankens und deren Fragwürdigkeit für uns	145
d) Die Notwendigkeit eines leitenden Gesichtskreises für ein ursprünglicheres Begreifen der Metaphysik aus ihrer Geschichte	148
3) Die Setzung der obersten Werte als Ideale; die »hyperbolische Naivität« des »guten Menschen«; die Mittelmäßigkeit	153
4) Die Metaphysik des Willens zur Macht als unbedingte Anthropomorphie. Der Übermensch	157

ZWEITER TEIL

DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DES WERTGEDANKENS AUS EINEM URSPRÜNGLICHEREN VERSTEHEN DER METAPHYSIK IM AUSBLICK AUF DAS VERHÄLTNISS DES MENSCHEN ZUM SEIENDEN

Erstes Kapitel

<i>Das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchen. Die metaphysischen Grundstellungen von Protagoras, Descartes und Nietzsche</i>	159
§ 15. Die besondere Rolle des Menschen in der Metaphysik der Neuzeit: der Mensch als Subjekt	159
a) Das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen in der Geschichte der Metaphysik	160
b) Die Bedeutung der »Methode« für die Selbstsicherung des Menschen (Descartes)	165
<i>Wiederholung</i>	166
1) Zusammenfassung des Bisherigen	166
2) Die Vermenschlichung des Seienden als höchste Gestalt des Willens zur Macht	170
3) Der Mensch als Maß- und Richtpunkt der Auslegung der Welt: Der Spruch des Protagoras und der Satz des Descartes in der Verschiedenartigkeit ihres Gemeinten	172
§ 16. Der Spruch des Protagoras. Bestimmung der metaphysischen Grundstellung nach ihren vier Hinsichten	175

§ 17. Die Herrschaft des Subjektiven im neuzeitlichen Menschen- und Weltverständnis	180
a) Die Loslösung von der christlichen Offenbarungswahrheit und die Begründung der neuen Freiheit	182
b) Die Suche nach dem neuen Verbindlichen in dieser Freiheit	184
c) Descartes' Grundlegung der Metaphysik der Neuzeit	185
§ 18. Descartes' fundamentum absolutum inconcussum: das ego cogito (ergo) sum	187
a) Nietzsches Mißdeutung des cartesianischen Satzes	188
b) Was heißt: Ego cogito (ergo) sum?	190
c) Jedes ego cogito ist cogito me cogitare	192
d) Das Wesen der cogitatio	195

Zweites Kapitel

Die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität und die Auslegung der Seiendheit des Seienden als Vorgestelltheit

§ 19. Die mißverständliche Formel des cartesischen Prinzips der Metaphysik	198
a) Was sagt der Satz cogito sum?	201
b) Descartes' Deutung des Seins als Vorgestelltheit ist die metaphysische Möglichkeit der Kraftmaschinenteknik	204
c) Descartes' Neubestimmung des Wesens der Wahrheit und des Seins aus dem Wesen der »Subjektivität«	206
<i>Wiederholung</i>	208
1) Metaphysik ist die Entscheidung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden im Ganzen. Anthropomorphismus	208
2) Die Deutung des Menschen als »Subjekt«. Das Subjektive im Unterschied zum »Ichhaften«	210
3) Descartes' Gründung des metaphysischen Grundes der neuen Freiheit. Die Mißdeutung des cartesianischen Neubeginns durch Pascal	213
4) Descartes' Grundsatz: Ego cogito, ergo sum. Was heißt cogitatio?	216
5) Die Gründung des Wesens der Vorstellung als die gleichzeitige Setzung des Seins als Vorgestelltheit und der Wahrheit als Gewißheit für den Vorstellenden, das Subjekt	219

6)	Der Irrtum, »Erkenntnistheorie« markiere den Beginn der neuzeitlichen Philosophie und werde ihre Grunddisziplin	225
7)	Pascals Mißverständnis des Neuen hinsichtlich der Metaphysik des Descartes	226
§ 20.	Vergleich der metaphysischen Grundstellung des Descartes nach den vier Hinsichten mit derjenigen des Protagoras	229
§ 21.	Nietzsches Stellungnahme zu Descartes: ein Gemisch aus Fehl- auslegungen und wesentlicher Einsicht	234
§ 22.	Vergleichende Betrachtung der drei metaphysischen Grundstellungen in einem Blick auf das Selbe	250
§ 23.	Vorblick auf die Unterscheidung von bedingter und unbedingter Subjektivität. Nietzsche als Voll- endung der Metaphysik	252
	<i>Wiederholung</i>	253
	Metaphysik der Subjektivität: Unterschied und Selbigkeit der metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Nietzsche	253

DRITTER TEIL

DER WESESWANDEL DER WAHRHEIT UND DES SEINS
ALS DER VERBORGENE GRUND DES VORRANGS DER
SUBJEKTIVITÄT UND IHRER ENTFALTUNG. NIETZSCHES AUS
DEM WERTGEDANKEN GEDACHTE METAPHYSIK DER
SUBJEKTIVITÄT DES WILLENS ZUR MACHT ALS VOLLENDUNG
DER ABENDLÄNDISCHEN METAPHYSIK

Erstes Kapitel

	<i>Der Wesenswandel der Wahrheit und des Seins, der Vorrang und die Entfaltung der Subjektivität</i>	259
§ 24.	Neuzeitliche Metaphysik ist Metaphysik der Subjektivität: Die Wesensbestimmung des Menschen als Wesensfolge des jeweiligen »Wesens« der Wahrheit und des Seins	259
a)	»Sein und Zeit« als Versuch der Bestimmung des Wesens des Menschen (»Da-sein«) aus dem Wesen der Wahrheit des Seins und durch das Sein selbst	260
b)	Die geläufige Auslegung des Menschen als animal rationale	261
c)	Die Bestimmung der Subjektivität aus dem jeweils maßgeblichen Wesen der Wahrheit und Unwahrheit (Descartes, Hegel, Nietzsche)	262

§ 25. Philosophie als Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht bei Nietzsche, des sich wissenden Willens bei Hegel. Das Ende der Metaphysik als das Ende ihrer Wesensmöglichkeiten	266
<i>Wiederholung</i>	269
1) Neuzeitliche Metaphysik ist Metaphysik der Subjektivität, ihr Thema: die Subjekt-Objekt-Beziehung	269
2) Die Entfaltung der bedingten zur unbedingten Subjektivität	272
3) Der Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins als der verborgene Grund des Vorranges der Subjektivität	273

Zweites Kapitel

Der Wandel der metaphysischen Auslegung des Seins.

<i>Nietzsches aus dem Wertgedanken gedachte Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht als Vollendung der abendländischen Metaphysik</i>	279
§ 26. Die Unterscheidung des Seins und des Seienden – die ontologische Differenz – und das Stehen des Menschen in dieser Unterscheidung	279
§ 27. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem als der ungekannte und ungegründete, dennoch aber in Anspruch genommene Grund aller Metaphysik	286
a) Das Sein ist das Allgemeinste (Abstrakteste) seit Platon	287
b) Das Sein, die Seiendheit des Seienden, als das Apriori; Platons idea	289
§ 28. Platons Auslegung des Seins als idea im Beginn aller Metaphysik und Nietzsche an ihrem Ende als ihr Umkehrer: Metaphysik ist Platonismus	296
§ 29. Sein besagt: Anwesenheit und Beständigkeit; das Sehen als der Bezug zum Seienden bei den Griechen	299
a) Sein als ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ – die Vorzeichnung für den Wertgedanken bei Nietzsche	300
b) Der Entzug der Wesenswahrheit des Seins (φύσις, ἀλήθεια) im Beginn der Metaphysik. Aristoteles' Nähe zum Anfang	303
§ 30. Die Zweideutigkeit des Seins als Idee. Vergessenheit des Seins	305
a) Das Sein als Bedingung – der Wesensursprung des Wertgedankens. Kant als Mitte der neuzeitlichen Metaphysik	307

b) Nietzsches »Wertbegriff« als anderer Name für »Bedingung der Möglichkeit«, für ἀγαθόν	309
§ 31. Die Notwendigkeit des Entwurfs des Seins als Wille zur Macht innerhalb der abendländischen Geschichte der Metaphysik als der Geschichte des Seins	311

SCHLUSS

DER VERGESSENE UNTERSCHIED DES SEINS UND
DES SEIENDEN UND DAS ENDE DER ABENDLÄNDISCHEN
PHILOSOPHIE ALS METAPHYSIK

§ 32. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem und das Innestehen des Menschen in dieser als Grund der Metaphysik	317
§ 33. Was heißt Sein?	322
a) Das Sein als Leere und Reichtum	323
b) Das Sein ist das Allgemeinste und das Einzige	327
c) Das Sein ist das Verständlichste und sich allem Begriff Widersetzendste	327
d) Das Sein ist das Gebräuchlichste und das erst Ankünftige	327
e) Das Sein ist das Verlässlichste und das Ab-gründigste	328
f) Das Sein ist das Vergessenste und das Erinnerndste	328
g) Das Sein ist das Gesagteste und das Verschwiegenste	328
h) Die Zwiespältigkeit des Verhältnisses zum Sein	329
§ 34. Die Vergessenheit der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Metaphysik als Weltanschauung	330
§ 35. Die Frage nach der Unterscheidung des Seins und des Seienden im Denken Platons und der vor-platonischen Philosophie	334
ANHANG	335
Nachwort der Herausgeberin	337

EINLEITUNG

ERSTE ANZEIGE DER HAUPTTITEL UND DES GESCHICHTLICHEN ANSPRUCHS DER METAPHYSIK NIETZSCHES

§ 1. *Exponierung der fünf Haupttitel der Metaphysik Nietzsches:*

*Nihilismus, Umwertung aller Werte, Wille zur Macht,
ewige Wiederkehr des Gleichen und Übermensch*

a) Der Begriff des »Nihilismus« und seine Bedeutung
für Nietzsche im Sinne des »europäischen Nihilismus«

Das Wort »Nihilismus« ist der von dem Russen *Turgenjew* nach dem lateinischen nihil = nichts in den Umlauf gebrachte Name für die Anschauung, daß nur das in der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche, d. h. selbsterfahrene Seiende wirklich seiend sei und sonst nichts. Damit wird alles, was auf Überlieferung und Obrigkeit und sonstwie bestimmte Geltung gegründet wird, verneint. Man gebraucht für diese Weltansicht aber zumeist die Bezeichnung »Positivismus«. Das Wort selbst wird schon von *Jean Paul* in seiner »Vorschule der Ästhetik«, § 1 und 2, gebraucht zur Bezeichnung der romantischen Dichtung als eines poetischen Nihilismus. Dazu ist *Dostojewskis* Vorwort zu seiner Puschkinrede (1880) zu vergleichen (WW, herausgegeben von Moeller v. d. Bruck, II. Abt., Band XII, 95 f.); es lautet:

»Was jedoch meine Rede selbst betrifft, so wollte ich in ihr lediglich die vier folgenden Punkte der Bedeutung Puschkins für Rußland auseinandersetzen:

1. Daß Puschkin der erste gewesen ist, der mit seinem tiefen, durchschauenden und hoch begnadeten Geiste und aus seinem echt russischen Herzen heraus die bedeutungsvolle, krankhafte Erscheinung in unserer Intelligenz, unserer vom Boden losgerissenen Gesellschaft, die sich hoch über dem Volke stehend dünkt, entdeckt und als das erkannt hat, was sie ist. Er hat sie erkannt und hat es vermocht, den Typ unseres negativen russischen Menschen plastisch vor unsere Augen zu stellen: den Menschen, der keine Ruhe hat und der sich mit nichts Bestehendem zufrieden geben kann, der an seinen Heimatboden und an die Kräfte dieses Heimatbodens nicht glaubt, der Rußland und sich selbst (oder richtiger, seine Gesellschaftsklasse, die ganze Schicht der Intelligenz, zu der auch er gehört, und die sich von unserem Volksboden gelöst hat) im letzten Grunde verneint, der mit seinen Volksgenossen nichts gemein haben will, und der unter all dem doch aufrichtig leidet. Puschkins Aleko und Onegin haben eine Menge solcher Gestalten, wie sie selbst sind, in unserer Literatur hervorgerufen. «

Für Nietzsche jedoch bedeutet der Name »Nihilismus« wesentlich »mehr«. Nietzsche spricht vom »europäischen Nihilismus«. Er meint damit nicht den um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommenden Positivismus und seine geographische Ausbreitung über Europa, sondern »europäisch« hat hier geschichtliche Bedeutung und sagt soviel wie »abendländisch« im Sinne der abendländischen Geschichte. »Nihilismus« im Sinne Nietzsches ist das Wort für die von Nietzsche selbst erstmals erkannte, bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den kurzen Satz zusammennimmt: »Gott ist tot«. Das will sagen: Der »christliche Gott« hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren. Der »christliche Gott« gilt im weiteren zugleich als Name für das »Übersinnliche« überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, also für die »Ideale«

und »Normen«, für die »Prinzipien« und »Regeln«, für die »Ziele« und »Werte«, die »über« dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und – wie man kurz sagt – einen »Sinn« zu geben. Nihilismus ist jener geschichtliche Vorgang, durch den das »Übersinnliche« in seiner Herrschaft hinfällig und nichtig wird, so daß das Seiende selbst seinen Wert und Sinn verliert. Nihilismus ist die Geschichte des Seienden selbst, durch die der Tod des christlichen Gottes langsam, aber unaufhaltsam an den Tag kommt. Es mag sein, daß dieser Gott fernerhin noch geglaubt und seine Welt für »wirklich« und »wirksam« und »maßgebend« gehalten wird. Das gleicht aber nur jenem Vorkommnis, wonach der Schein eines seit Jahrtausenden bereits erloschenen Sternes noch leuchtet, aber mit diesem seinem Leuchten in der Tat lediglich ein bloßer »Schein« bleibt. Der Nihilismus ist somit für Nietzsche keineswegs irgendeine von irgendwem »vertretene« Ansicht, auch keine beliebige geschichtliche »Begebenheit« unter vielen anderen, die man historisch verzeichnen kann oder auch nicht. Der Nihilismus ist vielmehr jenes langhin dauernde Ereignis, in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie selbst bestimmten Ende zutreibt.

b) Der Nihilismus als Vollendung der Metaphysik:
Sein als Wert – die »Umwertung aller Werte«

Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen heißt von altersher »Metaphysik«. Jedes Zeitalter, jedes Menschentum ist von je einer Metaphysik getragen und durch sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt. Das Ende der Metaphysik enthüllt sich als Verfall bzw. Abwandlung der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entspringenden »Ideale«. Das Ende der Metaphysik bedeutet jedoch keineswegs ein Aufhören der Geschichte, sondern ist der *Beginn* eines Ernstmachens mit jenem »Ereignis«: »Gott ist tot«. Dieser Beginn ist bereits im Gange.

Nietzsche selbst versteht seine Philosophie als die Einleitung des Beginns eines neuen Zeitalters. Das kommende, und d. h. das jetzige 20. Jahrhundert, sieht er als den Beginn einer völlig neuen Zeit voraus, deren Umwälzungen mit den bisher bekannten sich nicht vergleichen lassen. Die Kulissen des Welttheaters mögen noch einige Zeit die alten bleiben, das Spiel, das sich abspielt, ist bereits ein anderes. Daß dabei die bisherigen Ziele verschwinden und die bisherigen Werte sich entwerten, wird nicht mehr als eine bloße Vernichtung erfahren und als Mangel und Verlust beklagt, sondern als Befreiung begrüßt, als endgültiger Gewinn gefördert und als *Vollendung* erkannt.

Der »Nihilismus« ist darnach die zur Herrschaft kommende Wahrheit, daß alle bisherigen Ziele des Seienden hinfällig geworden sind. Aber mit dieser Aufräumung und Reinigung des bisherigen Bezugs zu den leitenden Werten vollendet sich auch der Nihilismus zur freien und echten Aufgabe einer *neuen* Wertsetzung. Dieser in sich vollendete und für die Zukunft maßgebende Nihilismus kann daher als der »*klassische Nihilismus*« bezeichnet werden. Also benennt in der Tat Nietzsche seine eigene »Metaphysik« und begreift sie zugleich wesentlich als *die* »Gegenbewegung« zu aller bisherigen. Der Name »Nihilismus« verliert dadurch seine bloß nihilistische Bedeutung, sofern bei diesem Titel »Nihilismus« lediglich eine Zernichtung und Zerstörung der bisherigen Werte und die bloße Nichtigkeit des Seienden und die Aussichtslosigkeit der menschlichen Geschichte gemeint waren.

»Nihilismus«, klassisch gedacht, heißt vielmehr jetzt die Befreiung *von* den bisherigen Werten als Befreiung *zu* einer *Umwertung* aller (dieser) Werte. Das Wort von der »Umwertung aller bisherigen Werte« dient daher für Nietzsche neben dem Leitwort »Nihilismus« als ein anderer *Haupttitel*, durch den sich seine metaphysische Grundstellung innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik ihren Ort und ihre Bestimmung anweist.

Bei dem Titel »Umwertung der Werte« denken wir zunächst dieses, daß an die Stelle der bisherigen Werte abgeänderte Werte gesetzt werden. Aber »Umwertung« bedeutet für Nietzsche von vornherein wesentlich mehr, und zwar dieses, daß gerade »die Stelle« selbst für die bisherigen Werte verschwindet, und nicht allein die Werte. Darin liegt: Die Art und Richtung der Wertsetzung und die Bestimmung des Wesens der Werte wandelt sich. Noch wesentlicher gedacht: Die Umwertung denkt erstmals das Sein als Wert; das Wertdenken beginnt erst mit ihr, und sie selbst beginnt als Wertdenken. Zu diesem Wandel gehört, daß nicht nur die bisherigen Werte einer Entwertung anheimfallen, sondern daß vor allem das *Bedürfnis* nach Werten der bisherigen Art und an der bisherigen Stelle – nämlich im Übersinnlichen – *entwurzelt* wird. Die Entwurzelung der bisherigen Bedürfnisse geschieht am sichersten durch eine Erziehung zur wachsenden Unkenntnis der bisherigen Werte, durch eine Auslöschung der bisherigen Geschichte auf dem Wege einer *Umschreibung* ihrer Grundzüge. »Umwertung der bisherigen Werte« ist zuerst Wandel der bisherigen Wertsetzung und »Züchtung« eines neuen Wertbedürfnisses.

- c) Der »Wille zur Macht« als Prinzip
einer neuen Wertsetzung und Metaphysik:
Das Wesen des Seienden im Ganzen ist
»Wille zur Macht«, das Wie desselben ist
»ewige Wiederkehr des Gleichen«

Wenn eine solche Umwertung aller bisherigen Werte nicht nur vollzogen, sondern gegründet werden soll, dann bedarf es dazu eines »neuen Prinzips«, d. h. der Ansetzung dessen, von wo aus das Seiende im Ganzen maßgebend neu bestimmt wird. Soll diese Auslegung des Seienden im Ganzen aber nicht von einem zuvor »über« ihm angesetzten Übersinnlichen erfolgen, dann können die neuen Werte und ihre Maßgabe nur aus dem Seienden selbst geschöpft werden. Das Seiende selbst bedarf so-

mit einer neuen Auslegung; durch die sein Grundcharakter eine Bestimmung erfährt, die ihn geeignet macht, als »Prinzip« der Beschriftung einer neuen Wertetafel und als Maßgabe für eine entsprechende Rangordnung zu dienen.

Wenn die Gründung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen das Wesen der Metaphysik ausmacht, dann ist die Umwertung aller Werte als Gründung eines Prinzips der neuen Wertsetzung in sich Metaphysik. Als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen erkennt und setzt Nietzsche das, was er den »Willen zur Macht« nennt. Mit diesem Begriff ist nicht nur umgrenzt, *was* das Seiende in seinem Sein *ist*, sondern dieser seit Nietzsche vielfach geläufig gewordene Titel »Wille zur Macht« enthält für Nietzsche die Auslegung des *Wesens der Macht*. Jede Macht ist nur Macht, sofern sie und solange sie Mehr-Macht, d. h. Machtsteigerung ist. Macht kann sich nur in sich selbst, d. h. in ihrem Wesen halten, indem sie die je erreichte Machtstufe, also je sich selbst übersteigt und überhört, wir sagen: *übermächtig*. Sobald die Macht auf einer Machtstufe stehen bleibt, wird sie bereits zur Ohnmacht. »Wille zur Macht« bedeutet niemals erst ein »romantisches« Wünschen und Streben des noch Machtlosen nach Machtergreifung, sondern »Wille zur Macht« heißt: das Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung.

»Wille zur Macht« ist in einem der Name für den Grundcharakter des Seienden und für das Wesen der Macht. Statt »Wille zur Macht« sagt Nietzsche oft und sehr mißverständlich »Kraft«. Daß Nietzsche den Grundcharakter des Seienden als Willen zur Macht begreift, ist nicht Erfindung und nicht Willkür eines Phantasten, der abseits gegangen ist, um Hirngespinnsten nachzujagen, sondern die Grunderfahrung eines *Denkers*, d. h. eines jener Menschen, die keine Wahl haben, sondern die das zum Wort bringen müssen, was das Seiende je in der Geschichte seines Seins *ist*. Alles Seiende ist, sofern es *ist*, und so ist, wie es ist: »Wille zur Macht«. Dieser Titel nennt dasjenige, von wo alle Wertsetzung ausgeht und worauf sie maß-

gebend zurückgeht. Die neue Wertsetzung ist jedoch nach dem Gesagten nicht nur »Umwertung aller bisherigen Werte«, insofern sie an die Stelle der bisherigen Werte als obersten Wert die Macht setzt, sondern vor allem und zuvor insofern, als die Macht selbst und *nur sie* die Werte setzt und in Geltung hält, sowie über die mögliche Rechtfertigung einer Wertsetzung allein entscheidet. Wenn alles Seiende Wille zur Macht ist, dann »hat« nur Wert und »ist« nur ein Wert solches, was die Macht in ihrem Wesen erfüllt. Macht ist aber nur Macht als Machtsteigerung. Macht anerkennt, je wesentlicher sie Macht ist und je einziger sie alles Seiende bestimmt, nichts außerhalb ihrer als werthaft und wertvoll. Darin liegt: Der Wille zur Macht als Prinzip der neuen Wertsetzung duldet kein anderes Ziel außerhalb des Seienden im Ganzen. Weil nun aber alles Seiende als Wille zur Macht, d. h. als nie aussetzendes Sichübermächtigen *ein ständiges »Werden«* sein muß, dieses »Werden« jedoch sich niemals »zu einem Ziel« *außerhalb* seiner »fort-« und »weg-«bewegen kann, vielmehr ständig, in die Machtsteigerung eingekreist, nur zu dieser zurückkehrt, muß auch das Seiende im Ganzen als dieses machtmäßige Werden immer wieder selbst wiederkehren und das Gleiche bringen.

Der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht bestimmt sich daher zugleich als die »ewige Wiederkehr des Gleichen«. Damit nennen wir einen noch anderen Haupttitel der Metaphysik Nietzsches und deuten überdies etwas Wesentliches an, nämlich dieses: *Nur* aus dem zureichend begriffenen Wesen des Willens zur Macht wird einsichtig, warum das Sein des Seienden im Ganzen ewige Wiederkehr des Gleichen sein muß; und umgekehrt: Nur aus dem Wesen der ewigen Wiederkehr des Gleichen läßt sich der innerste Wesenskern des Willens zur Macht und seine Notwendigkeit fassen. Der Name »Wille zur Macht« sagt, *was* das Seiende seinem »Wesen« (Verfassung) nach ist; der Name »ewige Wiederkehr des Gleichen« sagt, *wie* das Seiende solchen Wesens im Ganzen sein muß.

Das Entscheidende ist, daß Nietzsche die ewige Wiederkehr des Gleichen *vor* dem Willen zur Macht denken mußte. Der wesentlichste Gedanke wird zuerst gedacht.

Wenn Nietzsche stets einschärft, das Sein sei im Wesen »Werden« als »Leben«, dann meint er mit diesem groben Begriff »Werden« weder ein endloses Immerfortschreiten zu einem unbekanntem Ziel, noch denkt er ein verworrenes Brodeln und Toben losgelassener Triebe, sondern der ungefähre und denkerisch längst abgegriffene Titel »Werden« besagt: Übermächtigung der Macht als Wesen der Macht, die machtmäßig zu sich selbst zurück und in ihrer Art ständig wiederkehrt.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen gibt zugleich die schärfste Auslegung des »klassischen Nihilismus«, der unbedingt jedes Ziel außerhalb und oberhalb des Seienden vernichtet hat. Für diesen Nihilismus besagt das Wort »Gott ist tot« nicht nur die Ohnmacht des Christengottes, sondern die Ohnmacht alles Übersinnlichen, dem der Mensch sich unterstellen soll und möchte. Diese Ohnmacht aber bedeutet den Zerfall der bisherigen Ordnung.

d) Der »Übermensch« als neue Setzung des Wesens
des Menschen: der unbedingte Wille zur Macht

Mit der Umwertung aller bisherigen Werte ergeht daher an den Menschen selbst die uneingeschränkte Aufforderung, unbedingt, von sich aus, durch sich selbst und über sich selbst die »neuen Feldzeichen« zu errichten, unter denen die Einrichtung des Seienden im Ganzen zu einer neuen Ordnung vollzogen werden muß. Da das »Übersinnliche«, das »Jenseits« und der »Himmel« zernichtet sind, bleibt nur die »Erde«. Die neue Ordnung muß daher sein: die unbedingte Herrschaft der reinen Macht über den Erdkreis durch den Menschen, nicht durch einen beliebigen Menschen und schon gar nicht durch das bisherige, unter den bisherigen Werten lebende Menschentum. Durch welchen Menschen dann?

Mit dem Nihilismus, d. h. mit der Umwertung aller bisherigen Werte, d. h. inmitten des Seienden als Wille zur Macht und angesichts der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird eine neue Setzung des Wesens des Menschen nötig. Da jedoch »Gott tot ist«, kann dasjenige, was für den Menschen Maß und Mitte werden soll, nur der Mensch selbst sein, freilich nicht ein beliebiger Mensch und nicht ein einzelner, unter den vorhandenen Menschen irgendwo vorhandener Mensch, sondern der »Typus«, die »Gestalt« jenes Menschentums, das eben jene Aufgabe der Umwertung aller Werte auf die einzige Macht des Willens zur Macht übernimmt und die unbedingte Herrschaft über den Erdkreis anzutreten gesonnen ist. Der klassische Nihilismus, der als Umwertung aller bisherigen Werte das Seiende als Wille zur Macht erfährt und die ewige Wiederkehr des Gleichen als einziges »Ziel« zulassen kann, muß den Menschen selbst – nämlich den bisherigen Menschen – »über« sich hinausschaffen und als Maß die Gestalt des »Übermenschen« schaffen. Daher heißt es in »Also sprach Zarathustra« IV. Teil, »Vom höheren Menschen«, Abs. 2: »Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreißt der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen *wir*, – daß der Übermensch lebe« (VI, 418).

Der Übermensch ist die höchste Gestalt des reinsten Willens zur Macht, d. h. des einzigen Wertes. Der Übermensch, die unbedingte Herrschaft der reinen Macht ist der »Sinn« (Ziel) des einzigen Seienden, d. h. der »Erde«. – »Nicht ›Menschheit‹, sondern *Übermensch* ist das *Ziel!*« (»Der Wille zur Macht«, XVI, 360, n. 1001 und 1002). Der Übermensch ist nach der Absicht und Meinung Nietzsches nicht eine bloße Vergrößerung des bisherigen Menschen, sondern jene höchst eindeutige Gestalt des Menschentums, die als unbedingter Wille zur Macht in jedem Menschen verschiedenartig sich zur Macht bringt und ihm dadurch die Zugehörigkeit zum Seienden im Ganzen, d. h. zum Willen zur Macht verleiht und als einen wahrhaft »Seienden«, der Wirklichkeit und dem »Leben« Nahen ausweist. Der

Übermensch läßt den Menschen der bisherigen Werte einfach hinter sich, »übergeht« ihn und verlegt die Rechtfertigung aller Rechte und die Setzung aller Werte in das Machten der reinen Macht. Alles Handeln und Leisten gilt nur als ein solches, sofern es und soweit es der Rüstung und Züchtung und Steigerung des Willens zur Macht dient¹.

§ 2. *Der innere Zusammenhang dieser fünf Haupttitel
als Kennzeichnung des Nihilismus,
als geschichtlicher Vorgang der Entwertung
und Umwertung aller Werte gemäß dem Prinzip
des Willens zur Macht*

Die genannten fünf Haupttitel – »Nihilismus«, »Umwertung aller Werte«, »Wille zur Macht«, »Ewige Wiederkehr des Gleichen«, »Übermensch« – zeigen die Metaphysik Nietzsches in je *einer*, jeweils aber das Ganze bestimmenden Hinsicht. Nietzsches Metaphysik ist somit dann und nur dann begriffen, wenn das in den fünf Haupttiteln Genannte in seiner ursprünglichen und jetzt nur angedeuteten Zusammengehörigkeit gedacht, und d. h. wesentlich erfahren werden kann. Was »Nihilismus« im Sinne Nietzsches sei, läßt sich also nur wissen, wenn wir zugleich begreifen und in seinem Zusammenhang begreifen, was »Umwertung aller bisherigen Werte«, was »Wille zur Macht«, was »ewige Wiederkehr des Gleichen«, wer der »Über-

¹ Aus der Zeit, als Nietzsche der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen überfiel (1881/82), stammt eine Aufzeichnung, die also lautet:

»Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, – er wird im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt werden.« (XII, 207, n. 441) »Im Namen«, d. h. unter dem Stern und der Wahrheit und der Notwendigkeit der Wesung des Seins. Diese philosophischen Grundlehren stehen selbst in einem durch *ihr* Wesen bestimmten »Kampf« »ohne Pulver« –.

Die eine Grundlehre ist die Lehre vom Übermenschen als dem Sinn der Erde, d. h. die Lehre vom Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden im Ganzen, (d. h. Nietzsches Metaphysik).

mensch« ist. Deshalb kann jedoch auf dem Gegenweg aus einem zureichenden Begreifen des Nihilismus auch schon das Wissen vom Wesen der Umwertung, vom Wesen des Willens zur Macht, vom Wesen der ewigen Wiederkehr des Gleichen, vom Wesen des Übermenschen vorbereitet werden. Solches Wissen aber ist das Innestehen in dem Augenblick, den die Geschichte des Seins für unser Zeitalter geöffnet hat.

Wenn wir von »Begriffen« und »Begreifen« und »Denken« sprechen, dann handelt es sich allerdings nicht um eine bloß satzmäßige Umgrenzung dessen, was beim Nennen der aufgeführten Haupttitel vorgestellt werden soll. Begreifen heißt hier: Wissend das Genannte in seinem Wesen erfahren und damit erkennen, in welchem Augenblick der verborgenen Geschichte des Abendlandes wir »stehen«; ob wir in ihm *stehen* oder fallen oder schon liegen, oder ob wir weder vom einen etwas ahnen noch vom anderen berührt sind, sondern lediglich den Trugbildern des täglichen Meinens und gewöhnlichen Treibens nachhängen und uns ausschließlich im bloßen Mißvergnügen der eigenen Person herumtreiben. Das denkerische Wissen hat nicht erst als vermeintlich bloß »abstrakte Lehre« ein praktisches Verhalten zur Folge, sondern das denkerische Wissen ist in sich *Haltung*, die nicht von irgendeinem Seienden, sondern vom Sein selbst gehalten wird.

Den »Nihilismus« denken, meint daher auch nicht, »bloße Gedanken« darüber im Kopfe tragen und als Zuschauer sich vor der Tat drücken und dem Wirklichen ausweichen. Den »Nihilismus« denken, heißt vielmehr, in Jenem stehen, worin alle Taten und alles Wirkliche dieses Zeitalters der abendländischen Geschichte ihre Zeit und ihren Raum, ihren Grund und ihre Hintergründe, ihre Wege und Ziele, ihre Ordnung und ihre Rechtfertigung, ihre Gewißheit und Unsicherheit – mit einem Wort, ihre »Wahrheit« haben.

Aus der Notwendigkeit, das Wesen des »Nihilismus« im Zusammenhang mit der »Umwertung aller Werte«, mit dem »Willen zur Macht«, mit der »ewigen Wiederkehr des Gle-

chen«, mit dem »Übermenschen« denken zu müssen, läßt sich bereits vermuten, daß das Wesen des Nihilismus in sich vieldeutig, vielstufig und vielgestaltig ist. Der Name »Nihilismus« erlaubt deshalb eine vielfache Verwendung. Man kann den Titel »Nihilismus« als gehaltloses Lärm- und Schlagwort mißbrauchen, das in einem zumal abschrecken, in Verruf bringen und den Mißbraucher über die eigene Gedankenlosigkeit hinwegtäuschen soll. Wir können aber auch das volle Schwergewicht dessen erfahren, was der Titel im Sinne *Nietzsches* sagt. Dies bedeutet dann: die Geschichte der abendländischen Metaphysik als den Grund unserer eigenen Geschichte und d. h. der zukünftigen Entscheidungen denken. Wir können schließlich das, was Nietzsche mit diesem Namen dachte, noch wesentlicher denken, indem wir den »klassischen Nihilismus« Nietzsches als *jenen* Nihilismus begreifen, dessen »Klassizität« *darin besteht, daß er sich gegen das Wissen seines innersten Wesens unwissentlich zur äußersten Wehr setzen muß*. Der klassische Nihilismus enthüllt sich dann als jene Vollendung des Nihilismus, in der sich dieser der Notwendigkeit für enthoben hält, gerade das zu denken, was sein Wesen ausmacht: das nihil, das Nichts, d. h. das Sein.

Wiederholung

- 1) Der Nihilismus als *die* Grundbewegung
der Geschichte des Abendlandes;
das Maschinenzeitalter als Folge des Nihilismus

Der Nihilismus, wie ihn Nietzsche erstmals erkannte und verstand, ist eine *geschichtliche* Bewegung, auf die Nietzsche mit dem Wort »Gott ist tot« hinweist. Der Nihilismus ist eine geschichtliche Bewegung und *nicht* irgendeine von irgendwem vertretene »Ansicht« und »Lehre«. Der Nihilismus ist eine *geschichtliche* Bewegung von jener Art, die ihn zu dem kaum er-

kannten Grundvorgang der verborgenen abendländischen Geschichte macht; der Nihilismus ist somit auch nicht nur *eine* geschichtliche Bewegung unter anderen, sondern *die* Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes von einem Tiefgang, der nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann.

Der Nihilismus ist daher auch nicht erst eine Erscheinung des gegenwärtigen Zeitalters. Der Nihilismus herrscht nicht erst dort, wo nur der christliche Gott gezeugnet und das Christentum bekämpft und ein ordinärer Atheismus gepredigt wird. Unter Christentum versteht Nietzsche nicht das »christliche Leben«, wie es einmalig in kurzer Zeit *vor* der Abfassung der Evangelien und der Briefe des Paulus vorgelebt wurde, sondern Christentum ist für Nietzsche die geschichtlich-weltliche und politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und zumal seiner uneigentlichen »Kultur«. »Gott« ist in dem Wort vom »Tod Gottes« der Name für das Übersinnliche überhaupt, sofern es als maßgebende »wahre Welt« gegenüber dieser, der sinnlichen und irdischen Welt sich geltend macht. Darnach wird dem menschlichen Leben sein »Ziel« »von außen her« gesetzt, und diese *Art Zielsetzung* bleibt das Entscheidende, zumal sie sich zu einer Gewöhnung verfestigt hat, aus der mannigfache Formen sich herausbilden, in denen das »Übersinnliche« das Sinnliche beherrschen soll.

Wenn der ausgesprochene Gottesglaube und seine Lehre, die Theologie, zurücktreten, dann *schwindet* nicht auch schon die ihr zugrundeliegende Zielsetzung und die Art der sie tragenden Denkweise; im Gegenteil, sie verhärtete sich und wurde in ihrer Wesensart und metaphysischen Herkunft unkenntlich. An die Stelle der »Autorität« Gottes und der Kirche tritt die Autorität des »Gewissens« oder die »Autorität der Vernunft« oder der »soziale Instinkt« oder der »historische« Fortschritt oder das »Glück der Meisten«. All das sind nur Abwandlungen der christlichen, kirchlichen und theologischen Weltauslegung, die ihrerseits eine tieferliegende Wurzel hat und ja auch haben

muß, da ihr Grundgefüge nicht aus einem Gottesglauben, sondern aus Lehren der hellenistisch-jüdischen Popularphilosophie stammt, die ihrerseits nur einen Abfall von der griechischen Metaphysik darstellt.

Man denkt daher von vornherein zu kurz, wenn man den Nihilismus zwar als geschichtliche Bewegung erkennt, aber nur im gegenwärtigen Zeitalter aufsucht und ihn aus dessen Erscheinungen zu erklären sucht. So gerät man in die Gefahr, Erscheinungen, die nur Folgen des Nihilismus sind, für diesen selbst zu halten oder diese Folgen gar noch als seine Ursache auszugeben. Gemäß diesem naheliegenden Verfahren hat man sich seit Jahrzehnten bereits daran gewöhnt, etwa die »Technik« oder den »Aufstand der Massen« als die *Ursachen* der heutigen Zeitlage anzuführen und unvermeidlich nach diesen Hinichten die »geistige Situation der Zeit« zu erklären und zu meistern. Auch Nietzsche ist freilich an diesen Erscheinungen, deren Vordringen man zu seiner Zeit längst erkannt hatte, nicht vorbeigegangen.

In der 1880 erschienenen Schrift »Der Wanderer und sein Schatten« findet sich (n. 218) eine Bemerkung, die betitelt ist: »Die Maschine als Lehrerin«. – »Die Maschine lehrt durch sich selber das Ineinandergreifen von Menschenhaufen, bei Aktionen, wo Jeder nur Eins zu thun hat: sie giebt das Muster der Partei-Organisation und der Kriegsführung. Sie lehrt dagegen nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus Vielen eine Maschine, und aus jedem Einzelnen ein Werkzeug zu einem Zwecke. Ihre allgemeinste Wirkung ist, den Nutzen der Centralisation zu lehren.« Und in derselben Schrift (n. 278): »Prämissen des Maschinen-Zeitalters«. – »Die Presse, die Maschine, die Eisenbahn, der Telegraph sind Prämissen, deren tausendjährige Conclusion noch Niemand zu ziehen gewagt hat.« Seit dieser Bemerkung Nietzsches haben sich diese »Prämissen« nicht nur der Zahl nach vermehrt, sondern ihre Art und Macht verschärft durch die Entdeckung des Verbrennungs- und Explosionsmotors und der Radioaktivität, die in gleicher

Weise eine Wandlung des Maschinenbaus und der Physik und Chemie herbeiführten und zu einer Steigerung der Zerstörungsmittel fortreiben, deren umfassende Vorführung uns vermutlich noch bevorsteht. Nietzsche ahnt nur an der angeführten Stelle und zu der genannten Zeit die Gestalt des nächsten Zeitalters der Neuzeit und sieht noch nicht den Zusammenhang zwischen Maschinenzeitalter und »Nihilismus«; Nietzsche steht aber zu jener Zeit unmittelbar vor der Entdeckung des »Nihilismus« (vgl. »Der Wille zur Macht«, XVI, 286, n. 866).

Nietzsche blickt hier zunächst nur von den genannten »Prämissen« her in die kommende Zeit als die eines Maschinenzeitalters hinaus; aber die Frage bleibt für uns auch *nach* Nietzsches Entdeckung des Nihilismus bestehen.

Welches sind denn die Voraussetzungen der technischen »Prämissen« des Maschinenzeitalters? Wo liegt der innere Grund dafür, daß die Technik zur Maschinen-Technik, die Maschine zur Krafterzeugungsmaschine werden konnte und werden mußte (vgl. Wahrheit und Sein als Vor-gestelltheit)? Ingleichen ist zu fragen, *warum* die »Massen« in den Vorrang drängen; der Hinweis auf die Zunahme der Bevölkerungszahl der Erde ist so oberflächlich, daß man ihn kaum nennen darf. Auch genügt es nicht, die Entstehung der Massen und des Proletariats aus der Industrialisierung zu erklären, die ihrerseits nicht ohne die Maschinenteknik möglich wurde.

- 2) Der Nihilismus als eine Erscheinung der Geschichte
 der abendländischen Metaphysik selbst;
 das gegenwärtige und künftige Zeitalter
 als die unbedingte Herrschaft des Nihilismus

Der Vorgang, daß die an sich bestehende Welt des Übersinnlichen (Gott, Sittengesetz, Vernunftautorität, »Fortschritt«, »Glück der Meisten«) ihre Herrschaft einbüßt, ist Nihilismus. Hieraus kann schon entnommen werden, daß eine Besinnung

auf das Wesen des Nihilismus gleichbedeutend sein muß mit einem Durchdenken der Wahrheit, in der das Seiende im Ganzen steht. Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen entfaltet und begründet sich in dem, was sonst »Metaphysik« heißt. Die Bewegung des Nihilismus als eines *Grundvorgangs der abendländischen Geschichte* verläuft daher im Bereich der *Geschichte der Grundstellungen der abendländischen Metaphysik*, ja er *ist* nichts anderes als *eine* Erscheinung dieser Geschichte selbst.

Die Besinnung auf den Nihilismus kann deshalb nie eine bloß historische Betrachtung des gegenwärtigen Zeitalters und seiner »historischen« Voraussetzungen bedeuten, sondern ist *in sich* notwendig eine Entscheidung darüber, was mit dem Menschentum der Erde künftig werden soll, wie es sein Verhältnis zum Seienden im Ganzen einzurichten hat, wie überhaupt das Seiende im Ganzen zu begreifen ist, wenn der Nihilismus sich vollendet und zum klassischen Nihilismus sich zu entfalten beginnt. Der klassische Nihilismus und das heißt, die Metaphysik, in der Nietzsche denkt, schließt also nicht eine geschichtliche »Entwicklung« einfach ab, sondern ist im Gegenteil ein neuer Beginn (*nicht* Anfang) und als dieser maßgebend für den Übergang in *das* Zeitalter, das erst die *unbedingte Herrschaft des Nihilismus* bringt und das sich *darin* auszeichnet, daß alle Ziele im Übersinnlichen und das Übersinnliche selbst verschwunden sind und »die Ziellosigkeit an sich« (»Der Wille zur Macht«, XV, 158, n. 25, Ziellosigkeit hier nicht mehr als Mangel, sondern als Vorzug der freien, ja mutigen wechselnden Zielsetzung) zum ersten »Glaubensgrundsatz« wird.

3) Der Nihilismus als Vorgang einer Umwertung
aller Werte gemäß dem Prinzip des Willens zur Macht;
der Übermensch als der Vollstrecker der unbedingten Macht

Um sogleich anzudeuten, daß und wie der *Nihilismus* für Nietzsche *der Name ist für die Wahrheit des Seienden im Ganzen*, in die das jetzige und die kommenden Zeitalter wis-

sentlich eintreten, um in ihr sich einzurichten und als eine »niedagewesene« »Höherstellung« der Menschheit sich zu behaupten, haben wir sogleich diesen Vorgang des Nihilismus in den inneren Zusammenhang gebracht mit all dem, was durch die übrigen *Haupttitel der Metaphysik* Nietzsches genannt wird. Darnach ist der Nihilismus der Vorgang einer »*Umwertung aller bisherigen Werte*«. Die Umwertung setzt nicht nur an die Stelle der bisherigen Werte neue Werte, sondern sie bestimmt auch die »Stelle« und damit überhaupt erstmals das Wesen der Werte. Die Werte entspringen nicht aus dem an sich bestehenden Übersinnlichen, sondern Werte sind Bedingungen des Lebens, d. h. der Lebenssteigerung, und entspringen nur aus diesem Leben und gelten nur für dieses.

Bei dieser Umwertung wird als Prinzip der neuen Wertsetzung »*der Wille zur Macht*« gesetzt, in welcher Formel Nietzsche zugleich das Wesen der Macht ausspricht. Der »Wille zur Macht« meint das, was das Seiende als solches in allen seinen Erscheinungen und Stufen und Gestalten ist. Die »Ziellosigkeit« des als »Wille zur Macht« bestimmten Seienden im Ganzen wird begriffen als die »ewige Wiederkehr des Gleichen«. Weil die Macht, je wesentlicher und unbedingter sie Macht ist, nichts außerhalb ihrer duldet, kann das »Ziel« ihrer selbst nur sie selbst sein. Die Macht ist in ihrem Wesen ziellos – und alle ihre scheinbaren Zielsetzungen (wie eben der »kulturelle Fortschritt«) sind als Zielsetzungen der *Macht* immer nur *Machtmittel* und je nach Bedarf auszuwechseln gegen andere. Das nur scheinbar noch so zu nennende »Ziel« der Macht ist das *unbedingte Machten der Macht*, das jedes Ziel und jedes Recht, die ihr von außen her gegeben werden möchten, weniger in der Tat leugnet, als vielmehr ihrem Wesen nach leugnen muß, da ja die Macht selbst und *nur* sie erst festsetzt, was Recht ist und was einer Rechtfertigung bedarf oder aber eine solche gar nicht kennen darf. Weil in dieser neuen, sich langsam hervorarbeitenden Wirklichkeit, die vom »Willen zur Macht« durchherrscht wird, kein übersinnlicher Gott »regiert«, »noch

hilft«, wohl dagegen die biblischen Namen »Gott«, »der Allmächtige«, »die Vorsehung« machtmäßige Stichworte sein können, mit deren Hilfe den an das bisherige Denken noch gewohnten Massen deutlich gemacht wird, daß ein Grundgesetz ihr Geschick durchherrscht, weil der Mensch Gott ist und sein will, kann er nur *sich selbst*, und zwar in der Gestalt *seines* Wesens, sich zu dem machen, was menschliches Handeln und Schaffen vorstellen und darstellen soll, um sich durch solche Darstellung zu bewähren. Die Gestalt des Menschen als des Vollstreckers der unbedingten Macht im Sinne der auf sich gestellten Herrschaft über die Erde ist der *Übermensch*. Erziehung ist jetzt »Züchtung« *des* Menschentums, dessen Sein darin besteht, in der Weise des Übermenschen *zu sein* und in der »Zucht« dieses Seins die unbedingte Herrschaft der reinen Macht zu »repräsentieren«. Daß die Ermächtigung der Macht zu einer unbedingten Herrschaft sich in die Gestalt der strengsten christlichen Moral und Menschheitsbeglückung verstecken kann, wissen wir, seitdem vor Jahrzehnten schon *Max Weber* den Zusammenhang des englischen Imperialismus mit der kalvinistischen Ethik ans Licht gestellt hat.

Wir wollen den Nihilismus begreifen, d. h. zu dem vordringen, was unsere Geschichte und damit unser Wesen seit langem beherrscht und im nächsten Zeitalter erst recht beherrschen wird. Wir wollen also nicht eine Ansicht oder einen Standpunkt Nietzsches kennenlernen. Wir wollen aber auch nicht meinen, dem Nihilismus durch Mißvergnügen oder gar Verzweiflung entgehen zu können oder durch moralische Entrüstung seine metaphysische Bösartigkeit im geringsten zu treffen. Weil der Nihilismus aber seinem Wesen nach einem nur ihm eigenen unbedingten Wissen und wissentlichen Einrichten seiner selbst zutreibt, kann auch seine Überwindung nur durch ein wesentliches Wissen (ein anfängliches Wissen) vorbereitet werden.

Weil aber erstmals Nietzsche den »Nihilismus« zu denken versucht, müssen wir seinen Gedanken nachdenken. Weil jedoch Nietzsche den Nihilismus nur nihilistisch denkt und den-

ken kann, erhebt sich die Frage, ob Nietzsche überhaupt das *verborgene Wesen des Nihilismus* ans Licht zu bringen vermag, ja ob nicht das Wesen des Nihilismus selbst es verhindert, daß auf dieser Stufe eines rücksichtslos-mündigen Selbstbewußtseins des Menschen die entscheidenden Einsichten in die Geschichte (des Seins) entspringen.

Der Name Nihilismus nennt schon für Nietzsche selbst einen sehr verwickelten und vielstufigen und mehrdeutigen Vorgang. Deshalb ergibt sich als nächste Aufgabe, einen ersten Durchblick zu gewinnen durch das, was Nietzsche mit Nihilismus meint.

§ 3. *Erörterung der Zusammenstellung des Nachlaßbuches
»Der Wille zur Macht« und die Auswahl einzelner
Stücke aus dem Nachlaßbuch im Rahmen der Vorlesung*

Nietzsche hat seine Erkenntnis des europäischen Nihilismus nicht in dem geschlossenen Zusammenhang darstellen dürfen, der seinem inneren Blick wohl vorschwebte, dessen reine Gestalt wir aber nicht kennen und auch nie mehr aus den erhaltenen Bruchstücken werden »erschließen« können.

Nietzsche hat gleichwohl, innerhalb des Bezirks seines Denkens, das mit dem Titel »Nihilismus« Gemeinte nach allen, jedenfalls für ihn wesentlichen Richtungen und Stufen und Arten durchdacht und die Gedanken in vereinzeltten Niederschriften verschiedenen Umfangs und verschiedenen Prägungsgrades festgelegt. Ein Teil, aber auch nur ein streckenweise *willkürlich* und *zufällig* ausgewählter Teil, ist nachträglich gesammelt in dem Buch, das nach Nietzsches Tod aus seinem Nachlaß zusammengestüekelt wurde und unter dem Titel »Der Wille zur Macht« bekannt ist. Zwar stammt dieser Titel von Nietzsche selbst, der in den Jahren 1884-88 an der Gestaltung dieses »Hauptwerkes« arbeitete und dafür immer neue, gleichwohl auf *einen* Grundzug abgestimmte Pläne entwarf. Einer dieser Pläne (von Nietzsche selbst unter dem »17. März 1887,

Nizza« datiert) ist jenem genannten Nachlaßbuch zugrunde gelegt. Darnach sollte das geplante Werk den Titel tragen »Der Wille zur Macht« und durch den Untertitel »Versuch einer Umwertung aller Werte« sich sogleich selbst erläutern. Das Ganze sollte in »vier Bücher« geteilt sein: »I. Buch: Der europäische Nihilismus. II. Buch: Kritik der bisherigen höchsten Werte. III. Buch: Prinzip einer neuen Wertsetzung. IV. Buch: Zucht und Züchtung.« Die dem Nachlaß entnommenen Stücke sind ihrem Charakter nach unter sich ganz verschieden: Überlegungen, Besinnungen, Begriffsbestimmungen, Leitsätze, Forderungen, Voraussagen, Aufrisse längerer Gedankengänge und kurze Merkworte. Diese Stücke sind auf die Titel der vier Bücher verteilt. Dabei wurden die Stücke nicht nach dem Zeitpunkt ihrer ersten Niederschrift oder ihrer Umarbeitung zu dem seit 1906 heute vorliegenden Buch zusammengeordnet, sondern nach einem nicht durchsichtigen und auch nicht stichhaltigen Plan der Herausgeber aneinandergesetzt.

Die Stücke sind fortlaufend von n. 1 bis 1607 durchgezählt und auf Grund der Nummernangabe in den verschiedenen Ausgaben leicht zu finden. Das erste Buch – »Der europäische Nihilismus« – umfaßt die Nummern 1 bis 134. Inwiefern jedoch auch andere, entweder in den folgenden Büchern untergebrachte oder überhaupt nicht in dieses Nachlaßbuch aufgenommene Stücke des Nachlasses mit gleichem, ja sogar mit mehr Recht unter den Haupttitel »Der europäische Nihilismus« gehören, haben wir hier nicht zu erörtern. Denn wir wollen *Nietzsches* Gedanken des Nihilismus durchdenken. Und es sei noch einmal eingeschärft: nicht als eine Ansicht Nietzsches, sondern als das Wissen eines wesentlichen Denkers.

Die Gedanken eines wesentlichen Denkers sind niemals die bloße Ansicht dieses einzelnen Menschen, noch weniger sind sie der vielgenannte »Ausdruck seiner Zeit«. Die Gedanken eines wesentlichen Denkers sind der Widerklang der noch nicht erkannten Geschichte des Seins im Wort, das der geschichtliche Mensch je als seine »Sprache« sprechen wird, Weil im Zeitalter

der Schnellpresse die meisten Bücher außen und innen sich sehr ähnlich sind und das Anzeigen und Besprechen von Büchern nicht nur ein »Geschäft«, sondern ein verantwortungsloses Geschäft geworden ist, deshalb vermögen wir heute zwischen Buch und Buch kaum mehr zu unterscheiden. Es ist sehr leicht, Ansichten und Meinungen zu haben und damit ein Buch zu füllen und mit diesem Buch die Ziffer der jährlich erschienenen Bücher zu erhöhen und so die angebliche »Kultur« zu fördern. Aber es ist sehr schwer und selten, Wesentliches zu denken und zu sagen. Hier liegt der Grund, warum das Wesentliche der Metaphysik Nietzsches von ihm selbst gar nicht an die Öffentlichkeit gebracht werden konnte, sondern im Nachlaß verborgen, *noch* verborgen liegt, trotzdem dieser Nachlaß in der Hauptsache, wenngleich in einer sehr mißdeutbaren Gestalt, zugänglich geworden ist.

Aus dem, was über den Charakter des Nachlaßbuches »Der Wille zur Macht« vermerkt wurde, entnehmen wir leicht, daß es sich für uns von selbst verbietet, die einzelnen Stücke geradehin ihrer Nummernfolge nach durchzunehmen. Bei diesem Vorgehen würden wir uns nur dem ziellosen Zickzack der von den Herausgebern angefertigten Zusammenstückelung der Stücke ausliefern und so fortgesetzt Stücke aus verschiedenen Zeiten, und d. h. aus verschiedenen Ebenen und Richtungen des Fragens und Sagens, wahllos durcheinandermengen. Statt dessen wählen wir einzelne Stücke aus. Für diese Auswahl ist ein Dreifaches maßgebend:

1. Das Stück soll aus der Zeit der hellsten Helle und schärfsten Einsicht stammen; das sind die zwei letzten Jahre 1887 und 1888.

2. Das Stück soll möglichst den Wesenskern des Nihilismus enthalten und ihn hinreichend umfassend auseinandersetzen und nach allen wesentlichen Hinsichten uns zeigen.

3. Das Stück soll geeignet sein, die Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken des Nihilismus auf den gemäßen Boden zu bringen.

Diese drei Bedingungen sind nicht willkürlich aufgestellt, sondern entspringen dem *Wesen* der metaphysischen Grundstellung Nietzsches, wie es sich aus der Besinnung auf den Anfang, den Gang und die Vollendung der abendländischen Metaphysik im Ganzen bestimmt.

Bei unserer Besinnung auf den europäischen Nihilismus erstreben wir nicht eine vollständige Anführung und Erläuterung aller hierher gehörigen Äußerungen Nietzsches, sondern wir wollen das innerste Wesen dieser mit dem Namen Nihilismus bezeichneten Geschichte begreifen und so dem Sein dessen, was ist, seinsgeschichtlich nahekommen. Wenn wir zuweilen gleichlautende Äußerungen, ja gleichlautende Aufzeichnungen beiziehen, dann muß immer beachtet bleiben, daß sie meist aus einer anderen Ebene des Denkens stammen und nur dann ihren vollen Gehalt darbieten, wenn diese oft unmerklich sich verschiebende Ebene zugleich mitbestimmt wird. Wichtig ist nicht, ob wir alle »Stellen« zum »Thema« Nihilismus kennen, aber wesentlich bleibt, daß wir wenige geeignete Stücke nicht nur überhaupt begreifen, sondern durch sie einen nachhaltigen Bezug zu dem finden, wovon sie sagen.

ERSTER TEIL

DER WERTGEDANKE IN DER METAPHYSIK DES WILLENS ZUR MACHT UND DAS VERBORGENE WESEN DES NIHILISMUS ALS DAS GRUNDGESCHEHEN DER ABENDLÄNDISCHEN GESCHICHTE

ERSTES KAPITEL

Der Vorrang des Wertgedankens und das verborgene Wesen des Nihilismus

§ 4. *Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte«*

Den genannten drei Bedingungen genügt, und zwar für die nächste Absicht einer ersten Einführung in Nietzsches Durchdenken des Nihilismus, das Stück n. 12. Die Niederschrift erfolgte in der Zeit zwischen November 1887 und März 1888. Das Stück trägt den Titel »Hinfall der kosmologischen Werte« (XV, 148-151). Wir nehmen dazu die Stücke n. 14 und n. 15 (XV, 152 f.; Frühjahr bis Herbst 1887). Wir leiten die Besinnung mit der aus derselben Zeit stammenden Aufzeichnung Nietzsches ein, die von den Herausgebern zu Recht an den Beginn des Buches als n. 2 gesetzt wurde (XV, 145). Sie lautet:

»Was bedeutet Nihilismus? – *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das »Warum?«.

Die kurze Aufzeichnung enthält eine Frage, die Beantwortung der Frage und eine Erläuterung der Antwort. Gefragt ist nach dem Wesen des Nihilismus. Die Antwort lautet: »*Daß die obersten Werte sich entwerten.*«. Aus dieser Antwort erfahren wir sogleich das für alles Begreifen des Nihilismus Entscheidende: Der Nihilismus ist ein *Vorgang*, der Vorgang der Entwertung,

des Wertloswerdens der obersten Werte. Ob der Nihilismus darin sein Wesen erschöpft, ist mit dieser Kennzeichnung nicht entschieden. Wenn Werte wertlos werden, verfallen sie in sich selbst, werden hinfällig.

a) Was ist ein Wert? Frage nach dem Zusammenhang
von Wert – Ziel – Grund

Welchen Charakter dieser Vorgang des »Hinfalls« der »obersten Werte« hat, inwiefern er ein *geschichtlicher* Vorgang, ja vielleicht der Grundvorgang unserer abendländischen Geschichte ist, in welcher Weise er die Geschichtlichkeit der Geschichte unseres eigenen Zeitalters ausmacht, dies alles läßt sich nur begreifen, wenn wir zuvor wissen, was dergleichen wie »Wert« überhaupt »ist«, inwiefern es »oberste« (»höchste«) Werte gibt und *welches* diese »obersten Werte« sind.

Zwar gibt die Erläuterung der Antwort einen Fingerzeig. Die Entwertung der Werte und damit der Nihilismus besteht darin, daß »das Ziel« fehlt. Doch die Frage bleibt: weshalb ein »Ziel« und wofür ein »Ziel«? Welcher innere Zusammenhang besteht zwischen Wert und Ziel? Die Erläuterung sagt: »es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹«. In der Frage »Warum?« fragen wir, warum etwas so und so ist; die Antwort gibt das an, was wir den »Grund« nennen. Die Frage wiederholt sich: Weshalb muß ein Grund sein? Wofür und wie ist der Grund ein Grund? Wie ist überhaupt ein Grund? Welcher innere Zusammenhang besteht zwischen Grund und Wert?

Schon aus dem einleitenden Hinweis auf den Wesenszusammenhang zwischen »Nihilismus« und »Umwertung« aller bisherigen, und zwar der obersten Werte war zu ersehen, daß der Wertbegriff im Denken Nietzsches eine leitende Rolle spielt. Wir Heutigen sind auch an den Wertgedanken längst gewöhnt, zum Teil gerade infolge der Auswirkung von Nietzsches Schriften. Man spricht von den »Lebenswerten« eines Volkes, von

den »Kulturwerten« einer Nation; man sagt, es gelte die höchsten Werte der Menschheit zu schützen und zu retten! Man hört, daß »kostbare Werte« in Sicherheit gebracht seien und meint dabei z. B. den Schutz von Kunstwerken vor Fliegerangriffen. »Werte« bedeutet im letzten Fall soviel wie Güter. Ein »Gut« ist Seiendes, das einen besonderen »Wert« »hat«; ein Gut ist ein Gut auf Grund eines Wertes, solches, worin ein Wert gegenständlich wird, also ein »Wertgegenstand«.

Und was ist ein Wert? Als »Wert« kennen wir z. B. die Freiheit eines Volkes, aber im Grunde meinen wir hier doch wieder die Freiheit als Gut, das wir besitzen oder nicht besitzen. Aber die Freiheit könnte für uns nicht ein Gut sein, wenn die Freiheit als solche nicht zuvor ein Wert wäre, solches, was wir schätzen als das, was gilt, was es gilt, worauf es »ankommt«. Wert ist das Geltende; nur was gilt, ist ein Wert. Aber was bedeutet »Gelten«? Jenes gilt, was eine maßgebende Rolle spielt. Die Frage bleibt: Gilt ein Wert, weil er maßgebend ist, oder kann er nur das Maß geben, weil er gilt? Ist das letztere der Fall, dann fragen wir erneut: Was heißt, der Wert gilt? Gilt etwas, weil es ein Wert ist, oder ist es ein Wert, weil es gilt? Was ist der Wert selbst, daß er gilt? Das »Gelten« ist doch nicht nichts, sondern die Art und Weise, wie der Wert *als Wert* »ist«; also doch ein *Sein*!

»Werte« sind jedenfalls nur dort *zugänglich* und zu ihrer Maßgabe fähig, wo dergleichen wie Werte geschätzt, wo eines dem anderen vorgezogen oder nachgesetzt, ja wo überhaupt geschätzt wird. Solches Schätzen und Werten ist nur dort, wo es je *für* ein Verhalten *auf* etwas »ankommt«. Hier allein ergibt sich solches, worauf jegliches Verhalten immer wieder und zuletzt und zuerst zurückkommt. Etwas schätzen, d. h. für wert halten, heißt zugleich: sich darnach *richten*. Dieses Sichrichten »nach« hat in sich schon ein »Ziel« genommen. Deshalb steht das Wesen des Wertes im *inneren* Zusammenhang mit dem Wesen des Ziels. Wieder streifen wir die verfängliche Frage: Ist etwas ein Ziel, weil es ein Wert ist, oder wird etwas zum

Wert erst, sofern es als Ziel gesetzt wird? Oder ist dieses Entweder-Oder überhaupt die Fassung einer noch unzureichenden, in das eigentliche Fragwürdige noch nicht hinausreichenden Frage?

Dieselben Überlegungen ergeben sich hinsichtlich des Verhältnisses von Wert und Grund. Ist der Wert jenes, worauf es in allem ständig ankommt, dann erweist er sich zugleich als das, worin alles gründet, was bei ihm ankommt und dort sein Verbleiben und seinen Bestand hat. Hier melden sich dieselben Fragen: Wird etwas zum Grund, weil es als Wert gilt, oder gelangt es zur Geltung eines Wertes, weil es ein Grund ist? Oder versagt auch hier wiederum das Entweder-Oder, weil »Wert« und »Grund« in ihrem Wesen gar nicht in dieselbe Ebene derselben Entscheidung gebracht werden können?

Wie immer sich diese Fragen auflösen werden, in den Umrisen wenigstens zeichnet sich ein innerer Zusammenhang von Wert, Ziel und Grund ab.

b) Die Fragwürdigkeit des Aufkommens des Wertgedankens seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts

Allein, noch bleibt das Nächste ungeklärt, weshalb denn überhaupt der Wertgedanke Nietzsches Denken im besonderen und dann weiterhin das »weltanschauliche« Denken seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts beherrscht. Denn in Wahrheit ist diese Rolle des Wertgedankens *keineswegs selbstverständlich*. Das zeigt schon die geschichtliche Erinnerung daran, daß erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Wertgedanke in dieser ausdrücklichen Prägung sich vorgedrängt und zur Herrschaft einer Selbstverständlichkeit hinaufgeschwungen hat. Wir lassen uns freilich allzugern über diese Tatsache hinwegtäuschen, weil alle historische Betrachtung (ihrer Art und Unart nach) sogleich der je in einer Gegenwart herrschenden Denkweise sich bemächtigt und sie zum Leitfaden macht, an

dem entlang die Vergangenheit betrachtet und neu entdeckt wird. Die Historiker sind immer sehr stolz auf diese Entdeckungen und merken nicht, daß sie bereits gemacht sind, bevor sie ihr nachträgliches Geschäft beginnen. So hat man denn alsbald auch seit dem Aufkommen des Wertgedankens von den »Kulturwerten« des Mittelalters und den »geistigen Werten« der Antike geredet und redet noch so, trotzdem es weder im Mittelalter dergleichen wie »Kultur« gab, noch gar im Altertum dergleichen wie »Geist« und »Kultur«. Geist und Kultur als gewollte und erfahrene Grundweisen menschlichen Verhaltens gibt es erst seit der Neuzeit und »Werte« als gesetzte Maßstäbe für dieses Verhalten erst seit der neuesten Zeit. Daraus folgt nicht, daß frühere Zeitalter »kulturlos« waren im Sinne einer Versunkenheit in die Barbarei, sondern es folgt nur dies: daß wir mit den Schemata »Kultur« und »Unkultur«, »Geist« und »Wert« niemals die Geschichte z. B. des griechischen Menschentums in ihrem Wesen treffen.

Wiederholung

- 1) Klärung des Grundwortes von Nietzsches Philosophie:
»Wille zur Macht«

Das Nach-denken, und d. h. stets das ursprüngliche Denken jener metaphysischen Gedanken, die durch den Namen »Nietzsche« gedeckt sind, steht in der großen Gefahr, gleich in seinem Beginn durch die vielen umlaufenden und schon zu Gemeinplätzen gewordenen Mißdeutungen seiner Philosophie endgültig verwirrt zu werden. Wir begegnen dieser Gefahr am einfachsten durch den Versuch, hart am Winde des eigenen Sagens und Denkens Nietzsches zu bleiben und die »Meinungen« der zahllosen, in ihrer Minderwertigkeit sich überbietenden Bücher und Schriften »über« Nietzsche sich selbst zu überlas-

sen. [Von diesem Urteil ist leider auch das Buch von *K. Jaspers* über Nietzsche nicht auszunehmen.¹]

Aber *ein* Grundwort des Nietzscheschen Denkens müssen wir bei der Einleitung unserer Frage nach dem »europäischen Nihilismus« doch *ausdrücklich* schon gegen Mißdeutungen schützen. Das ist das Wort und der Begriff »Wille zur Macht«. Das, was Nietzsche »Wille zur Macht« nennt, ist die *Angel*, in der sich gleichsam die »Umwertung aller Werte« und damit der Nihilismus als Grundvorgang der Geschichte drehen. Daher hat Nietzsche auch nicht zufällig die Darstellung des europäischen Nihilismus dem I. Buch seines geplanten Hauptwerkes »Der Wille zur Macht« zugewiesen. Ohne das Grundmißverständnis beseitigt zu haben, dem dieses Wortgefüge »Wille zur Macht« immer wieder unterliegt, werden daher unsere Bemühungen um ein Wissen des Nihilismus von vornherein schwankend und verworren bleiben.

Der »Wille zur Macht« ist nicht nur das am gründlichsten mißverständene Wort der Philosophie Nietzsches, sondern es wird auch dort in seinem Wesensgehalt verkannt, wo ernstere Bemühungen am Werke sind (z. B. bei *Ernst Jünger*, *Der Arbeiter*, 1932). Es liegt ja auch nahe, gerade dieses Wortgefüge »Wille zur Macht« sogleich nach *den* Bedeutungen auszulegen, die man gerade beliebig in seinem alltäglichen Denken dafür bereit hat; denn was »*Wille*« ist, kann jeder »bei sich« erfahren, und was »*Macht*« bedeutet, kann jeder spüren, und was

¹ *Die Grundmängel des Nietzschebuches von K. Jaspers:*

1. daß er überhaupt ein solches Buch schreibt;
2. daß er jede geschichtliche Stufung (nicht bloße historische Entwicklung) im Werk Nietzsches übersieht und wahllos Schriften der Frühzeit mit solchen der späteren Zeit auf Stellen absucht und diese zusammenstückt;
3. daß er entscheidende Einsichten Nietzsches, die keine Privatmeinungen sind, sondern Notwendigkeiten der abendländischen Metaphysik, »relativiert« und vorgibt, Nietzsche selbst habe sie nur als bedingt richtig angenommen, vermutlich als Chiffren.
4. daß er all dem einen existenziellen Subjektivismus mit theologisch christlichem Anstrich entgegenhält und so weder eine Entscheidung vorbereitet, noch erkennt, welche Entscheidung Nietzsche selbst in der Geschichte der Wahrheit des Seins ist.

endlich Wille zur Macht dann heißt, ist so klar, daß es einer Erläuterung nicht mehr bedarf. Aber gerade in diesem Selbstverständlichsten liegt die Wurzel aller Mißverständnisse, die sich unausgesetzt um dieses Wortgefüge anhäufen. Man meint, Wille zur Macht drücke noch ein »Gefühl des Mangels« aus, ein Nicht- und Nochnicht-Besitzen der Macht, das erst »zur« Macht hin»strebt« und als dieses Hin-zu noch »romantisch« sei.

Aber »Wille« besagt für Nietzsche nicht »Streben nach etwas«, nicht »Begierde« im Sinne *Schopenhauers* (vgl. »Der Wille zur Macht«, XV, 202, n. 84 und 209 ff., n. 95), sondern das Wesen des Willens ist ihm der *Befehl*, das Kommando. Wille ist dort, wo befohlen wird. Wille zur Macht heißt: die Macht befehlen; das bedeutet: die Macht zu dem ermächtigen, was sie ist. Und was ist sie? Eben dieses »Befehlenkönnen«. Dabei dürfen wir nicht zuerst an die gewöhnlichen und niedrigen Formen des »Befehlens« denken im Sinne des »Herumkommandierens«, sondern »Befehlenkönnen« besagt: die Verfügung über die eigene Wirksamkeit, Herrsein über sie; und darin liegt: ständig sich über sich selbst Erhöhen, sich selbst auf eine höhere Stufe und in eine größere Weite bringen. »Selbst-Überwindung« ist das Wesen des Befehlens, und *was* befohlen wird, ist die *Macht*.

Die Macht befehlen, besagt: sie selbst zu einer Übermächtigung ihrer selbst ermächtigen. »Wille zur Macht« ist nicht ein »Streben« des Machtlosen nach Machtergreifung, nicht das Hin-wollen zu Machtbesitz, sondern »Wille zur Macht« ist Machtvollzug, das eigentliche Machten der Macht selbst – als *Ermächtigung ihrer selbst zur Übermächtigung ihrer jeweiligen Machtstufe*. Deshalb ist die Macht je nur und je solange Macht, als sie *Machtsteigerung* bleibt. Nur so hält sie sich in ihrem Wesen und erfüllt dieses. Wo die reine Macht ihr Wesen entfaltet, kann sie nur durch Machtsteigerung sich halten; schon das bloße Innehalten in der Machtsteigerung, das Stehenbleiben auf einer Machtstufe, ist daher der Beginn der Ohnmacht. Der »Wille zur Macht« ist für Nietzsche der *Name*

für das Wesen der Macht. »Wille« nehmen wir etwa unterschieden gegen Verstand und Gefühl als ein »seelisch-psychisches« Vermögen, also »psychologisch«. Auch Nietzsche begreift den Willen zur Macht »psychologisch«; aber er bestimmt dabei das Wesen des Willens nicht nach einer üblichen Psychologie, sondern umgekehrt, er setzt Wesen und Aufgabe der »Psychologie« neu an gemäß dem Wesen des Willens zur Macht.

Der »Wille zur Macht« ist weder »Wille«, aber unbestimmt als Macht begriffen, noch ist er Macht, aber ungenau als Wille gedeutet, noch ist der Wille zur Macht eine Koppelung von »Wille« und »Macht«. Der Wille zur Macht ist Macht zur Macht, und damit drücken wir aus, daß das Wesen der Macht in der Ermächtigung ihrer selbst zu ihrer Übermächtigung bleibt. Der *Gegenbegriff* zum »Willen zur Macht« ist nicht etwa der gegenüber dem bloßen Streben zur Macht erreichte Besitz der Macht, sondern »die Ohnmacht zur Macht« (Der Antichrist, VIII, 233).

Wir dürfen freilich nun auch nicht meinen, nach dieser Beseitigung eines Hauptmißverständnisses das Wesen des »Willens zur Macht« voll begriffen zu haben und auf den Besitz der nunmehr »richtigen Definition« des »Willens zur Macht« pochen zu dürfen. Eine Klarheit der denkerischen Begriffe ist erst dort möglich, wo wir im Lichte der zu begreifenden »Sache« stehen, und d. h. von dieser selbst eingenommen sind. Im Hinblick auf den »Willen zur Macht« bedeutet dies die Erfüllung einer immer noch verkannten Forderung. Sie lautet: erst einmal die verschiedenen Hinsichten und Bezirke unterscheiden und übersehen lernen, nach denen und für die das Wortgefüge »Wille zur Macht« von Nietzsche gebraucht wird.

Der »Wille zur Macht« ist Grundwort und Grundbegriff der *Metaphysik Nietzsches* und *nur dieser*. Aber Nietzsche hat in den von *ihm selbst veröffentlichten* Schriften kaum vom »Willen zur Macht« gesprochen. Die ersten, das Gemeinte eigentlich darstellenden Hinweise auf den »Willen zur Macht« fin-

den sich in der Schrift »Jenseits von Gut und Böse« (VII, n. 36, n. 22 und n. 23). Diese Schrift entstand 1886 und erschien 1887 – also in den Jahren, da Nietzsche mitten in der Arbeit an seinem geplanten Hauptwerk stand. Gestreift ist der »Wille zur Macht« als Grunderscheinung »des Lebens« bereits in »Also sprach Zarathustra« (vgl. II. Teil, 1883, »Von der Selbst-Überwindung«: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein«). Gerade hier wird das schon Geklärte besonders deutlich: Der Wille des Dienenden, Herr zu sein, meint nicht das Streben, aus der Rolle des Dieners frei zu kommen und ein Herr zu werden, sondern besagt: Das Dienen ist in sich ein Sichbefehlenkönnen, das zu sein, was es ist, Macht; denn nur deshalb kann es dazu kommen, Diener und Knechte zu drücken. Wäre Dienerschaft nicht Macht, d. h. Wille zur Macht, dann hätte ja Unterdrückung keinen Anhalt und Anlaß, und Gefolgschaft keine Kraft und keinen Sinn.

2) Die verschiedenen Hinsichten und Bezirke,
in denen Nietzsche vom Willen zur Macht spricht

Wir deuten die verschiedenen Hinsichten und Bezirke, nach denen Nietzsche vom »Willen zur Macht« spricht, durch eine gesonderte Aufzählung kurz an.

1. Das Wortgefüge »Der Wille zur Macht« ist ein Buchtitel für das von Nietzsche seit dem Jahr 1884 geplante metaphysische Hauptwerk. (Vgl. »Zur Genealogie der Moral«, 1887; VII, 480, III. Teil, n. 27.) Da die Metaphysik die Wahrheit über das Seiende im Ganzen begründet und fügt, wird ein solches Hauptwerk die Aufgabe haben, zu sagen, was das *Seiende im Ganzen* ist. Und der Titel muß, wenn er ein echter Titel sein soll, das zu Sagende sogleich anzeigen.

2. Daher ist das Wortgefüge »der Wille zur Macht« der Name für das, was nach Nietzsches Metaphysik das Seiende im Ganzen als Seiendes ist – kurz der Name für den Grund-

charakter des Seienden. Darin liegt: »Wille zur Macht« gilt jetzt nicht mehr nur als Name, sondern ist die *Wesensverfassung des Seienden* selbst. Jedes Seiende, das »ist«, ist nur, was es ist, als »Wille zur Macht«: Pflanzen, Tiere, Menschen, menschliches Tun und Gestalten, aber auch das sog. stoffliche, »leblose« Seiende als eine »Vorform« des Lebendigen (»Jenseits von Gut und Böse«, VII, 57, n. 36), *kurz*: alles Seiende, ob Natur oder Geschichte, ist *Wille zur Macht*. Menschliches Sein ist nur *eine* Gestalt des »Willens zur Macht«, wemgleich die ausgezeichnete.

3. Sofern aber *alles* Seiende »Wille zur Macht« ist, werden die Bedingungen, unter denen und durch die ein Seiendes zu einem Seienden wird, nur solche sein können, die dem »Willen zur Macht« genügen, d. h. das Wesen der Macht als Machtsteigerung erfüllen. Die Bedingungen, aufgrund deren ein Seiendes ein Seiendes ist, nennt Nietzsche die Werte. Also ist der »Wille zur Macht« als Grundcharakter alles Seienden zugleich das *Prinzip der neuen Wertsetzung*, dasjenige, von wo aus alle Wertschätzung ausgeht und worauf sie zurückgeht. »Es gibt Nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß das Leben selbst der Wille zur Macht ist.« (»Der Wille zur Macht«, XV, 184, n. 55; 1887).

»Leben« gilt aber Nietzsche nur als ein anderes Wort für »Sein« (vgl. »Der Wille zur Macht«, XVI, 77, n. 582): »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›Leben‹ – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« »Leben« ist für Nietzsche gegen *Schopenhauer* nicht Wille zur Verneinung des Lebens, wobei Wille soviel heißt wie Begierde, sondern Bejahung im Sinne des Befehls, der das Wesen des Willens ausmacht; Leben ist für Nietzsche gegen *Darwin* nicht bloßer »Kampf ums Dasein«, Selbsterhaltung, sondern *Selbststeigerung* – Leben ist Wachsen (»Der Wille zur Macht«, XV, 232 f., n. 125).

4. Erst wenn der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden im Ganzen zum Prinzip einer neuen Wertsetzung wird, kommt voll ans Licht, inwiefern der »*Wille zur Macht*«

nichts anderes ist als *das Wesen der Macht selbst*. Wäre der Wille zur Macht nur ein »Streben« *nach* Macht, dann müßte er ja stets als bloßes Streben nach etwas hinter der eigentlichen Verwirklichung des Wirklichen zurückbleiben und könnte niemals die Wirklichkeit des Wirklichen ausmachen, d. h. als Prinzip gelten für die Schätzung von jeglichem, was *ist*, daraufhin, *ob* es ist und *wie* es ist.

5. Aus dem eben Gesagten ergibt sich sogleich das andere: Der »Wille zur Macht« ist nicht nur das innere Wesen der Macht selbst, sondern die Macht ihrerseits ist nichts anderes als das Wesen des Seienden, und dieses Wesen des Seienden nennen wir *das Sein*. Der »Wille zur Macht« ist *das Sein des Seienden*. Um Nietzsches Sprachgebrauch näher zu bleiben, sagen wir besser: die Wirklichkeit des Wirklichen. Nietzsche betont immer wieder, das Sein sei »Leben« und dieses ein Werden, das Seiende sei ein Werdendes. Wenn wir begriffen haben, daß das Wesen der Macht als des Grundcharakters des Seienden in der Übermächtigung liegt, dann heißt dieses: Übermächtigung ist ständiges Übersichhinausgehen, kein Stillstehen, sondern »Werden«. Wenn Nietzsche den blassen Namen »Werden« gebraucht, dann ist – seitdem er den »Willen zur Macht« denkt – stets das Machten der Macht der eigentliche volle Gehalt des Begriffs »Werden«. Nietzsche schärft immer wieder ein: Alles was »ist«, ist nur, indem es »wird«; *Sein ist Werden*. Hierin scheint sich anzudeuten, daß Nietzsche das Sein leugnet, zumal wenn er den Satz: Alles Sein ist Werden, in die überspitzte Formel bringt: Es gibt kein Sein, sondern nur Werden. Inwiefern jedoch gerade Nietzsches Begriff des *Werdens* nichts anderes meint als das Sein, und zwar das Sein in dem Sinne, wie es seit zwei Jahrtausenden die abendländische Philosophie denkt, das muß sich uns bei einem ursprünglichen Durchdenken des Wesens des Nihilismus zeigen. Hieraus werden wir aber auch erkennen, daß Nietzsches Auslegung des Seienden im Ganzen (der »Welt«) als »Wille zur Macht« keine Willkür ist und kein Machtspruch eines Denkers, der nur »persönliche

Ansichten« seinen Zeitgenossen und Nachkommen als ewige Wahrheiten aufreden möchte. Nietzsches Auslegung des Seien- den als »Wille zur Macht« ist nur das letzte Wort *der* Sprache, die die abendländische Metaphysik seit ihrem Anfang bei *Platon* spricht.

3) Nietzsche als metaphysischer Denker;
sein ungewöhnliches Wort für das Gewöhnlichste:
das Sein ist »Wille zur Macht«

Die Größe eines Denkers besteht nicht darin, ausgefallene Ansichten zu äußern und »ungewöhnliche« Dinge zu sagen, sondern in das einfache und »sanfte« Gesetz der verborgenen Geschichte der Wahrheit sich zu fügen und das Notwendige zu sagen. Das kann sehr oft in die Notlage bringen, eine Sprache sprechen zu müssen, die dem gewöhnlichen Sprachgebrauch fremd ist. Nur *Schopenhauer*, der zwar ein sehr gewandter und eitler Schriftsteller, aber niemals ein Denker war, verlangte es anders und konnte daher schreiben: »Was verlange ich doch von einem guten Philosophen? Er gebrauche gewöhnliche Worte und sage ungewöhnliche Dinge!« Wie aber, wenn die Philosophie gerade die *gewöhnlichsten* der gewöhnlichen Dinge zu sagen hat, wie aber, wenn die gewöhnlichen Worte der Sprache samt den ungewöhnlichen so stets vernutzt sind, daß sie alles Denken in die flachste Oberfläche verzwängen und der Gedankenlosigkeit den bequemsten Schutz bieten? Dann ist eben der scheinbar so schöne Spruch *Schopenhauers* nur der Ausdruck eines Mißvergnügten, der um jeden Preis *ungewöhnliche* Dinge sagen möchte und sich daran ärgert, daß die echtsten Dinge der Philosophie zu seiner Zeit in der allerdings sehr *ungewöhnlichen* Sprache *Hegels* bereits gesagt sind.

Auch das Grundwort der Metaphysik Nietzsches: »Wille zur Macht«, ist ein »ungewöhnliches« Wort. Als gewöhnlich erscheint es nur dann, wenn man glaubt, mit einer gerade gängigen und zufälligen Alltagsmeinung das Wort verstehen zu

können. Das Wort ist durchaus *ungewöhnlich*, wenn wir es als echtes Wort nehmen – d. h. im Hinblick auf das, was es für Nietzsche sagt, und nicht allein im Hinblick darauf, wie es für das Alltagsohr »lautet«. Dieses ungewöhnliche Wort »Wille zur Macht« sagt vom Gewöhnlichsten alles Gewöhnlichen, vom »Sein«; denn bedenken wir doch einmal für Augenblicke, daß wir ständig und überall sagen: das und das »ist«, »war«, »wird sein« – wir sagen es in jedem Haupt- und in jedem Zeitwort und dessen Abwandlungen; wir sagen das Sein in jedem Wort der Sprache, auch dann, wenn wir die »Ausdrücke« »ist« und »sind« und »Sein« gar nicht eigens gebrauchen. Und wir sagen das Sein, selbst wenn wir schweigend inmitten des Seienden sind und zu diesem, eben dem Seienden, uns als Seiende verhalten. Wir sagen und schweigen von diesem Gewöhnlichsten alles Gewöhnlichen ständig und überall und bedenken es nie und nirgends. Vielleicht ist gar dieses Gewöhnlichste – das Sein – doch und gerade das Ungewöhnlichste (vgl. der Unterschied des Seins und des Seienden). Dann aber gilt erst recht das Gegenteil der Schopenhauerschen Forderung, dann gilt es, vom Ungewöhnlichsten ganz seinem Wesen gemäß, und d. h. eben ungewöhnlich zu reden. Ungewöhnlich reden, will sagen, ungewöhnlich *denken*; nicht bloß meinen, sondern sich besinnen. »Wille zur Macht« ist das Grundwort der Vollendung der abendländischen Metaphysik, deren Wesen und Geschichte sich nur der Besinnung öffnet.

Wir fassen die vorläufige Erläuterung dessen zusammen, was das Wortgefüge »der Wille zur Macht« nennt.

1. »Wille zur Macht« nennt den Buchtitel des von Nietzsche geplanten *metaphysischen* Hauptwerkes.

2. »Wille zur Macht« nennt den Grundcharakter des Seienden im Ganzen.

3. »Wille zur Macht« nennt das Prinzip der neuen Wertsetzung und somit das Prinzip der Umwertung aller bisherigen Werte.

4. »Wille zur Macht« nennt das Wesen der Macht.

5. »Wille zur Macht« nennt als Name für das Wesen der Macht zugleich das Wesen des Seienden als solchen, d. h. das *Sein*, d. h. für Nietzsche das »Werden«.

Wenn *Aristoteles* sagt, das Sein ist ἐνέργεια, wenn die mittelalterlichen Theologen die ἐνέργεια aus der creatio umdeuten und sagen, das Sein ist actus purus, wenn *Leibniz* sagt, das Sein ist vis primitiva activa, wenn *Kant* sagt, das Sein ist Objektivität und Gegenständlichkeit, wenn *Hegel* sagt, das Sein ist unbedingte Wirklichkeit als absoluter Geist – absolute Idee, wenn *Nietzsche* sagt, das Sein ist Wille zur Macht, dann sagen alle diese Denker das Selbe; das Selbe, je in einer Stufe der Geschichte seiner Wesensentfaltung. Wir nehmen damit Nietzsche zugleich aus der ihm ungemäßen Umgebung der Literaten und Freidenker, der Lebensreformer und banalen Atheisten heraus und suchen ihn dort, wo die »Persönlichkeit« verschwindet: im »Werk«; denn am Ende der abendländischen Metaphysik ist der große Steinbruch noch ein Werk.

Es gilt dabei vor allem eine fast unausrottbare Mißdeutung des Wesens des »Willen zur Macht« fernzuhalten, eine Mißdeutung, die an dem Wortgefüge »Wille zur Macht« jederzeit eine vielfache Stütze hat. Aber nicht nur daran, sondern zugleich an der Art, wie Nietzsche selbst oft den »Willen zur Macht« erläutert, an seiner »psychologischen« und »biologischen« Denkweise. Wenn Nietzsche im Zusammenhang gerade der ersten Hinweise auf den »Willen zur Macht« von »unseren« »Begierden« und »Trieben«, »Leidenschaften« und »Affekten« als der für alles Reale maßgebenden »Realität« spricht und statt vom »Willen zur Macht« einfach nur vom »Willen«, was liegt dann näher als das Verfahren, diese »psychologischen« Titel in jener unbestimmten Bedeutung zu verstehen, die uns eben geläufig ist und, weil geläufig, auch schon hinreichend klar und gesichert erscheint? Wie sollen wir auf den Gedanken kommen, daß Nietzsche hier nur scheinbar gewöhnliche Worte gebraucht? In Wahrheit ist überall ein Umdenken der gewöhnlichen Wortlaute gefordert, ein Umdenken, das in den weite-

sten »Perspektiven« der abendländischen Metaphysik sich muß bewegen können, gründlicher und wesentlicher als Nietzsche selbst dies vermochte, der trotz seiner Herkunft aus der klassischen Philologie gerade die großen deutschen Denker von *Leibniz* bis *Hegel* meist nur aus zweiter Hand und noch aus der sehr fragwürdigen Hand der »Geschichte der neueren Philosophie« von *Kuno Fischer* oder durch *Schopenhauer* kannte.

Lesen wir Nietzsches erste zusammenhängende Äußerung über seine Lehre vom »Willen zur Macht«. Sie ist als n. 36 in das erste Hauptstück seiner Schrift »Jenseits von Gut und Böse« (1886) eingereiht und das, wie wir wissen, *nachträglich*; denn Nietzsche wollte ursprünglich bis zur Veröffentlichung des damals geplanten Hauptwerkes von dieser Lehre schweigen (VII, n. 36 ff.).

Dieser Text scheint gegen das zu sprechen, was über das Wesen des Willens zur Macht gesagt wurde. Nietzsches Darlegung hört sich an wie ein Stück aus den vielen, damals aufkommenden »naturwissenschaftlichen Weltanschauungen«, deren äußerste Verödung durch den Namen *Haeckel* angezeigt ist. Aber hinter dem, was sich anhört wie »Psychologie« und »Biologie« im gewöhnlichen Sinne steht *nicht* die Naturwissenschaft und die Sucht zu einer Erweiterung ihrer »Ergebnisse« auf das »Weltganze«, sondern aus Nietzsches Worten spricht die Metaphysik von *Schelling* und *Hegel*, von *Leibniz* und *Descartes*, also die Grundstellung der *neuzeitlichen Metaphysik* und nur sie, und zwar mit ihrem Beginn, den *Descartes* setzte, auch wenn Nietzsche glaubte, von *Descartes*, d. h. vom Beginn der neuzeitlichen Philosophie, sich losgesagt zu haben.

Wir werden dem vorgelegten Text Nietzsches aus »Jenseits von Gut und Böse« wieder begegnen (vgl. der Wesensursprung des Wertgedankens) und dann im rechten Zusammenhang einsehen, inwiefern aus Nietzsches Ansetzung der Realität des Realen als »Wille zur Macht« *Descartes* spricht, *Descartes* so spricht, daß er das erste Wort hat (aufgrund des zugestandenen Vorrangs der »*Moral der Methode*«). Zunächst diene der Text

nur als Warnung davor, Nietzsches eigenes Sagen vom »Willen zur Macht« zu leicht zu nehmen, und dabei das Opfer der Gewöhnlichkeit des Wortlautes zu werden.

4) Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte«:
Was ist ein Wert?

Wir fragen nach dem Wesen des Nihilismus und fragen dazu Nietzsches eigene Frage (vgl. »Der Wille zur Macht«, XV, 145, n. 2): »Was bedeutet Nihilismus? – *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹«

Was hat nun aber der Nihilismus mit dem »Willen zur Macht« zu tun, der doch das Seiende hinsichtlich seines Seins bestimmt und gerade nicht das *nihil* – das *Nichts*? Und umgekehrt: Warum handelt das metaphysische Hauptwerk »Der Wille zur Macht« in seinem ersten Buch vom Nihilismus? Und noch einen Schritt weiter ins Fragwürdige: Warum begreift Nietzsche den Nihilismus als den Vorgang der Entwertung der obersten Werte? Warum spricht Nietzsche von »Werten«, wo es sich doch um die Auslegung des Seienden im Ganzen, also doch um das *Sein* handelt? Wie steht es mit den »Werten«? Gehören Wort und Begriff »Wert« zu jenem uns Gewöhnlichen und Geläufigen, mit dem das Ungewöhnlichste gesagt wird? Oder ist das Wort von den »Werten« doch ein *sehr ungewöhnliches* Wort, das das Allergewöhnlichste sagen soll und so sagt, daß das Wort, statt das Wesen des zu Sagenden zu enthüllen, es durchaus *verdeckt* und nur noch sein Unwesen ans trübe Licht bringt?

Um Nietzsches Begriff des Nihilismus als der Entwertung der obersten Werte zu begreifen, müssen wir verstehen, was »Wert« heißt, worin der Wertgedanke seinen Wesensursprung hat und wie Nietzsche das Wesen des »Wertes« bestimmt. Zunächst gilt es, zu unterscheiden zwischen Gütern und Werten; Güter sind »Wertgegenstände« – Wirkliches, darin sich ein

Wert vergegenständlicht. Und der »Wert«? Wo und wie »ist« dieser? *Ist ein »Wert« überhaupt?* Nein, sagt man, ein Wert »gilt«. Und was heißt »Gelten«? Jenes »gilt« und ist in Geltung, was in seinem Bereich eine »maßgebende Rolle spielt«.

Der Nihilismus ist der Vorgang, daß die obersten Werte sich entwerten. Nietzsche begreift seine eigene philosophische Aufgabe als Umwertung aller bisherigen Werte. Eine solche Umwertung muß, wenn anders sie Wertung bleiben will, einen maßgebenden, alle Wertung leitenden Wert zugrunde legen. Der Grundwert soll aus dem Seienden selbst gewonnen und *durch* dessen Grundcharakter und *als* dieser bestimmt sein. Den Grundcharakter des Seienden im Ganzen erkennt Nietzsche als Willen zur Macht. Wie diese Erkenntnis begründet und inwiefern sie keine Willkür, sondern Notwendigkeit ist, bleibt einer späteren Untersuchung aufbehalten. Zunächst galt es nur in fünffacher Hinsicht zu verdeutlichen, was der Name »der Wille zur Macht« innerhalb der Metaphysik Nietzsches besagt.

Die Entwertung der obersten Werte und somit der Nihilismus werden *sichtbar* für einen Blick, der schon auf eine Umwertung aller Werte vorausblickt. Das Durchdenken des Wesens des Nihilismus vollzieht sich im Bereich einer Denkweise, für die der Wertgedanke leitend ist.

Entwertung der obersten Werte bedeutet, daß das »Ziel« verloren geht und kein »Grund« für die Welt zu finden ist. Wert wird zusammengedacht mit »Ziel« und »Grund«. »Ziel« und »Grund« gelten selbst als die obersten Werte. Warum denkt Nietzsche in »Werten«? *Wie kommt der Wertgedanke in diese maßgebende Rolle?* Die Fragen reichen über den Umkreis einer gewöhnlichen historischen Neugier hinaus, wenn wir finden, daß der Wertgedanke dem abendländischen metaphysischen Denken bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein fremd blieb.

§ 5. Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen des Nichts
(*nihil*) und des Nihilismus zufolge des Vorrangs
des Wertgedankens

Bleiben wir aber bei Nietzsches Aufzeichnung, dann ist vor allem anderen das schon gesagte Eine zu fragen: Was hat der Nihilismus mit den Werten und ihrer Entwertung zu tun? Denn seinem Wortbegriff nach sagt »Nihilismus« doch, daß alles Seiende *nihil* – »nichts« sei; und vermutlich kann etwas nur deshalb *nichts* wert sein, weil es und sofern es zuvor in sich nichtig und nichts ist. Entwertung der Werte besagt dann Nichtigwerden der Werte. Die Wertbestimmung und Wertung von etwas als werthaft, als wertvoll und wertlos gründet sich erst auf die Bestimmung, *ob* etwas und *wie* etwas ist, oder ob es »*nichts*« ist. Das Nihil und der Nihilismus stehen darnach im Grunde mit dem ausgeprägten Wertgedanken in keinem Wesenszusammenhang; daher bedarf es freilich erst recht der Aufhellung, warum gleichwohl (und ohne besondere Begründung) der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte«, als »Hinfall« von Werten begriffen wird.

Freilich schwingt für uns meist im Begriff und Wort »nichts« sogleich ein Wert-ton, nämlich der des Unwertigen, mit. »Nichts« sagen wir dort, wo eine gewünschte oder vermutete oder gesuchte oder geforderte oder erwartete Sache *nicht* vorhanden ist, *nicht ist*. Wenn irgendwo z. B. nach »Erdölvorkommen« gebohrt wird und die Bohrung ergebnislos bleibt, sagt man: *Es ist »nichts« gefunden worden*, nämlich nicht das vermutete Vorkommende und Vorkommen – nicht das gesuchte Seiende in seinem Sein. Diese gewöhnliche Bedeutung von »nichts« entspricht auch der *wurzelhaften* Bedeutung des Wortes, darin (vgl. Jakob Wackernagel, Vorlesungen über Syntax, II. Reihe, 2. Aufl. 1928, S. 272) steckt das gotische *waihts*, das früh gebraucht wurde zur Übersetzung für das griechische *πεῖγμα* – die Sache, *das* Seiende, womit die *πεῖξις* irgendwie zu »tun« hat. Das »Nichts« und nihil meint somit das Seiende

in seinem *Sein* und ist daher ein *Seinsbegriff* und kein *Wertbegriff*.

Die Wurzelbedeutung des lateinischen nihil, über das schon die Römer nachgedacht haben (ne-hilum), ist bis heute nicht aufgeklärt. Dem Wortbegriff nach handelt es sich beim Nihilismus um das Nichts und damit in einer besonderen Weise um das Seiende in seinem Nichtsein. Das Nichtsein des Seienden gilt jedoch als die Verneinung des Seienden. Wir denken gewöhnlich das »Nichts« auch nur von dem je Verneinten her. Bei der Bohrung wurde nichts gefunden, will sagen: nicht das gesuchte Seiende. Auf die Frage: Ist Erdöl vorhanden?, antwortet man in diesem Falle mit »Nein«. Bei der Bohrung wurde zwar »nichts« gefunden, aber keineswegs wurde »das Nichts« gefunden, denn darnach wurde auch nicht gebohrt, und darnach kann auch nicht, und überhaupt nicht mit Hilfe mechanischer Bohrtürme und ähnlicher Vorkehrungen, gebohrt werden.

Läßt sich das Nichts überhaupt finden oder auch nur suchen? Oder braucht es erst gar nicht gesucht und gefunden zu werden, weil es das »ist«, was wir am wenigsten, d. h. *gar nie* verlieren?

Das Nichts meint hier nicht eine besondere Verneinung eines einzelnen Seienden, sondern die unbedingte und vollständige Verneinung von allem Seienden, des Seienden im Ganzen. Das Nichts »ist«, aber dann doch als »Verneinung« alles »Gegenständlichen« seinerseits kein möglicher Gegenstand mehr? Das Reden vom Nichts und das Nachdenken über das Nichts erweist sich als ein »gegenstandsloses« Vorhaben, als eine leere Spielerei mit Worten, eine Spielerei, die außerdem nicht zu merken scheint, daß sie sich selbst fortgesetzt ins Gesicht schlägt, da sie stets, was immer sie über das Nichts ausmacht, sagen muß: Das Nicht *ist* das und das. Selbst wenn wir nur sagen: Das Nichts »ist« Nichts, sagen wir »von« ihm anscheinend ein »ist« und machen es zu einem Seienden, also gerade zu dem, was ihm abgesprochen werden will.

Niemand wird leugnen wollen, daß solche »Überlegungen« leicht eingehen und »schlagend« sind – solange man nämlich im Bereich des leicht Einleuchtenden sich bewegt und mit bloßen Worten hantiert und mit Gedankenlosigkeiten sich vor den Kopf schlagen läßt. Wir können vom Nichts als dem Gegenwesen zu allem Seienden in der Tat nicht anders handeln, als indem wir sagen: Das Nichts »ist« das und das. Aber das bedeutet ja zunächst »nur« soviel und gerade dieses, daß auch das Nichts und selbst das Nichts noch mit dem »ist« und dem Sein verhaftet bleibt. Aber was heißt denn »Sein« und »ist«? In jenen so einleuchtenden und bereits recht abgeleiteten, scheinbar scharfsinnigen Hinweisen auf die Unmöglichkeit, vom Nichts etwas zu sagen, ohne es dabei auch schon für ein Seiendes zu erklären, tut man so, als sei das Wesen des »Seins« und des »ist« die einleuchtendste und geklärteste und fragloseste Sache von der Welt. Diese Meinung ist freilich längst in der abendländischen Metaphysik heimisch, ja sie macht mit den Grund aus, auf dem alle Metaphysik ruht. Daher wird man auch mit dem »Nichts« meist in einem kurzen Paragraphen schnell fertig. So ergibt sich die einfache, jedermann überzeugende Sachlage: Das Nichts »ist« das Gegenteil zu allem Seienden.

Das Nichts entpuppt sich bei näherem Zusehen überdies als die *Verneinung* des Seienden. Verneinung, Nein-sagen, Nicht-sagen, Negation ist der Gegenfall zur Bejahung. Beide sind die Grundformen des Urteils, der Aussage, des λόγος.

Das Nichts ist als Ergebnis der Verneinung »logischen Ursprungs«. Die »Logik« braucht der Mensch zwar, um richtig und geordnet zu denken; das Nichts ist ein bloßes Denkgebilde, das Abstrakteste des Abstrakten. Das Nichts ist schlechthin und einfach eben »nichts« und deshalb das Nichtigste und deshalb jenes, was keiner weiteren Beachtung und Betrachtung würdig ist. Das Nichts, das Nihil und damit doch auch aller »Nihilismus« kann als Ergebnis einer bodenlosen Zweifelsucht zum Gleichgültigen geworfen und übergangen werden.

Wäre dem so, dann dürften wir die abendländische Geschichte für gerettet halten und aller Gedanken an den »Nihilismus« uns entschlagen. Aber vielleicht hat es mit dem Nihilismus eine andere Bewandnis. Vielleicht ist es immer noch so, wie Nietzsche in »Der Wille zur Macht«, XV, 141, n. 1 sagt (1885/86): »Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?« In n. 2 der Vorrede heißt es (XV, 137): »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte.«

Gewiß haben die gewöhnliche Meinung und die bisherige Überzeugung der Philosophie recht: Das Nichts ist nicht ein »Seiendes«, kein »Gegenstand«. Aber die Frage kommt zu keiner Ruhe, ob dieses Gegenstandslose – schlechthin begriffen und im Wesen erkannt – nicht doch »ist« (»istet« – das Sein mitbestimmt) und keineswegs nur in dem gewöhnlichen und vermeintlich einzigen Sinne »nichts« und nichtig ist. Die Frage bleibt, ob das, was nicht ein Gegenstand ist und nie sein kann, deshalb auch schon *das Nichts* und dieses ein »Nichtiges« »sei«. Ja, die Frage erhebt sich, ob das innerste Wesen des Nihilismus und die Macht seiner Herrschaft nicht gerade darin bestehen, daß man das Nichts für etwas lediglich Nichtiges hält und den Nihilismus für eine leere Vergötterung der bloßen Leere, für eine Verneinung, die durch kräftige Bejahung sogleich wettgemacht werden kann.

Vielleicht liegt das Wesen des Nihilismus darin, daß man *nicht* ernst macht mit der Frage nach dem Nichts. In der Tat *entfaltet* man diese Frage nach dem Nichts gar nicht, sondern bleibt hartnäckig im Frageschema eines langgewohnten Entweder-Oder stehen. Man sagt mit allgemeiner Beistimmung: Das Nichts »ist« *entweder* »etwas« durchaus Nichtiges, *oder* aber es muß ein Seiendes sein. Da jedoch das Nichts offensichtlich ein Seiendes nie sein kann, bleibt nur das andere, daß es das schlechthin Nichtige ist. Wer möchte sich dieser zwingenden »Logik« entziehen? Die »Logik« in allen Ehren; aber das richtige Denken kann ja nur dann als Ge-

richtshof einer letzten Entscheidung angerufen werden, wenn zuvor feststeht, daß jenes, *was* da nach den Regeln der »Logik« »richtig« gedacht werden soll, nun auch alles Denkbare und alles zu Denkende und dem Denken Aufgegebene erschöpft.

Wie aber, wenn das Nichts in Wahrheit zwar nicht ein Seiendes aber in Wahrheit auch nie das nur Nichtige wäre? Wie also, wenn die *Frage* nach dem Wesen des Nichts mit Hilfe jenes Entweder-Oder noch gar nicht zureichend gestellt wäre? Wie vollends, wenn das *Ausbleiben* dieser entfalteten Frage nach dem Wesen des Nichts gerade *der Grund* dafür wäre, daß die abendländische Metaphysik dem Nihilismus anheimfallen muß? Der Nihilismus selbst wäre dann, ursprünglicher und wesentlicher erfahren und begriffen, jene Geschichte der Metaphysik, die auf eine metaphysische Grundstellung zutreibt, in der das Nichts in seinem Wesen nicht nur nicht verstanden werden *kann*, sondern nicht mehr begriffen sein *will*. Nihilismus hieße dann: das wesenhafte Nichtbegreifen des Wesens des Nichts. Vielleicht liegt eben hier der Grund dafür, daß Nietzsche selbst in den – von ihm aus gesehen – »vollendeten« Nihilismus gezwungen wird. Weil Nietzsche zwar den Nihilismus als Bewegung zumal der neuzeitlichen abendländischen Geschichte erkennt, aber das Wesen des Nichts nicht zu denken, weil nicht zu erfragen vermag, muß er zum klassischen Nihilisten werden, der jene Geschichte ausspricht, die jetzt geschieht. Nietzsche erkennt und erfährt den Nihilismus, weil er selbst, und zwar entschieden, nihilistisch denkt. Nietzsches Begriff des Nihilismus ist selbst ein nihilistischer Begriff. Nietzsche vermag daher das verborgene Wesen des Nihilismus trotz aller Einsichten gerade deshalb nicht zu erkennen, weil er ihn von vornherein, und *nur* vom Wertgedanken aus, als Vorgang der Entwertung der obersten Werte begreift. Nietzsche muß den Nihilismus dergestalt und nur so begreifen, weil er in der Bahn und im Bezirk der abendländischen Metaphysik denkt, in denen er sie zu Ende denkt.

Nietzsche deutet den Nihilismus als Vorgang der Entwertung der obersten Werte keineswegs deshalb, weil in seinem persönlichen Denken, in seinem Bildungsgang, in seinen »privaten« Ansichten und Stellungnahmen der Wertgedanke eine Rolle spielt, sondern der Wertgedanke spielt diese Rolle in Nietzsches Denken, weil Nietzsche echt und entschieden philosophisch, d. h. *metaphysisch* und in der Bahn der Geschichte der Metaphysik denkt. In der Metaphysik aber, d. h. im Kern der abendländischen Philosophie, ist der Wertgedanke nicht zufällig in den Vorrang gekommen. Der Wertbegriff ist nicht etwas schlechthin Anderes als der Seinsbegriff, sondern nur eine ausgezeichnete Verunstaltung der Auslegung des Seienden als solchen im Ganzen. Das Wort »Nihilismus« meint nicht nur seinem Wortbegriff nach irgendwie das Sein (nihil – als »Verneinung« des Seienden), sondern sagt, daß der Nihilismus seinem innersten Wesen zufolge mit der Geschichte des Seins zusammenhängt. In all dem liegt: Auch und gerade der Wertbegriff ist ein Seinsbegriff. Im Wertgedanken wird – unwissentlich – das *Wesen* des Seins in einer ganz bestimmten und notwendigen Hinsicht gedacht und gesetzt, nämlich in seinem Unwesen.

Dies gilt es in den folgenden Überlegungen zu zeigen.

ZWEITES KAPITEL

Die Auslegung des Seienden im Ganzen als Wert

§ 6. Die Notwendigkeit der Auslegung des Seienden als Wert. *Der Nihilismus als »Hinfall der kosmologischen Werte« und als »psychologischer Zustand«*

Die besprochene Aufzeichnung Nietzsches (»Der Wille zur Macht«, XV, n. 2) gibt einen ersten Einblick in das nihilistisch gedachte Wesen des Nihilismus, genauer, einen Ausblick nach der Richtung, in der Nietzsche den Nihilismus begreift. Der Nihilismus ist hiernach der Vorgang der Entwertung der obersten Werte.

Deutlicher wird sich zeigen: Der Nihilismus ist die innere Gesetzlichkeit dieses Vorgangs, die »Logik«, der gemäß der Hinfall der obersten Werte in ihrem Wesen entsprechend sich abspielt. Worin gründet diese Gesetzlichkeit selbst?

Für das nächste Verständnis des Nietzscheschen Begriffs des Nihilismus als der Entwertung der obersten Werte handelt es sich jetzt darum zu erkennen, was mit den obersten Werten gemeint ist, inwiefern sie eine Auslegung des Seienden enthalten, weshalb es notwendig zu dieser werthafter Auslegung des Seienden kommt, welcher Wandel durch diese Auslegung in der Metaphysik vor sich geht. (Die Frage ist: Was ist das, was Platon Ideen, Aristoteles Kategorien, Nietzsche oberste Werte nennt?) Wir beantworten diese Fragen auf dem Wege einer Erläuterung von n. 12, (XV, 148-151; November 1887-März 1888).

Das Stück ist überschrieben: »Hinfall der kosmologischen Werte«, abgeteilt in zwei dem Umfang nach ungleiche Abschnitte A und B, sowie abgerundet durch eine Schlußbemerkung. Der erste Abschnitt A lautet:

»Der Nihilismus als *psychologischer Zustand* wird eintreten müssen, *erstens*, wenn wir einen ›Sinn‹ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: so daß der Sucher endlich den Mut verliert. Nihilismus ist dann das Bewußtwerden der langen *Vergeudung* von Kraft, die Qual des ›Umsonst‹, die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen – die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange *betrogen* . . . Jener Sinn könnte gewesen sein: die ›Erfüllung‹ eines sittlichen höchsten Kanons in allem Geschehen, die sittliche Weltordnung; oder die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen; oder die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand; oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand – ein Ziel ist immer noch ein Sinn. Das Gemeinsame aller dieser Vorstellungsarten ist, daß ein Etwas durch den Prozeß selbst *erreicht* werden soll: – und nun begreift man, daß mit dem Werden *nichts* erzielt, *nichts* erreicht wird . . . Also die Enttäuschung über einen angeblichen *Zweck des Werdens* als Ursache des Nihilismus: sei es in Hinsicht auf einen ganz bestimmten Zweck, sei es, verallgemeinert, die Einsicht in das Unzureichende aller bisherigen Zweck-Hypothesen, die die ganze ›Entwicklung‹ betreffen (– der Mensch *nicht mehr* Mitarbeiter, geschweige der Mittelpunkt des Werdens).

Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt *zweitens* ein, wenn man eine *Ganzheit*, eine *Systematisierung*, selbst eine *Organisierung* in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat: so daß in der Gesamtvorstellung einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform die nach Bewunderung und Verehrung durstige Seele schwelgt (– ist es die Seele eines Logikers, so genügt schon die absolute Folgerichtigkeit und Realdialektik, um mit Allem zu versöhnen . . .). Eine Art Einheit, irgend eine Form des ›Monismus‹: und in Folge dieses Glaubens der Mensch in tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen,

ein *modus* der Gottheit . . . »Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen« . . . aber siehe da, es *gibt* kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt: d. h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, *um an seinen Wert glauben zu können.*

Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine *dritte* und *letzte* Form. Diese zwei *Einsichten* gegeben, daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes: so bleibt als *Ausflucht* übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als *wahre* Welt. Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den *Unglauben an eine metaphysische Welt* in sich schließt, – welche sich den Glauben an eine *wahre* Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt gibt man die Realität des Werdens als *einzig*e Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten – aber *erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will . . .*

– Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der *Wertlosigkeit* wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff »*Zweck*«, noch mit dem Begriff »*Einheit*«, noch mit dem Begriff »*Wahrheit*« der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht »*wahr*«, ist *falsch* . . ., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine *wahre* Welt sich einzureden . . . Kurz: die Kategorien »*Zweck*«, »*Einheit*«, »*Sein*«, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *wertlos aus . . .*«

Nach der Überschrift handelt es sich um den Hinfall der »kosmologischen« Werte. Es scheint, als sei damit eine besondere Klasse von Werten genannt, in deren Hinfall der Nihilismus besteht. Nach der mehr schulmäßig gegliederten Lehre der Metaphysik umfaßt nämlich die »Kosmologie« einen besonderen Bereich des Seienden – eben den »Kosmos« im Sinne der »Natur«, Erde und Gestirne, Pflanze und Tier. Von der »Kosmologie« unterschieden ist die »Psychologie« als die Lehre von Seele und Geist, im besonderen vom Menschen als freiem Vernunftwesen. Neben und über die Psychologie und Kosmologie tritt die »Theologie«, nicht als kirchlich verordnete Offenbarungslehre, sondern als »rationale« (»natürliche«) Theologie. Diese Theologie ist die begriffliche Ausarbeitung der angeblich der Menschennatur eingeborenen, natürlichen Erkenntnis Gottes als des Schöpfers, und d. h. der ersten Ursache alles Seienden, der Natur und des Menschen und seiner Geschichte und deren Werke. Aber so wie der oft angeführte Satz »anima naturaliter christiana« keine schlechthin unbezweifelbare »natürliche« Wahrheit, sondern durchaus und nur eine *christliche* Wahrheit ist, so hat die sogenannte natürliche Theologie den Grund ihrer Wahrheit nur in der biblischen Lehre, daß der Mensch von einem Schöpfergott gemacht und durch diesen mit einem Wissen von diesem seinem Hersteller ausgestattet worden sei. Weil aber die natürliche Theologie als philosophische Disziplin nicht gut das Alte Testament als Quelle ihrer Wahrheiten gelten lassen kann, deshalb muß sich auch der Gehalt dieser »Theologie« auf die natur-biologische Aussage verdünnen, daß die Welt eine erste Ursache haben müsse. Damit ist ja nicht bewiesen, daß diese erste Ursache ein »Gott« sei, gesetzt, daß ein Gott überhaupt zu einem Beweisgegenstand sich herabwürdigen läßt. Die rechte Einsicht in das Wesen dieser rationalen Theologie ist deshalb von Wichtigkeit, weil die abendländische Metaphysik theologisch ist, auch dort, wo sie sich gegen die kirchliche Theologie absetzt.

Die Titel Kosmologie, Psychologie und Theologie – oder die Dreiheit Natur, Mensch, Gott – umschreiben seitdem das Christentum offen oder verhüllt, unmittelbar oder mittelbar, kirchlich oder unkirchlich. Alles abendländische Vorstellen denkt den Gesamtbereich des Seienden im Ganzen nach den geläufigen, überall in der Metaphysik jeder Art und Grundstellung leitenden Hinsichten. Deshalb werden wir beim Lesen der Überschrift »Hinfall der kosmologischen Werte« zunächst vermuten, daß Nietzsche hier aus den drei üblichen Bereichen der »Metaphysik« den einen und besonderen der Kosmologie heraushebt. Diese Vermutung aber ist irrig. Kosmos bedeutet hier nicht »Natur« im Unterschied zum Menschen und zu Gott, sondern »Kosmos« bedeutet hier soviel wie »Welt«, und Welt ist gemeint in dem Sinne, den wir anzeigen durch die Rede vom Seienden im Ganzen. Die »kosmologischen Werte« sind nicht eine besondere Wertklasse neben gleichgeordneten oder gar übergeordneten anderen Werten, sondern jene Werte, die den Kosmos im Sinne des *Seienden im Ganzen* bestimmen. Die kosmologischen Werte sind die in n. 2 gemeinten obersten Werte für das Seiende überhaupt. Dies will freilich auch wieder nicht sagen, die »psychologischen« und »theologischen« »Werte« seien auf die kosmologischen zurückgeführt nach der Art irgendeines »Naturalismus«, der die »Natur« als die einzige Wirklichkeit ansetzt. Die kosmologischen Werte bestimmen das, »wozu das menschliche Leben gehört, ›Natur‹, ›Welt‹, die gesamte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit« (»Zur Genealogie der Moral«, 1887, Bd. VII, III, 425, n. 11); sie bezeichnen also den weitesten Ring, der alles, was ist und wird, umringt. Außer ihnen und über ihnen besteht nichts; die kosmologischen Werte sind die obersten Werte für das Seiende im Ganzen. Der Nihilismus als Entwertung der *obersten* Werte ist Hinfall der *kosmologischen* Werte. Das Stück handelt also, wenn wir den Titel sogleich recht verstehen, vom Wesen des Nihilismus.

Der erste Abschnitt A von n. 12 ist wiederum in vier Absätze gegliedert; der vierte nimmt die drei vorigen auf ihren wesent-

lichen Gehalt zusammen, auf das, was der Hinfall der kosmologischen Werte bedeutet. Der Abschnitt B gibt einen Ausblick auf die wesentlichen Folgen dieses Hinfalls der kosmologischen Werte. Er zeigt an, daß mit dem Hinfall der kosmologischen Werte nicht auch der Kosmos selbst hinfällig wird. Im Gegenteil: Er wird nur befreit von der Bewertung durch die bisherigen Werte und neu verfügbar für eine neue Wertsetzung. Der Nihilismus führt deshalb gerade nicht ins Nichts. Hinfall ist nicht bloßer Einsturz, sondern Wegfall als *Befreiung* und damit Beginn des Neuen. Was jedoch geschehen muß, daß der Nihilismus zur Rettung und Neugewinnung des Seienden im Ganzen führt, deutet die dem ganzen Stück beigefügte Schlußbemerkung an.

§ 7. Nietzsches Begriff von »Psychologie«

Die drei ersten Absätze des Abschnittes A beginnen jedesmal gleichlautend: »Der Nihilismus als psychologischer Zustand« – »wird eintreten müssen«, »tritt ein«, »hat noch eine dritte und letzte Form«. Nun betonen wir aber schon zu Beginn, der Nihilismus sei nicht eine besondere und vereinzelte Meinung und Ansicht, nicht ein da und dort verspürtes »Erlebnis«, sondern das verborgene Grundgesetz der abendländischen Geschichte. In n. 12 faßt nun aber doch Nietzsche selbst den Nihilismus ausdrücklich als »psychologischen Zustand«. Gewiß, nur bleibt noch die Frage, was Nietzsche mit »psychologisch« und »Psychologie« meint.

»Psychologie« ist für Nietzsche nicht die bereits zu seiner Zeit betriebene, der Physik nachgebildete und mit der Physiologie verkoppelte naturwissenschaftlich-experimentelle Erforschung der seelischen Vorgänge, wobei man als Grundelement dieser Vorgänge nach der Art der chemischen Elemente die Sinnesempfindungen und ihre leiblichen Bedingungen ansetzt. »Psychologie« bedeutet für Nietzsche auch nicht die Untersuchung

des »höheren Seelenlebens« und seiner Abläufe im Sinne einer Tatsachenforschung unter anderen; »Psychologie« ist auch nicht »Charakterologie« als Lehre von den verschiedenen Menschentypen. Eher schon könnte man Nietzsches Begriff der Psychologie deuten im Sinne einer »Anthropologie«; dies freilich auch nur dann, wenn damit nicht die seit einigen Jahrzehnten üblich gewordene Allerweltswissenschaft gemeint ist, die alles über »den Menschen« Wißbare zusammenscharrt, sondern wenn »Anthropologie« heißen soll: *philosophisches* Fragen nach dem Wesen des Menschen aus dem Hinblick auf die wesentlichen Bezüge des Menschen zum Seienden im Ganzen. »Anthropologie« ist dann die »*Metaphysik*« des Menschen. Aber auch so treffen wir Nietzsches Begriff der »Psychologie« und des »Psychologischen« nicht.

Nietzsches »Psychologie« beschränkt sich keineswegs auf den Menschen, sie erweitert sich aber auch nicht nur auf Pflanzen und Tiere, sondern »Psychologie« ist das Fragen nach dem »Psychischen«, d. h. Lebendigen im Sinne jenes Lebens, das alles Werden bestimmt, und das wir bereits als »*Wille zur Macht*« kennen. Sofern dieser den Grundcharakter alles Seienden ausmacht, die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen aber sonst Metaphysik heißt, ist Nietzsches »Psychologie« gleichbedeutend mit Metaphysik schlechthin, nicht etwa mit der Metaphysik des Menschen. »Psychologie«, das heißt für Nietzsche soviel wie Metaphysik des Willens zur Macht. Daß aber die Metaphysik zur »Psychologie« wird, in der allerdings die »Psychologie« des *Menschen* einen ausgezeichneten Vorrang hat, das liegt bereits im Wesen der neuzeitlichen Metaphysik überhaupt begründet. (Vgl. den ersten Hinweis auf »Jenseits von Gut und Böse«, VII, n. 36).

Das Zeitalter, das wir die Neuzeit nennen und in dessen Vollendung die abendländische Geschichte jetzt einzutreten beginnt, bestimmt sich dadurch, daß der Mensch Maß und Mitte des Seienden wird. Der Mensch ist das allem Seienden, d. h. aller Vergegenständlichung und Vorstellbarkeit Zugrundelie-

gende, das subiectum. So scharf sich Nietzsche auch immer wieder gegen *Descartes* wendet, dessen Philosophie die neuzeitliche Metaphysik begründete, er wendet sich nur gegen *Descartes*, weil dieser den Menschen *noch nicht vollständig und entschieden* genug als subiectum ansetzte. Gerade die Vorstellung des subiectum bei *Descartes* als ego, Ich, also die »egoistische« Auslegung des subiectum, ist für Nietzsche noch nicht genug subjektivistisch. Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert *Descartes* seinen höchsten Triumph.

Weil im Menschen, d. h. in der Gestalt des Übermenschen, der Wille zur Macht sein reines Machtwesen uneingeschränkt entfaltet, deshalb ist die »Psychologie« im *Nietzscheschen* Sinne, als Lehre vom Willen zur Macht überhaupt, *zugleich und zuvor* immer auch der Bezirk der *metaphysischen Grundfragen*. Daher kann Nietzsche in der schon genannten Schrift »Jenseits von Gut und Böse« (Bd. VII, n. 23) sagen: »Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurteilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht* zu fassen, wie ich sie fasse, – daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift«. Am Schluß dieses Abschnittes sagt Nietzsche, es sei zu verlangen, »daß die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.« (VII, 35 ff.). Wir können auch sagen: Der Weg zu den Grundproblemen der Metaphysik sind die »Meditationes« über den Menschen als subiectum. Psychologie ist der Titel für jene Metaphysik, die den Menschen als subiectum begreift, und d. h. das Menschentum als solches, nicht etwa das einzelne »Ich«, als Maß und Mitte, als Grund und Ziel alles Seienden setzt. Wenn der Nihilismus daher als

»psychologischer Zustand« gefaßt wird, dann bedeutet dies: Der Nihilismus betrifft die Stellung des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen, d. h. die Art und Weise, wie der Mensch sich zum Seienden als solchem in Beziehung setzt und dieses Verhältnis und damit sich selbst gestaltet und behauptet; das besagt aber nichts anderes als die Art und Weise, wie der Mensch geschichtlich ist. Diese Art und Weise bestimmt sich aus dem Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht. Nihilismus, als »psychologischer Zustand« genommen, will sagen: Nihilismus als eine Gestalt des *Willens zur Macht* gesehen, als eigentliches Geschehen der Geschichte des Menschen.

Wenn Nietzsche vom Nihilismus als einem »psychologischen Zustand« redet, wird er bei der Wesenserklärung des Nihilismus auch in »psychologischen« Begriffen sich bewegen und die Sprache der »Psychologie« sprechen. Das ist nicht zufällig und daher auch nicht eine äußerliche Art, sich mitzuteilen. Trotzdem müssen wir aus dieser Sprache einen wesentlicheren Gehalt heraushören, weil sie eben den »Kosmos«, das Seiende im Ganzen meint, und d. h. Metaphysik ist. (Dies wurde bereits an der Klärung des Wesens des »*Willens*« zur Macht gezeigt; »Wille« als »psychologischer« Begriff.) Daß mithin Nietzsche vom Nihilismus als dem »Hinfall der kosmologischen Werte« handelt und dabei den Nihilismus als »psychologischen Zustand« faßt, ist dasselbe und gehört zusammen; denn der Nihilismus meint die Geschichte des Menschen als Willen zur Macht (»Psychologie«) in seinem Wesensverhältnis zum Seienden im Ganzen (»Kosmos«), als Wille zur Macht, genauer zu dem, was dieses Seiende im Ganzen bestimmt, zu den »kosmologischen Werten«.

§ 8. Nietzsches Frage nach der Herkunft des
Nihilismus als Frage nach seinem Wesen:
Drei Formen des Nihilismus

Nietzsche nennt in den drei ersten Absätzen von n. 12 A drei Bedingungen, unter denen der Nihilismus eintritt. Nach solchen Bedingungen fragend, sucht er die *Herkunft* des Nihilismus ans Licht zu bringen. Herkunft meint hier nicht nur das »Woher«, sondern das »Wie«, die Art und Weise, in der der Nihilismus wird und ist. »Herkunft« meint nicht die historisch nachrechenbare Entstehung, sondern die Wesensbedingungen dafür, daß überhaupt dergleichen wie Nihilismus werden und sein kann. Nietzsches Frage nach der »Herkunft« des Nihilismus ist als Frage nach seiner »Ursache« nichts anderes als die Frage nach seinem Wesen.

a) Die Suche nach Sinn-Ziel-Zweck

Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Wenn diese obersten, allem Seienden erst seinen Wert verleihenden Werte sich entwerten, dann wird auch das auf sie gegründete Seiende wertlos; das Gefühl der Wertlosigkeit, Nichtigkeit des Alls entsteht. Der Nihilismus als Hinfall der kosmologischen Werte ist dann zugleich das Aufkommen des Nihilismus als *Gefühl* der Wertlosigkeit von allem, als »psychologischer Zustand«.

Unter welchen Bedingungen entsteht dieser Zustand, und was meint Nietzsche eigentlich, wenn er hier von einem psychologischen Zustand spricht? Der Nihilismus »wird eintreten müssen«, *erstens*, »wenn wir einen ›Sinn‹ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist«. Vorbedingung für den Nihilismus bleibt somit, daß wir überhaupt einen »Sinn« »in allem Geschehen«, d. h. im Seienden im Ganzen suchen. Was versteht Nietzsche hier überhaupt unter »Sinn«? An der Beantwortung dieser Frage hängt das Verständnis des Wesens

des Nihilismus, sofern Nietzsche ihn oft mit der Herrschaft der »Sinnlosigkeit« (vgl. XV, 148, n. 11) gleichsetzt.

»Sinn« bedeutet wohl dasselbe wie Wert, denn statt »Sinnlosigkeit« sagt Nietzsche auch »Wertlosigkeit«. Es ist ja auch insgleichen wie vom Wort »Wert« die Rede vom »Sinn« und von der »Sinnggebung« durchaus geläufig. Dennoch fehlt eine zureichende Bestimmung des Wesens des »Sinnes«. »Sinn« – möchte man meinen – versteht jedermann; und im Umkreis des alltäglichen Denkens und ungefähren Meinens trifft das auch zu. Sobald wir jedoch darauf gelenkt werden, daß der Mensch »einen ›Sinn‹ sucht« in allem Geschehen, und wenn Nietzsche darauf hinweist, daß dieses Suchen nach einem »Sinn« enttäuscht wird, dann dürften die Fragen nicht zu umgehen sein, was hier Sinn meint, inwiefern und weshalb der Mensch nach einem Sinn sucht, warum er die hierbei mögliche Enttäuschung nicht als etwas Gleichgültiges hinnehmen kann, vielmehr selbst durch sie in seinem Bestand getroffen und gefährdet, ja erschüttert wird.

Nietzsche versteht hier unter »Sinn« (vgl. Abs. 1 und 4) soviel wie »Zweck«. Und damit meinen wir das Wozu und Weswegen für alles Handeln, Verhalten und Geschehen. Nietzsche zählt auf, was der gesuchte »Sinn« gewesen sein könnte, d. h. geschichtlich gedacht, gewesen *ist*, ja in merkwürdigen Abwandlungen und Vermischungen *noch ist*: »die sittliche Weltordnung«; »die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen«, der Pazifismus, der ewige Friede; »die Annäherung an einen allgemeinen Glückszustand«, als das höchstmögliche Glück der größtmöglichen Zahl; »oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand«, denn auch *dieses* Losgehen auf *dieses* Ziel hat noch einen »Sinn«. So sagt Nietzsche: »ein Ziel, und selbst wenn es nur das Nichts ist, ist doch immer noch ein Sinn«. Weshalb? Weil es einen Zweck hat, bzw. selbst der Zweck *ist*. Das Nichts ist ein Ziel? Gewiß, denn das Nichts-Wollen verstattet dem Willen immer noch zu *wollen*. Der Wille zur Zerstörung ist immer noch Wille. Und

da Wollen ist sich-selbst-Wollen, verstatet selbst der Wille zum Nichts dem Willen immer noch: *er selbst* – der Wille – zu sein.

Der menschliche Wille »braucht ein Ziel, – und eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen«. Denn »Wille« ist als Wille zur Macht: Macht zur Macht, oder wie wir gleich gut sagen können, *Wille zum Willen*, zum Obenbleiben und Befehlenskönnen. Nicht das *Nichts* ist das, wovor der Wille zurückschreckt, sondern das *Nichtwollen*, die Vernichtung seiner Wesensmöglichkeit. Der Schrecken vor der Leere des Nichtwollens – dieser »horror vacui« – ist »die *Grundtatsache* des menschlichen Willens«. Und gerade aus dieser »Grundtatsache« des menschlichen Willens, daß er lieber noch *Wille zum Nichts* ist als *Nichtwollen*, entnimmt Nietzsche den Beweisgrund für seinen Satz, daß der Wille in seinem Wesen Wille zur Macht sei. (Vgl. »Zur Genealogie der Moral«, 1887, VII, S. 399). »Sinn«, »Ziel« und »Zweck« ist das, was dem Willen erlaubt und ermöglicht, Wille zu sein. Wo Wille, da ist nicht nur ein Weg, sondern vordem *für* den Weg je ein Ziel, und sei dieses »nur« der Wille selbst.

Nun sind aber jene unbedingten »Zwecke« in der Geschichte des Menschen noch niemals erreicht worden. Alles Bemühen und Betreiben, alles Unternehmen und Wirken, alles Unterwegssein des Lebens, alles Vorangehen, alle »Prozesse«, kurz alles »Werden« erzielt *nichts*, erreicht *nichts*, nichts nämlich im Sinne einer *reinen* Verwirklichung jener *unbedingten* Zwecke. Die Erwartung nach dieser Hinsicht wird enttäuscht; jede Anstrengung erscheint als wertlos. Der Zweifel regt sich, ob es überhaupt einen Zweck hat, je für das Seiende im Ganzen einen Zweck anzusetzen, einen »Sinn« zu suchen. Wie, wenn nicht nur das Mühen um eine Zweckerfüllung und Sinnvollendung, sondern vielleicht und zuvor schon solches Suchen und Setzen von Zweck und Sinn eine Täuschung wäre? Der oberste Wert selbst gerät ins Schwanken, verliert seinen unbezweifelten Wertcharakter, »entwertet sich«. Der »Zweck«, das, worauf alles ankommen soll, was *vor* allem *für* alles unbedingt an sich

gilt, der oberste Wert, wird hinfällig, genauer gesprochen: Die Hinfälligkeit der obersten Werte rückt ins *Bewußtsein*. Gemäß diesem neuen Bewußtsein verändert sich das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen und zu sich selbst.

b) Die Ansetzung einer »Einheit« in allem Geschehen.

Der Glaube an eine »wahre Welt«

Der Nihilismus als psychologischer Zustand, als »Gefühl« der Wertlosigkeit des Seienden im Ganzen, »tritt *zweitens* ein, wenn man eine *Ganzheit*, eine *Systematisierung*, selbst eine *Organisierung* in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat«, die sich nicht verwirklicht. Das jetzt als oberster Wert des Seienden im Ganzen Angeführte hat den Charakter der »*Einheit*«, Einheit hier verstanden als die alles durchwaltende Einigung, Ordnung und Gliederung von allem auf eines. Diese »*Einheit*« scheint weniger fragwürdig zu sein in ihrem Wesen als der zuerst genannte »kosmologische Wert«, der »*Sinn*«. Trotzdem stellen wir von uns aus sogleich auch hier die Frage, inwiefern und weshalb der Mensch eine solche »herrschende« und »verwaltende« »*Einheit*« »*ansetzt*« und wie solche Ansetzung begründet wird und ob sie überhaupt begründbar ist; und wenn nicht, in welcher Weise sie zu Recht gesetzt ist.

Zugleich fügt sich uns jetzt die weitere Frage an, ob und wie dieses »Ansetzen« einer »*Einheit*« für das Seiende im Ganzen mit dem zuerst genannten »Suchen« eines »Sinnes« zusammenhängt, ob beides gar dasselbe ist und wenn ja, weshalb dieses Selbe in verschiedenen Begriffen gefaßt wird. *Daß* der Mensch nach einem Sinn sucht und eine höchste, alles durchwaltende Einheit ansetzt, mag jederzeit erweisbar sein. Dennoch muß hier schon und im folgenden stets sogleich die Frage erweckt werden, *was* dieses Suchen und Ansetzen denn sei und worin es gründe.

Am Ende des 2. Absatzes, der die Ansetzung der »*Einheit*« kennzeichnet, wofür Nietzsche auch den gleich blassen Titel »All-

gemeinheit« gebraucht, gibt er einen Hinweis auf den Grund dieser Ansetzung, um damit zugleich anzudeuten, was geschieht, wenn das Angesetzte sich *nicht* bewährt und erfüllt. Nur wenn durch den Menschen hindurch *das Ganze des Seienden* »wirkt« und er in die »Einheit« einbezogen ist und in ihr »untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes«, hat der Mensch selbst für sich selbst einen »Wert«. Also, schließt Nietzsche, muß der Mensch eine solche Ganzheit und Einheit des Seienden in den Ansatz bringen, »um an seinen Wert glauben zu können«.

Dabei ist unterstellt, daß dieses Glaubenkönnen des Menschen an den eigenen »Wert« nötig ist. Es ist nötig, weil es sich überall um die Selbstbehauptung des Menschen handelt; um seines eigenen Wertes sicher bleiben zu können, muß der Mensch für das Seiende im Ganzen einen obersten Wert ansetzen. Wird aber der Glaube an eine das Ganze durchwirkende Einheit doch enttäuscht, dann erwächst die Einsicht, daß mit allem Handeln und Wirken (»Werden«) nichts erzielt wird. Was liegt aber in dieser Einsicht beschlossen? Nichts Geringeres, als daß auch dieses Wirken und Werden nichts »Wirkliches« und wahrhaft Seiendes, sondern nur eine Täuschung ist. Gerade das Wirken ist dann das Unwirkliche. Das »Werden« erscheint jetzt nicht nur als ziel- und sinnlos, sondern in sich selbst als gewichtslos und daher *unwirklich*. Um jedoch dieses Unwirkliche, dazu doch das *menschliche* Wirken gehört, trotz allem zu retten und dem Menschen einen eigenen Wert zu sichern, muß über dem »Werden« und dem »Veränderlichen« und eigentlich Unwirklichen und nur Scheinbaren eine »wahre Welt« angesetzt werden, in der das Bleibende aufbehalten ist, das von keinem Wechsel und keinem Mangel, von keiner Enttäuschung berührt wird. Die Ansetzung dieser »wahren Welt«, des jenseitigen Übersinnlichen, geht allerdings auf Kosten der Einschätzung der diesseitigen »Welt«. Diese wird zu einer – an der Ewigkeit gemessen nur kurzen – Irrfahrt durch das Vergängliche herabgesetzt, deren Mühsal sich in der Ewigkeit bezahlt macht, d. h. dort ihren »Wert« hat.

c) Der Einsturz der vermeintlich »wahren Welt«
 und die daraus entspringende Ratlosigkeit
 innerhalb des allein Wirklichen

Aus der Ansetzung einer »wahren Welt« als der Welt des an sich Seienden, Bleibenden über der falschen als der Welt der Veränderung und des Scheines entspringt »noch eine *dritte* und *letzte* Form« des Nihilismus – dann nämlich, wenn der Mensch dahinterkommt, daß diese »*wahre Welt*« (das »Transzendente« und Jenseitige) nur aus »psychologischen Bedürfnissen« gezimmert ist. Nietzsche nennt hier die »psychologischen Bedürfnisse« nicht ausdrücklich; er hat sie bei der Erläuterung der Ansetzung von Einheit und Ganzheit schon genannt. Dem Seienden im Ganzen muß ein Wert eingelegt werden, damit der Selbstwert des Menschen gesichert bleibt. Es muß eine jenseitige Welt geben, damit die diesseitige ertragen werden kann. Wenn aber dem Menschen vorgerechnet wird, daß er mit seiner Rechnung auf eine jenseitige »wahre Welt« nur mit sich selbst und seinen »Wünschen« rechnet und ein bloß Wünschbares zu einem an sich Seienden hinaufsteigert, dann gerät diese so erfundene »wahre Welt« – der oberste Wert – ins Wanken.

Es bleibt nicht mehr nur beim Gefühl der Wert- und Ziellosigkeit des Werdens, nicht mehr nur beim Gefühl der Unwirklichkeit des Werdens, sondern der Nihilismus wird jetzt zum ausdrücklichen Unglauben an so etwas wie eine »über« dem Sinnlichen und Werdenden (dem »Physischen«) errichtete, d. h. metaphysische Welt. Dieser Unglaube an die Metaphysik verbietet sich jede Art von Schleichweg zu einer Hinter- oder Überwelt. Damit aber kommt der Nihilismus in ein neues Stadium. Es bleibt nicht einfach bei dem Gefühl der Wertlosigkeit dieser Welt des Werdens und beim Gefühl ihrer Unwirklichkeit, sondern die Welt des Werdens zeigt sich jetzt, wenn die *übersinnliche* wahre Welt gefallen ist, umgekehrt als die »*einzige* Realität«, d. h. als die eigentliche und alleinige »wahre« Welt.

So entsteht ein eigenartiger Zwischenzustand: 1. *Die Welt des Werdens*, d. h. das hier und jetzt betriebene Leben und seine sich wandelnden Bezirke, kann als wirklich nicht geleugnet werden. 2. Diese selbe *allein* wirkliche Welt ist aber zunächst ohne Ziel und Wert und deshalb so nicht zu ertragen. Der Zustand ist nicht einfach das Gefühl der Wertlosigkeit des Wirklichen, sondern das der *Ratlosigkeit* innerhalb des allein Wirklichen; es fehlt die Einsicht in den Grund dieser Lage und in die Möglichkeit ihrer Überwindung.

d) Die Zusammengehörigkeit der drei Formen des Nihilismus

Schon aus der bisherigen Erläuterung des Abschnittes A dürfte deutlich geworden sein, daß Nietzsche hier nicht beliebig »drei Formen« des Nihilismus nebeneinanderstellt. Er will auch nicht nur drei Weisen beschreiben, nach denen die bisherigen obersten Werte angesetzt und diese Werte selbst bestimmt werden. Wir erkennen leicht, daß die genannten drei Formen des Nihilismus unter sich eine innere Beziehung unterhalten und zusammen eine eigenartige Bewegung, d. h. eben *Geschichte* ausmachen. Zwar nennt Nietzsche an keiner Stelle historisch bekannte und nachweisbare Formen der Ansetzung der obersten Werte und gar die historisch darstellbaren geschichtlichen Zusammenhänge solcher Ansetzungen, die wir auch als metaphysische Grundstellungen bezeichnen können. Gleichwohl hat er solche im Blick. Er will zeigen, wie auf dem Grunde des inneren Zusammenhangs dieser Ansetzungen der obersten Werte der Nihilismus nicht nur überhaupt entsteht, sondern zu einer einzigartigen Geschichte wird, die einem eindeutigen geschichtlichen Zustand entgegentreibt. Nietzsche faßt die Darstellung der drei »Formen« des Nihilismus also zusammen:

»– Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der »*Wertlosigkeit*« wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff »*Zweck*«, noch mit dem Begriff »*Einheit*«, noch mit dem Begriff

›Wahrheit‹ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht ›wahr‹, ist *falsch* . . ., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine *wahre* Welt sich einzureden . . .«

Nach dieser Zusammenfassung sieht es freilich so aus, als seien das Suchen eines Sinnes, das Ansetzen einer Einheit und der Aufstieg zu einer »wahren« (übersinnlichen) Welt nur drei gleichgeordnete Interpretationen des »Gesamtcharakters des Daseins«, bei denen jedesmal »nichts erreicht« wird.

Wie wenig jedoch Nietzsche nur an eine Feststellung von Arten des Nihilismus bzw. seiner Entstehungsbedingungen denkt, verrät der Schlußsatz der Zusammenfassung von A:

»Kurz: die Kategorien ›Zweck‹, ›Einheit‹, ›Sein‹, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *wertlos* aus . . .«

Bevor wir zeigen, wie gemäß diesem Schlußsatz der ganze vorstehende Abschnitt A zu verstehen ist, muß zuvor dieser Satz in seinem Wortlaut, und zwar nach zwei Hinsichten, erläutert werden.

§ 9. Die obersten Werte als Kategorien

a) Was heißt Kategorie?

Nietzsche nennt die obersten Werte plötzlich »Kategorien«, ohne diesen Titel genauer zu erklären und so zu begründen, weshalb die obersten Werte auch als »Kategorien« gefaßt werden können oder, genauer gefragt, warum die »Kategorien« als oberste Werte begriffen werden.

Was heißt Kategorie? Das aus der griechischen Sprache stammende Wort ist uns noch geläufig als Fremdwort. Wir sagen etwa, der und der gehört in die Kategorie der Mißvergnügten. Wir sprechen von einer »besonderen Kategorie von Menschen« und verstehen hier »Kategorie« in der Bedeutung von »Klasse« oder »Sorte«, welche Ausdrücke ja auch Fremdworte sind, nur daß sie nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Romanischen und Römischen stammen. Der Sache nach werden die Namen »Kategorie«, »Klasse«, »Sorte« gebraucht zur Bezeichnung eines Bezirks, Schemas, Schubfachs, wohinein etwas untergebracht und so eingeordnet wird.

Dieser Gebrauch des Wortes »Kategorie« entspricht weder dem ursprünglichen Wortbegriff noch der mit diesem wesentlich zusammenhängenden Bedeutung, die das Wort als philosophisches Grundwort erhalten hat. Wohl aber ist der uns geläufige Gebrauch des Wortes vom eigentlich philosophischen abgeleitet. κατηγορία, κατηγορεῖν kommt von κατά und ἀγορεύειν. ἀγορά bedeutet die öffentliche Versammlung von Menschen im Unterschied zu einer geschlossenen in der Ratsversammlung, die *Öffentlichkeit* der Beratung, der Gerichtsverhandlung, des Marktes und des Verkehrs. ἀγορεύειν heißt: öffentlich reden, etwas in der Öffentlichkeit für diese kundtun, offenbar machen. κατά besagt: von oben her auf etwas herab, meint den Blick auf etwas hin; κατηγορεῖν bedeutet demnach: im ausdrücklichen Hinblick auf etwas dieses als das, was es ist, öffentlich- und offenbarmachen. Diese Art des Offenbarmachens geschieht durch das Wort, sofern dieses eine Sache – überhaupt ein Seiendes – auf das hin anspricht, was es ist, und es als das so und so Seiende nennt.

Diese Art des Ansprechens und Herausstellens, der Veröffentlichung im Wort, tritt in einer betonten Weise dort auf, wo in der öffentlichen Gerichtsverhandlung gegen einen die Anklage erhoben wird, daß er derjenige sei, der das und das verschuldet habe. Das ansprechende Herausstellen hat seine auffälligste und daher gewöhnlichste Weise in der öffentlichen Anklage.

Daher bedeutet κατηγορεῖν im besonderen ein herausstellendes Sprechen im Sinne von »anklagen«. Aber dabei schwingt als Grundbedeutung das offenbarmachende Ansprechen mit. In dieser Bedeutung kann das Hauptwort κατηγορία gebraucht werden. Die κατηγορία ist dann einfach die Ansprechung eines Dinges auf das, was es ist, so zwar, daß durch diese Ansprechung gleichsam das Seiende selbst, in dem was *es selbst* ist, zum Wort, d. h. in den Vorschein und in das Offene der Öffentlichkeit kommt. Eine κατηγορία in diesem Sinne ist das Wort »Tisch« oder »Kasten« oder »Haus«, »Baum« und dergleichen, aber auch »rot«, »schwer«, »dünn«, »tapfer« – kurz jedes Wort, das etwas Seiendes in seinem Eigenen anspricht und so kundgibt, wie das Seiende aussieht und ist. Das Aussehen, das, worin ein Seiendes sich zeigt als das, was es ist, heißt griechisch τὸ εἶδος oder ἡ ἰδέα. Die Kategorie ist die Ansprechung eines Seienden auf das Eigene je seines Aussehens, also der *Eigen-Name* in einem ganz weiten Sinn genommen. Nach dieser Bedeutung wird das Wort κατηγορία auch von *Aristoteles* gebraucht (Phys. B 1, 192 b 17). Es gilt dabei keineswegs als ein der philosophischen Sprache vorbehalten Ausdruck (»Terminus«), sondern eine κατηγορία ist ein Wort, durch das eine Sache in dem »belangt« wird, was sie ist. Diese vorphilosophische Bedeutung von κατηγορία bleibt auch weit entfernt von derjenigen, die dem lässigen und oberflächlichen Fremdwort »Kategorie« in unserer Sprache noch verblieben ist. Der erwähnte aristotelische Sprachgebrauch entspricht vielmehr ganz dem griechischen Sprachgeist, der allerdings ein unausgesprochen philosophisch-metaphysischer ist und daher die griechische zusammen mit dem Sanskrit und der gutverwahrten deutschen Sprache vor allen anderen Sprachen auszeichnet.

Nun handelt aber die Philosophie als Metaphysik in einem betonten Sinne von »Kategorien«. Da ist die Rede von einer »Kategorienlehre« und »Kategorientafel«; *Kant* lehrt z. B. in seinem Hauptwerk, der »Kritik der reinen Vernunft«, daß die Tafel der Kategorien aus der Tafel der Urteile abgelesen und

hergeleitet werden könne. Was heißt hier in der Sprache der Philosophen »Kategorie«? Wie hängt der philosophische Titel »Kategorie« mit dem vorphilosophischen Wort κατηγορία zusammen?

Derselbe *Aristoteles*, der das Wort κατηγορία in der gewöhnlichen Bedeutung von Ansprechung einer Sache auf ihr Aussehen (der Eigenname »Tisch« eine κατηγορία) gebraucht, erhebt zum ersten Mal und für die nächsten zwei Jahrtausende maßgebend den vorphilosophischen Namen κατηγορία zum Rang eines philosophischen Titels, eines Namens, der solches benennt, was die Philosophie ihrem Wesen gemäß in ihrem Denken zu bedenken hat. Diese Rangerhöhung des Wortes κατηγορία vollzieht sich in einem echten philosophischen Sinne. Denn diesem Wort wird nicht irgendeine abgelegene und vermeintlich willkürlich ausgedachte und, wie man gern sagt, »abstrakte« Bedeutung untergeschoben, sondern im Gegenteil: Der Sprach- und Sachgeist des Wortes selbst wird zum Hinweis auf eine mögliche, ja sogar notwendig andere, aber nur wesentlichere Bedeutung. Wenn wir nämlich dieses Ding da (diese »Tür«) eben als Tür ansprechen, so liegt in solcher Ansprechung als Tür bereits eine andere Ansprechung. Welche denn? Wir haben sie bereits genannt, indem wir sagten: »Dies da« werde als Tür angesprochen. Um nämlich das so Genannte als »Tür« und nicht etwa als Fenster ansprechen zu können, muß sich das Gemeinte schon als »dieses da« – als dieses von sich her so und so Anwesende – gezeigt haben. Bevor wir und indem wir das Gemeinte als »Tür« ansprechen, ist bereits der freilich stillschweigende Anspruch gefallen, daß es ein »dies da« – ein Ding sei. Wir könnten das Genannte gar nicht als Tür ansprechen, wenn wir es nicht zuvor schon als dergleichen wie ein für sich bestehendes Ding uns begegnen ließen. Die Ansprechung (κατηγορία), daß es ein Ding sei, liegt der Ansprechung »Tür« zum Grunde; »Ding« ist also eine gründlichere und ursprünglichere *Kategorie* als Tür; nämlich eine solche »Kategorie«, Ansprechung, die sagt, welchen Seinscharakter das genannte Seiende habe, daß es ein für

sich Seiendes sei; wie *Aristoteles* sagt: ein Etwas, das da von sich her für sich ist – τὸδε τι.

Und ein zweites Beispiel. Wir sagen: Diese Tür da ist braun (und nicht etwa weiß). Um das genannte Ding als braun ansprechen zu können, müssen wir es auf seine Farbe hin ansehen. Aber auch die Farbigkeit des Dinges kommt uns als je diese und keine andere nur zu Gesicht, wenn uns zuvor schon und dabei das Ding in seinem so und so Beschaffensein entgegenkommt. Wäre das Ding nicht schon und zugleich angesprochen auf seine Beschaffenheit, dann könnten wir es niemals als »braun«, d. h. als braun gefärbt, als so und so beschaffen (qualifiziert) ansprechen.

Wiederum, der vorphilosophischen Ansprechung (κατηγορία) als »braun« liegt zugrunde, und zwar als ihr tragender Grund, die Ansprechung »so und so beschaffen«, kurz die Kategorie »Beschaffenheit«, griechisch ποιότης, ποιόν; lateinisch *qualitas*. Im Verhältnis zu dieser Kategorie »Qualität« ist die erstgenannte als Kategorie dadurch ausgezeichnet, daß sie das nennt, was jeder Qualität zum Grunde liegen muß, eben ein *Zugrundeliegendes* – ὑποκείμενον, *subiectum*, *substantia*. »Substanz«, Qualität und weiterhin Quantität, Relation sind »Kategorien«: ausgezeichnete Ansprechungen des Seienden, jene nämlich, die das Seiende daraufhin ansprechen, was es überhaupt *als Seiendes* ist, gleichviel ob es eine Tür oder ein Fenster, ein Tisch oder ein Haus, ein Hund oder eine Katze, ob es braun oder weiß, ob süß oder sauer, ob groß oder klein ist.

b) Die Kategorien als die metaphysischen Grundworte

Wir sagen: Metaphysik ist die ins denkerische Wort gefügte Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Dieses Wort spricht die Ansprechungen des Seienden als solchen in seiner Verfassung aus, die Kategorien. Demnach sind die Kategorien die metaphysischen Grundworte und *daher* die Namen für die philosophischen Grundbegriffe. Daß diese Kategorien als

Ansprechungen in unserem gewöhnlichen Denken und alltäglichen Verhalten zum Seienden stillschweigend gesprochen werden und sogar von den meisten Menschen zeit ihres »Lebens« niemals als diese schweigenden Ansprechungen erfahren, erkannt oder gar begriffen werden, dies und noch anderes ist kein Grund für die Meinung, diese Kategorien seien etwas Gleichgültiges und eben nur Abstraktes und von der angeblich »lebensfernen« Philosophie Ausgedachtes. Ganz im Gegenteil: Daß der alltägliche Verstand und das gewöhnliche Meinen von diesen Kategorien nichts wissen und auch nichts zu wissen brauchen, das bezeugt nur, wie entschieden hier etwas Wesentliches zur Erörterung steht, gesetzt, daß die Nähe zum Wesentlichsten und Entscheidenden je nur Vorrecht und Verhängnis der Wenigen bleibt. Daß es z. B. dergleichen wie einen Dieselmotor gibt, hat seinen entscheidenden, alles tragenden Grund darin, daß einmal von Philosophen die Kategorien der maschinentechnisch nutzbaren »Natur« eigens gedacht und durchdacht wurden.

Daß der »Mann von der Straße« meint, einen »Dieselmotor« gäbe es, weil *Diesel* ihn erfunden habe, ist ganz in der Ordnung. Es braucht nicht jedermann zu wissen, daß dieses ganze Erfindungswesen keinen einzigen Schritt hätte tun können, wenn nicht die Philosophie in einem geschichtlichen Augenblick, da sie den Bezirk ihres Un-Wesens betrat, die Kategorien dieser Natur gedacht und so erst den Bezirk für das Suchen der Erfinder geöffnet hätte. Wer jedoch diese eigentliche Herkunft der modernen Kraftmaschine weiß, ist dadurch freilich nicht imstande, bessere Motoren zu bauen; aber er ist vielleicht imstande und vielleicht allein imstande zu fragen, was diese Maschinentechnik innerhalb des Verhältnisses der Geschichte des Menschen zum Sein ist.

Die Frage, was sie für den Fortschritt und die Kultur des Menschen bedeutet, hat dagegen kein Gewicht und dürfte ohnedies überholt sein; denn die Technik bedeutet genau so viel, als die ihr gleichzeitige »Kultur« bedeutet.

Die Kategorien sind Ansprechungen des Seienden im Hinblick auf das, was das Seiende als ein solches seiner Verfassung nach ist. Die Kategorien werden daher als diese Ansprechungen eigens erkannt in der Besinnung auf das, was im gewöhnlichen Ansprechen und Besprechen des Seienden stets schon stillschweigend mitgesprochen und angesprochen wird. Die Grundform des alltäglichen Ansprechens des Seienden ist die Aussage – griechisch-aristotelisch der λόγος ἀποφαντικός, das Sagen, das imstande ist, das Seiende von ihm selbst her sich zeigen zu lassen. Am Leitfaden dieses λόγος hat *Aristoteles* die »Kategorien«, die im Aussagen unausgesprochenen, aber alles Aussagen tragenden Ansprechungen, erstmals ausgesprochen. Ihm lag nicht an einem »System« der Kategorien, sondern an der vornehmsten Aufgabe, überhaupt erst zu zeigen, daß solche Kategorien wesentlich sind und in den Bereich dessen gehören, was die Philosophie erstlich und eigentlich (πρώτη) zu bedenken hat. Die Aussage, enuntiatio, wird dann als Urteil begriffen. In den verschiedenen Weisen des Urteils liegen die verschiedenen Ansprechungen, Kategorien, verborgen und zugrunde. Deshalb lehrt *Kant* in seiner »Kritik der reinen Vernunft«, die Tafel der Kategorien müsse am Leitfaden der Urteilstafel gewonnen werden. Was *Kant* hier, in einer freilich inzwischen abgewandelten Form, ausspricht, ist dasselbe, was *Aristoteles* über zweitausend Jahre vorher erstmals vollzog.

Wenn Nietzsche in Abschnitt B von n. 12 die obersten Werte ohne weitere Begründung »Vernunft-Kategorien« nennt, dann ist diese Kennzeichnung wiederum dasselbe, was *Kant* lehrte und *Aristoteles* vorausdachte. Der Ausdruck »Vernunft«-Kategorie besagt: Die Vernunft, das vernünftige Denken, das Urteilen des Verstandes, der λόγος ἀποφαντικός, die »Logik« sind dasjenige, wozu die Kategorien in einer ausgezeichneten und ihr Wesen mitbestimmenden Beziehung stehen. Die Art dieser Beziehung zwischen den Kategorien und der Vernunft, dem urteilenden Denken, wird freilich von *Aristoteles* und *Kant* und Nietzsche verschieden gefaßt, je nachdem, wie sie das Wesen der

»Vernunft« und des λόγος, d. h. aber das Wesen des Menschen bestimmen, wie sie im Zusammenhang damit das Seiende als solches überhaupt erfahren und auslegen, das in den Kategorien sein Gefüge hat.

Aber durch diese Unterschiede hindurch bleibt doch das Wesentliche und Tragende erhalten, daß die Bestimmungen des Seienden als solchen aus der Rücksicht auf den λόγος, das Denken, gewonnen und begründet werden. Die Kategorien als die Bestimmungen des Seienden als solchen sagen, was das Seiende als Seiendes ist. Sie sagen das »Allgemeinste«, das vom Seienden überhaupt gesagt werden kann: die Seiendheit oder das Sein. Das Sein des Seienden wird am Leitfaden der Aussage, des Urteils, des »Denkens« erfaßt und begriffen. Diese Art der Bestimmung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen, d. h. zugleich die Metaphysik, denkt das Seiende nach den Kategorien.

Als Kennzeichnung des Wesens aller Metaphysik können wir daher den Titel prägen: *Sein und Denken*, besser: Seiendheit und Denken, in welcher Fassung sich ausdrückt, daß das Sein am Leitfaden des Denkens vom Seienden her und auf dieses zu als dessen »Allgemeinstes« begriffen wird. Der Titel gilt auch für die sogenannte irrationale Metaphysik, die so nur heißt, weil sie den Rationalismus auf die Spitze treibt und am wenigsten seiner sich entledigt, so wie jeder A-theismus sich mehr mit Gott abgeben muß als der Theismus.

Weil es sich bei dem, was Nietzsche die »kosmologischen Werte« nennt, um die obersten Bestimmungen des Seienden im Ganzen handelt, deshalb kann Nietzsche ohne weiteres auch von »Kategorien« sprechen. Oder deutlicher gesprochen: Daß Nietzsche diese obersten Werte ohne weitere Erläuterung und Begründung »Kategorien« nennt und die Kategorien als Vernunft-Kategorien begreift, das zeigt, wie entschieden und bedenkenlos Nietzsche in der Bahn der Metaphysik denkt.

Ob Nietzsche aber dadurch, daß er diese Kategorien als *Werte* begreift, aus der Bahn der Metaphysik heraustritt und

sich mit Recht als »Antimetaphysiker« bezeichnet, oder ob er damit nur die Metaphysik zu ihrem endgültigen Ende bringt und selbst zum letzten Metaphysiker wird, das sind Fragen, zu denen wir erst unterwegs sind, deren Beantwortung aber mit der *Aufhellung* des Nietzscheschen Begriffes des Nihilismus aufs engste zusammenhängt.

Das zweite, was zunächst für die Texterläuterung des Schlußsatzes von Abschnitt A nötig wird, ist der Hinweis auf die Art, wie Nietzsche hier die drei Kategorien, nach denen das Seiende im Ganzen ausgelegt worden ist, zusammenfassend benennt. Statt »Sinn« sagt er jetzt »Zweck«, statt »Ganzheit« und »Systematisierung« sagt er »Einheit«, und was das Entscheidende ist, statt »Wahrheit« und »wahre Welt« sagt er hier rundweg »Sein«. Alles das wiederum ohne jede Erläuterung. Wir dürfen uns aber auch über das Fehlen jeder Erläuterung der hier gebrauchten Begriffe und Namen nicht wundern; denn was uns in diesem Stück als Aufzeichnung vorliegt, ist nicht der Abschnitt eines für die »Öffentlichkeit« bestimmten Buches oder gar der Abschnitt eines Lehrbuches, sondern das Selbstgespräch des Denkers. Aber in solchem Selbstgespräch spricht der Denker nicht mit seinem »Ich« und seiner »Person«, sondern nur mit dem Sein des Seienden im Ganzen und ganz aus dem Bezirk des schon vormals in der Geschichte der Metaphysik Gesprochenen.

Wir dagegen, die nachgekommenen Leser, müssen erst in den Bezirk der Metaphysik eindringen, um das Gewicht jedes Wortes und jeder Abwandlung des Ausdrucks und der begrifflichen Fassung recht abwägen und den einfachen Text wirklich, d. h. *denkend* lesen zu können. Wir behalten jetzt nur im Auge, daß Nietzsche die »Wahrheit« als Vernunft-Kategorie faßt und »Wahrheit« gleichsetzt mit »Sein«. Wenn anders nämlich das »Sein« das erste und letzte Wort über das Seiende im Ganzen ist, dann muß Nietzsches Gleichsetzung von »Sein« und »Wahrheit« (und zwar Wahrheit im Sinne Nietzsches) Wesentliches ankündigen für die Verdeutlichung seiner metaphy-

sischen Grundstellung, in der die Erfahrung des Nihilismus ihre Wurzel hat.

Wiederholung

1) Nietzsches denkerisches Wort über die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen als Wille zur Macht ist Metaphysik

Metaphysik ist die in das denkerische Wort gebrachte Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Sofern das erste und das letzte Wort aller bisherigen Philosophie über das Seiende im Ganzen sagt, was es sei, ist das Wesen der Philosophie »Metaphysik«. Wir gebrauchen diesen Namen also nicht schulmäßig als Titel für ein besonderes Fach der Philosophie (»Metaphysik« neben »Logik« und »Ethik« und dergleichen), sondern als Hinweis auf das Wesen der Philosophie, daß sie jeweils das Seiende im Ganzen denkt und nur dieses. Auch dort, wo eine Philosophie sich selbst ausdrücklich anders benennt, wie etwa bei *Hegel* als »Logik«, bei Nietzsche als »Psychologie«, ist sie doch in jenem wesentlichen Sinne Metaphysik. Trotzdem das Grundwort der Philosophie Nietzsches: »Wille zur Macht«, auf ein »seelisches« Vermögen (Wille) und eine menschliche Haltung (»Macht«) deutet, meint dieses Wortgefüge den Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Das wurde deutlich aus n. 36 der Schrift »Jenseits von Gut und Böse«; das erwähnte Stück enthält die erste von Nietzsche selbst veröffentlichte zusammenhängende Äußerung über den »Willen zur Macht« als den Grundcharakter alles Seienden. Das Stück gibt aber zugleich einen Hinweis auf den Weg, den Nietzsche bei seinem Entwurf des Seienden im Ganzen als »Wille zur Macht« einschlägt, und auf die Art, wie er diesen Entwurf begründet. Dabei ist der Blick auf uns selbst, auf unsere Leidenschaften und Triebe maßgebend. Es sieht so aus, als werde geradehin das, was von dem besonderen Seienden gilt, das wir Menschen

selbst sind, auf das Seiende im Ganzen übertragen, als werde das Bild der Welt nur nach dem Bilde des Menschen gezeichnet. Freilich bleibt die Frage offen, wie dabei das Wesen des Menschen begriffen wird. Wenn der Mensch selbst dasjenige Seiende wäre, in dem sich alle Arten des Seins in eigentümlicher Verwebung zusammenfinden und bekunden, dann wäre die Auslegung der Welt nach dem Bilde des Menschen doch nicht so ungeheuerlich und einseitig, wie sie zunächst erscheinen möchte.

Überdies ist das Verfahren, durch Rückwendung (Reflexion) des Blickes auf den Menschen zu erfahren, was überhaupt das Sein des Seienden sei, nicht erst von Nietzsche geübt, sondern in der gesamten neuzeitlichen Metaphysik wissentlich vollzogen und in seiner Rolle erkannt und eigens ausgesprochen (vgl. *Leibniz*, *Monadologie*, § 30: »... die reflexiven Akte« (das sich auf uns zurückwendende Vorstellen) »lassen uns an das denken, was man ›Ich‹ nennt und lassen uns bedenken, daß dies und jenes in uns ist, und es ist dabei so, daß wir, indem wir an uns als Seiende denken, an das Sein denken, an die ›Substanz‹...«). »Substanz« aber ist der überlieferte Haupttitel, unter dem die abendländische Metaphysik das Seiende denkt, so daß wir demgemäß auch sagen könnten, für Nietzsche ist die »Substanz« des Seienden der »Wille zur Macht«.

Alles Seiende *ist*, indem es wird. Das »*Sein*« des Seienden, das ist sein »*Werden*«. Dieses »Werden« aber hat den Charakter der Übermächtigung, Entmachtung. Dies jedoch ist das Wesen des »Willens zur Macht«. »Sein« ist »Wille zur Macht«. Wenn nun der Nihilismus, wie schon der Wortbegriff nahelegt, das Seiende im Ganzen auf das nihil, das Nichts, bezieht, das Nichts aber als die unbedingte Verneinung des Seienden im Ganzen ein ausgezeichneter Seinsbegriff ist, dann muß Nietzsches Gedanke des Nihilismus mit seinem Grundgedanken über das Sein des Seienden, mit dem »Willen zur Macht«, im innersten zusammenhängen.

Allein, Nietzsche begreift den Nihilismus als »Entwertung der bisherigen obersten Werte«; Nietzsche denkt den Nihilis-

mus vom *Wertgedanken* her. Um also *Nietzsches* Begriff des Nihilismus zu treffen, müssen wir deutlich machen, was Nietzsche mit den »obersten Werten« meint und was er denkt, wenn er das Wort »Wert« sagt. Die Geläufigkeit des Wertgedankens verbürgt uns noch nicht die Klarheit des Wertbegriffes; sie nimmt uns vor allem nicht die wichtigste Aufgabe ab, *Nietzsches* Wertbegriff in möglichster Strenge zu umgrenzen. Wir halten uns dabei an eine Darlegung Nietzsches, die uns zugleich seinen angezeigten Begriff des Nihilismus näher verdeutlicht.

2) Der Nihilismus als »psychologischer Zustand«
ist Metaphysik der Neuzeit

Nach dem zuerst gegebenen Hinweis ist der Nihilismus die Entwertung der obersten Werte, genauer: der »*bisherigen*« obersten Werte. Wenn Nietzsche daher sich selbst als Nihilisten bezeichnet, dann bedeutet das, sein Denken und Sagen vollende diese Entwertung der *bisherigen* obersten Werte. Es bedeutet gerade nicht, daß nunmehr alles Seiende nichts sei, sondern will heißen, daß die Werte für das Seiende neu gesetzt werden müssen. »Die Worte des Wertes sind Fahnen, dort aufgepflanzt, wo eine *neue Seligkeit* erfunden wurde – ein neues Gefühl.« (»Der Wille zur Macht«, XVI, n. 714, 1888). Nihilismus ist daher nichts nur Negatives, sondern die reine Vorbereitung des Positiven; nicht das Ende in einer endgültigen Entwertung aller möglichen Werte, sondern »Umwertung der bisherigen Werte«. Die Umwertung wird der Entwertung der bisherigen Werte nicht hinterher angehängt, sondern bereits von der Umwertung her wird die Entwertung der bisherigen Werte *als eine solche* erst sichtbar. Nietzsche fordert den klaren Blick in die Heraufkunft des Nihilismus *nicht*, um den Glauben an »den Untergang des Abendlandes« zu verbreiten, sondern um eine völlige Umkehr und einen durch keine Halbheiten belasteten Neubeginn einzuleiten. Dies alles ist im voraus bereits zu bedenken, wenn wir jetzt aus dem »Willen zur Macht«,

n. 12, »die bisherigen obersten Werte« näher bestimmen und im Anschluß daran das Wesen des Wertes überhaupt nach dem Nietzscheschen Begriff zu umgrenzen versuchen.

Die Überschrift des Stückes n. 12 aus dem Nachlaßbuch »Der Wille zur Macht«, niedergeschrieben November 1887 – März 1888, lautet: »*Hinfall der kosmologischen Werte*«. Der »Hinfall« läßt an das bloß Negative des Niederganges und der Vernichtung denken. Aber die nur negative Deutung des Nihilismus wäre irrig, und zwar, wie sich zeigen wird, in mehrfacher Hinsicht.

Der Hinfall der kosmologischen Werte ist im voraus gedacht im Zusammenhang einer Umwertung der bisherigen Werte. Das in der Überschrift gebrauchte Wort »kosmologisch« denkt den »Kosmos« im Sinn von Welt, und Welt ist begriffen als das Seiende im Ganzen. »Kosmos« meint also nicht die »Natur«, etwa in der Abgrenzung gegen »die Geschichte« oder den »Geist« oder die »Kunst«, vielmehr umfaßt der hier gebrauchte Titel »kosmologisch« alle Veränderung und jedes Werden. Aber »Kosmos« meint wiederum nicht »die Welt« unbestimmt in der Art ihres Seins, sondern ganz im Sinne dessen, was Nietzsche (»Der Wille zur Macht«, XVI, n. 1067) sagt: »*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!«

Der Nachsatz gibt uns zugleich die wichtige Bestimmung des Menschseins des Menschen als »Willen zur Macht« und damit zugleich die Anweisung für das rechte Verständnis dessen, was Nietzsche mit »psychologisch« und »Psychologie« meint. Dies ist die Lehre von den Gestalten und Stufen des »Willens zur Macht« (vgl. »Jenseits von Gut und Böse«, VII, n. 23). Wenn aber dieser den Grundcharakter des Seienden im Ganzen ausmacht und die Wahrheit über das Seiende im Ganzen die Metaphysik ist, dann gilt hier für Nietzsche »Psychologie« als die betonte Kennzeichnung seiner Metaphysik als der Metaphysik des »Willens zur Macht«, zumal dann, wenn Nietzsches Metaphysik als *neuzeitliche* den Bereich ihrer »Grundprobleme«

festlegt auf eine Bestimmung des Menschen als subiectum, will sagen, als zum Grunde liegende Mitte alles Seienden, welche Mitte die Quelle und Regel jeder Maß- und Zielsetzung ist. Wenn Nietzsche fordert, daß die Psychologie »wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde«, dann möchten wir fragen, wann und wie die »Psychologie« jemals schon »Herrin der Wissenschaften« war. Sie war es in der Tat damals, als *Descartes* die Betrachtungen der Metaphysik auf das *ego cogito ergo sum* versammelte und die Art des Wissens von den cogitationes, d. h. von den Verhaltensweisen des Menschen zum Seienden, zum Maßstab für jede Art von Wissen und Wissenschaft »erhob«. Die »Psychologie« ist seitdem, bis zu Nietzsche, auch die Herrin der Wissenschaften und des Wissens geblieben, nur nicht unter dem Titel »Psychologie«, sondern unter wechselnden Namen: »Monadologie«, »Transzendentalphilosophie«, »Wissenschaftslehre«, »Phänomenologie« und zuletzt unter dem Schopenhauerischen Titel »Die Welt als Wille und Vorstellung«, welcher Titel wohl »psychologisch« genug sein dürfte.

Wenn wir somit sagen, daß Nietzsche ganz in der Bahn des Descartesschen Denkens sich halte, dann soll ihm damit nicht eine »historische Abhängigkeit« vorgerechnet und seine »Originalität« beeinträchtigt werden, sondern es gilt, auf den Grundzug seiner Metaphysik hinzuweisen, die vom Menschen her als subiectum fragt und dabei allerdings die Subjektivität des Menschen in das Unbedingte der Herrschaft des Übermenschlichen steigert und so zu einer absoluten »Psychologie« wird.

Bedenken wir dies, dann kann es nicht befremden, wenn in dem zur Erörterung stehenden Stück der Nihilismus als »psychologischer Zustand« gefaßt wird; denn dies bedeutet nach allem jetzt Gesagten soviel wie: Der Nihilismus verstanden als eine Gestalt des »Willens zur Macht«, der als Grundcharakter auch und gerade die Geschichte des Menschen bestimmt und somit auch das Wesen des Nihilismus als des Grundzuges der abendländischen Geschichte ausmacht.

Das Stück n. 12 ist in zwei ungleiche Abschnitte A und B abgeteilt und durch einen Schlußabschnitt abgerundet. Hinter dem äußeren Schema verbirgt sich aber eine innere Gliederung, die nicht nur eine Einteilung des Gedankenganges betrifft, sondern vor allem einen Unterschied der Denkungsart.

Die Abschnitte A und B sind nicht allein dem Umfang nach verschieden, sondern der Charakter des Denkens, Tempo und Stimmung und Haltung sind anderer Art. Dies alles erkennen wir nur, wenn wir die Sorgfalt der wirklichen Auslegung nicht scheuen und uns bemühen, zunächst die in Abschnitt A vollzogenen Schritte nachzuvollziehen. Äußerlich gesehen ist gefragt nach den Bedingungen der Entstehung des Nihilismus. Die drei ersten Absätze von A nennen der Reihe nach drei Bedingungen. Erstens: der Nihilismus wird eintreten müssen, wenn wir einen »Sinn« in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist. Nietzsche gibt keine ausdrückliche Wesensbestimmung dessen, was er mit »Sinn« meint, aber er sagt stattdessen »Zweck« und verweist darauf, daß dort, wo ein »Ziel« sei, und sei dies selbst das Nichts, überall noch ein Sinn ist. Desgleichen erläutert er seinen Begriff des Sinnes durch die Anführung von solchem, was bisher als »der Sinn« der Welt gegolten hat: »sittliche Weltordnung«, »ewiger Friede«, das »Glück der Meisten«. »Sinn« ist der an sich bestehende, unbedingte Zweck, auf dessen Verwirklichung alles abgestellt wird.

3) Der geschichtliche Charakter des Nihilismus
unter den drei Bedingungen seines Eintretens gesehen:
Suche nach Sinn, Ansetzen von Einheit,
Einsturz der »wahren Welt«

Die Aufgabe: *Nietzsches* Begriff des europäischen Nihilismus »wirklich« zu denken, versuchen wir eine Strecke weit zu erfüllen, indem wir ein geeignetes Stück aus seinen Vorarbeiten zum »Willen zur Macht« nach allen wesentlichen Hinsichten auslegen.

Nietzsche erkennt erstmals den Nihilismus als geschichtlichen Vorgang, der darin besteht, »daß die obersten Werte sich entwerten«. Nietzsche begreift den Nihilismus aus einem Denken, das in »Werten« denkt. Wir suchen, Nietzsches Begriff des Nihilismus nachzudenken und halten uns dabei an das Stück n. 12 des »Willens zur Macht«. Die Überschrift des Stückes bestätigt das zum voraus Gesagte, denn der Nihilismus wird hier bestimmt als »Hinfall der kosmologischen Werte«. Sofern »Kosmos« hier das Seiende im Ganzen meint, sind die kosmologischen Werte eben jene »über« das Ganze hin geltenden und somit die »obersten« Werte, in deren Entwertung (»Hinfall«) der Nihilismus besteht. Soweit verdeutlicht sich der Nihilismus als ein Vorgang des Nichtigwerdens, der Entwicklung ins Hinfällige und Zerfallene und Nichtige. Soweit gedacht, scheint der Nihilismus etwas rein »Negatives« zu sein, was sein Wesen in der Zerstörung und Vernichtung und seine Vollen- dung im nichtigen Nichts hat. Mit diesem negativen, im ge- wöhnlichen Sinne »nihilistischen« Begriff des Nihilismus, kön- nen wir allerdings niemals Nietzsches Begriff des Nihilismus zureichend denken. Zwar kommt Nietzsches eigene Darstel- lungsweise sehr oft und sehr deutlich der Neigung entgegen, den Nihilismus nur als etwas »Negatives« zu denken. Die Über- schrift von n. 12 könnte uns daher verleiten, den wesentlichen Gehalt des Stückes zu übersehen und an der eigentümlichen Bewegtheit seines Sagens vorbei zu gehen, indem wir schon die Gliederung in zwei ungleiche Abschnitte A und B und einen Schlußabschnitt lediglich für eine äußerliche Einteilung von durchaus gleichartigen Gedanken nehmen.

Zunächst galt es, einfach den Inhalt des Abschnittes A zur Kenntnis zu bringen und im Groben zu erläutern. Nietzsche bestimmt hier den Nihilismus als »psychologischen Zustand«. Nach der Klärung des Nietzscheschen Begriffes der »Psycholo- gie« und des »Psychologischen« (unter Hinweis auf »Jenseits von Gut und Böse«, n. 23) wissen wir: Nihilismus als »psycho- logischer Zustand« besagt soviel wie: Nihilismus gedacht als

eine Gestalt des »Willens zur Macht«. Beachten wir, daß der Nihilismus zugleich vom Wertgedanken her bestimmt ist, dann deutet sich hier schon etwas Wesentliches an: ein *innerer Zusammenhang zwischen dem Wertgedanken, der Wertsetzung und dem »Willen zur Macht«*. Die Besinnung auf diesen Zusammenhang ist wichtig, sobald wir vor die Frage nach dem Wesensursprung des Wertgedankens gestellt sind.

Nietzsche denkt in A die drei Bedingungen, unter denen der Nihilismus wird eintreten müssen, eintritt und seine letzte Form erreicht. Den drei Bedingungen entsprechen daher drei Stufen des Nihilismus, was nur eine andere Fassung des Gedankens ist, daß der Nihilismus in sich geschichtlichen Charakter hat.

Die erste Bedingung, gemäß der überhaupt Nihilismus als Entwertung der obersten Werte möglich ist, liegt darin, daß oberste Werte in einer Weise angesetzt werden, die eine volle Verwirklichung dieser Werte ausschließt. Durch die vielfache Erfahrung des Ausbleibens einer Wertverwirklichung entsteht dann das Gefühl der Wertlosigkeit aller Versuche und Anstrengungen in dieser Hinsicht. Das »Leben« überhaupt erscheint als solches, was sich »nicht lohnt«. Diese Ansetzung eines obersten Wertes an sich geschieht als das Suchen eines »Sinnes« für das Ganze des Seienden. »Sinn« versteht Nietzsche hier ohne weitere Erläuterung als das an sich bestehende »Ziel«, auf das jegliches, was ist und wird, und aller Zusammenhang des Werdenden zustrebt. Wenn aber das Ziel nicht und nie erreicht wird, regt sich der Zweifel, ob dann nicht überhaupt das Suchen eines »Sinnes« und schon die Setzung eines solchen Zieles eine Täuschung sein könnte. So ergibt sich schon aus der Art dieser Wertschätzung, die ein Unbedingtes über dem Leben aufrichtet, die *Möglichkeit*, daß die obersten Werte, das, was je inhaltlich als solcher Sinn gesetzt ist, ihren Wertcharakter einbüßen.

Die zweite Bedingung des Nihilismus, aufgrund deren die Entwertung wirklich in Gang gebracht wird, ist die Ansetzung des gesuchten Sinnes als »Einheit« und »Ganzheit«, als »Systematik« und »Organisierung« des Seienden. Diesen obersten

Werten gegenüber versagt immer wieder die wirkliche, d. h. vollständige Verwirklichung, sofern sich in allen Umordnungen, Umwälzungen, Niederbrüchen und schon in jeder Zwietracht und Zerfahrenheit das Gegenteil der erstrebten Wertverwirklichung zur Geltung bringt. Sofern aber alles Wirken und Handeln und Werden stets durch solche Gegensätze und Umkippungen hindurch muß, diese aber nichts erreichen und nichtig bleiben, enthüllt sich dann zusehends diese ganze Welt des Werdens und Schaffens überhaupt als eine Scheinwelt. Die Welt des Werdens und der »Prozesse« ist unwirklich in all ihrem Wirken. Weil nun aber bei diesem Urteil erst recht ein unbedingter Sinn als Maßstab festgehalten wird, ist jetzt bereits die dritte Bedingung gegeben, durch die erst der Nihilismus sein Wesen voll entfalten kann.

Erweist sich die Welt des Werdens und Schaffens als Trug, dann flüchtet sich das Sinnen und Trachten nach einem Sinn und Ziel an sich in einen Bereich außerhalb und jenseits dieser Welt. Der unbedingte Wert ist eine jenseitige Welt, gemessen an der die Welt des Werdens zur diesseitigen wird. Kommt nun aber der Mensch schließlich auf Grund aller vorgenannten Erfahrungen über die Unerreichbarkeit eines absoluten Zieles dahinter, daß die jenseitige Welt doch nur als die »wahre Welt« angesetzt wurde, um dem menschlichen Treiben und Trachten einen Sinn zu geben und um einen Halt zu sichern, erkennt der Mensch, daß die »wahre Welt« nicht um ihrer selbst willen und aus einer unbedingt sicheren Erfahrung ihrer Wirklichkeit, sondern einzig um des Menschen willen, also aus »psychologischen Bedürfnissen« angesetzt wurde, dann stellt sich gerade jene »wahre Welt« als ein bloßer Schein heraus. Wenn aber die bisherige wahre Welt, das Jenseits, zum Schein geworden ist, was wird dann aus der bisherigen scheinbaren Welt, dem Diesseits? Die scheinbar nur scheinbare Welt des Diesseitigen wird zur einzigen Welt.

Nachdem das »Jenseits« eingestürzt ist, hat es auch keinen Sinn mehr, diese unsere Welt als »Diesseits« vorzustellen. Un-

sere Welt des Werdens erweist sich als die einzige Welt, die selbst weder »wahr« noch »falsch« genannt werden darf. Allerdings bleibt diese »einzige Realität« nach dem Hinfall des Jenseits, das auch die Vorstellung eines Diesseits in den eigenen Sturz mitreißt, zunächst ohne Ziel und Wert.

Die wahre Welt ist gefallen, von einer falschen zu reden unmöglich. Was gilt dann noch, zumal, wo jetzt diese unsere Welt als einzige Realität verblieben ist? Der Nihilismus als Entwertung der bisherigen Werte ist jetzt zu einem Zwischenzustand geworden, in dem jene obersten Werte für unsere Welt *nicht mehr* gelten, aber unsere Welt auch *noch nicht* durch eine neue »Wertsetzung« und »Sinnggebung« gesichert und gerechtfertigt ist; denn schließlich liegt doch gerade in der Ansetzung der unsrigen Welt als der einzigen Realität eine Setzung und Entscheidung, die ihre Rechtmäßigkeit ausweisen muß.

Aber schon *dies* allein, daß Nietzsche hier den Nihilismus als »Zwischenzustand« faßt, zeigt deutlich genug, wie entschieden er den Nihilismus keinesfalls als bloße Entwertung, sondern im geschichtlichen Zusammenhang des *Übergangs* zu einer neuen Wertsetzung (Wert-Position) und somit »positiv« begreift. Das entnehmen wir bereits aus dem Schlußsatz von A, trotzdem er scheinbar nur vor eine völlige Aussichtslosigkeit und Wertlosigkeit alles Seienden führt.

4) Nietzsches Rede von den obersten Werten als »Kategorien«

»Kurz: Die Kategorien ›Zweck‹, ›Einheit‹, ›Sein‹, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *wertlos aus* . . .«. Nietzsche nennt hier ganz unvermittelt die obersten Werte »Kategorien«. Zur Erläuterung des Textes bedarf es zuvor einer Verständigung über das Wort »Kategorie«.

Wir verstehen in der gewöhnlichen Rede diesen Ausdruck im Sinne von »Klasse« als eines Bezirks der Einteilung und Einordnung. Nach dem Wortbegriff bedeutet »Kategorie« das

Öffentlich- und Offenbarmachen von etwas in dem, was es ist. »Kategorien« in diesem Sinne heißen daher alle Worte und Nennungen, zumal die Eigennamen »Tisch«, »Baum«, »Vogel« u.s.f.; aber auch »braun«, »schwer«, »tapfer«, »rund«.

In der Philosophie jedoch spricht man seit *Aristoteles* in einem betonten Sinne von Kategorien und stellt der Metaphysik die Aufgabe, ein »System der Kategorien« anzulegen und eine Kategorienlehre auszuarbeiten. Hierbei kann der Ausdruck »Kategorie« nicht mehr bedeuten »Eigennamen«; er meint vielmehr Nennungen, durch die solches angesprochen wird, was die Philosophie zu bedenken und zu sagen hat. Allein, der philosophische Begriff der »Kategorie« verleugnet den ursprünglichen Begriff keineswegs; im Gegenteil: Der philosophische Gebrauch des Wortes »Kategorie« begreift »nur« das, was dem gewöhnlichen Begriff unerkannt zum Grunde liegt. Indem wir etwas als »Haus« ansprechen, ist das so Angesprochene bereits als ein Ding, als ein von sich aus Bestehendes und Ständiges, Vorliegendes vorgestellt, und zwar notwendig so vorgestellt; denn würde nämlich das als Haus Angesprochene nicht überhaupt als Ding vernommen, dann könnte es niemals als dieses Ding »Haus« im Unterschied zu jenem Ding »Baum« erfahren werden. Der Hinblick auf Dinge, die hier unterschieden und vereinzelt wahrgenommen werden, ermöglicht die Wahrnehmung. Die Ansprechung des Begegnenden als Ding ist demnach in einem grundlegenden Sinne »Kategorie«, und zwar denken wir hier nach der Lehre der Philosophie die besondere Kategorie des zum-Grunde-Liegenden, dessen, was schon einen Stand und die Ständigkeit geben muß, damit ein anderes darauf gestellt werden kann. Wir denken: *id quod substat accidentibus* – das, was darunter steht, die Unterlage ausmacht für das, was dazu kommt: das Ding, das der »Träger« von Eigenschaften ist. Dächten wir nicht in den Kategorien Ding und Eigenschaft (Substanz und Qualität), dann könnten wir niemals einen blühenden Baum sehen – einen Baum *als* blühenden – ein Ding als so beschaffenes. Daß wir

die Dinge und überhaupt das Seiende nennen und benennen und ansprechen in den »Kategorien«, im vorphilosophischen Sinn der Namen und Worte, das ist bereits die wesentliche Folge dessen, daß wir das Seiende auf Dingheit und Beschaffenheit ansprechen. Daß der Mensch in der Sprache »lebt«, wobei Sprache soviel bedeutet wie »Wort« als Nennung von Seiendem, daß der Mensch im Wort und durch das Wort ist, das bezeugt in einem ursprünglichen Sinne, daß er nur ist, sofern er das Seiende anspricht und nennt und sagt. Sofern aber dem Tier z. B. die Sprache im Sinne des Wortes (d. h. der Kategorien) fehlt, fehlt jeder Grund für die Annahme, daß ein Tier, z. B. ein Vogel, einen Baum als Baum und diesen als blühenden vorstellt. Damit ist nicht gesagt, daß der Vogel, der im Geäst des Baumes nistet, zu dem, was *uns* als seiender Baum offenbar ist, *keine* Beziehung hat, aber wozu der Vogel bezogen ist, ist höchstens ein Nist- und Futterplatz; genauer: *Wir* erfahren und nennen das so. Was *wir* so nennen, hat für den Vogel nicht nur eine *andere* Bedeutung, sondern überhaupt keine »Bedeutung«, sofern wir darunter verstehen: das im Sagen und Wissen Offenbare eines Seienden. Worauf der Vogel bezogen ist, wenn er futterbringend dem Nest der Jungen zufliegt, vermögen wir nie unmittelbar zu erfahren.

Wenn das Tier niemals im Wort den Grund seines Tierseins hat und der »Sprache« entbehrt, dann ist damit noch nicht geleugnet, daß die Tiere im Zusammenleben sich, wie man sagt, »verständigen«. Sie sind dabei in ihrer Weise auf »Zeichen« eingespielt. Der Hinweis auf die tierische »Verständigung«, in der, weil das Wort fehlt, kein Verstehen ist, kein Erfahren des Gemerkten als eines Seienden, diese tierische »Verständigung« sollte uns *erst recht* dahin bringen, das unvergleichlich Andere des Wortes zu bedenken und in die Frage zu verhelfen, ob nicht das Wort, völlig unterschieden von tierischer Verlautbarung, zum Ausgang der Wesensbestimmung des Menschen zu nehmen sei. Stattdessen neigt die Metaphysik immer wieder dazu, statt dessen in der menschlichen Wort-Sprache nur eine *Abart*,

wenn vielleicht auch uns wesentlich, einer Sprache im weiteren Sinn der Zeichengebung zu sehen.

Da, soweit wir wissen, nur der Mensch im Wort und aus dem Wort und durch das Wort ist, muß das Menschsein durch die »Kategorien« im philosophischen Sinne getragen werden, durch Ansprechungen, in denen das Seiende offenbar wird in dem, was und wie es überhaupt ist (Ding, Eigenschaft, Größe, Beziehung, Wechselwirkung).

Die Metaphysik bestimmten wir als die in das denkerische Wort gefügte Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Ohne Metaphysik kann der geschichtliche Mensch, kann ein Menschentum, ein Volk z. B., nicht sein, was es ist. Daher sagt *Hegel* in der »Vorrede« zur ersten Ausgabe seiner »Logik« (1812) im Hinblick auf die Popularisierung der unzureichend verstandenen Philosophie *Kants* und auf andere »Tendenzen« seines Zeitalters: »Indem so die Wissenschaft [Philosophie] und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen, – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.« –

Nach der gegebenen Erläuterung des Wortes »Kategorie« können wir kurz sagen: Die Kategorien sind die metaphysischen Worte, die Namen für die philosophischen Begriffe, die alle ihrem Wesen nach *Grundbegriffe* sind, so daß jeder philosophische Begriff in echter, d. h. wesensgerechter Weise gedacht, stets das Ganze des Seienden denkt. Deshalb sind wir auch beim Denken *jedes* philosophischen Begriffes sogleich in der *Mitte* der Philosophie.

5) Nietzsche als metaphysischer Denker im Sinne des Anti-Metaphysikers

Der Abschnitt A des Stückes n. 12 nennt die drei Bedingungen, durch die der Nihilismus zu einer Geschichte wird. Der Schluß-

satz dieses Abschnittes lautet: »Kurz: die Kategorien, ›Zweck‹, ›Einheit‹, ›Sein‹, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *wertlos aus* . . .«

Die »Kategorien« sind die metaphysischen Grundbegriffe, in denen die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen gedacht wird. Die Kategorien stehen in Beziehung zum λόγος – zur Aussage, zum Denken, zur Vernunft, daher der Name »Vernunft-Kategorien«. Ob die »Kategorien« ausdrücklich am Leitfaden des »Urteils« gewonnen und in der Anlehnung an eine Urteilstafel aufgestellt wurden oder nicht, ist für diese metaphysischen Grundbegriffe nicht das Entscheidende. Ebenso fällt es nicht ins Gewicht, ob man die Anfertigung einer »Kategorienlehre« als Aufgabe der »Erkenntnistheorie« oder der »Logik« oder der »Ontologie« bestimmt. Worauf es bei all diesen Herstellungsarten der Kategorienlehren zuerst und einzig ankommt, ist die Grundstellung zum Seienden.

Das Seiende ist das Vorgegebene, vorgegeben für die vernünftige Betrachtung und für alle durch sie geleiteten Erfahrungen (›Erlebnisse‹); aus dem so vorgegebenen Seienden werden die Kategorien als die »allgemeinsten« Bestimmungen und Gesetze entnommen. Diese Kategorien werden als solche »Allgemeinheiten« auf das Seiende zurückbezogen. Das Seiende wird vernommen und vorgestellt als das, woraus die Kategorien sich gewinnen lassen und worauf zurück die Kategorien bezogen sind. Das Seiende ist zum voraus für das Vernehmen und »allgemeine« Vorstellen *vor* und überhaupt nur so gegeben. Das Sein des Seienden ist die durch die Vernunft zum voraus offenbare Seiendheit: das Allgemeinste des Seienden. Ob das Seiende dabei vernommen wird im Sinne der Griechen als das Anwesende und Beständige (οὐσία), oder wie im Mittelalter als das vorhandene Geschaffene (ens creatum), oder wie in der Neuzeit als das für ein endliches oder absolutes Subjekt gegebene Objekt, oder ob man glaubt, das Seiende sei überhaupt an sich und natürlich dem Menschen absolut vorgegeben, all

dies sind Unterschiede innerhalb der Geschichte der Metaphysik. Durchgängig wird das Seiende auf das Sein hin befragt, und durchgängig und einzig fraglich und fragwürdig ist nur das Seiende hinsichtlich seines Seins. Daß jedoch überhaupt das Sein durch die Vernunft offenbar ist, daß überhaupt dergleichen wie das Sein vom Menschen als Vernunftwesen verstanden wird, gilt aller Metaphysik als Voraussetzung. Diese Voraussetzung bedenkt sie nicht; und vor allem die Metaphysik als Metaphysik hat in sich keinen Anlaß, aber auch keine Möglichkeit, solches zu bedenken.

Daß Nietzsche die obersten Werte als Kategorien denkt, verriet, daß er in der Grundstellung der Metaphysik verharret. Daß er sich selbst als Anti-Metaphysiker bezeichnet, sagt nur, daß er die Metaphysik braucht, und zwar in einer bestimmten Gestalt, um *gegen* sie zu sein und so das, was er selbst ist, als ihr Umkehrer und scheinbarer Gegner. (In dem Augenblick, wo es keinen Alkohol und kaum Alkohol mehr gibt, verliert der Anti-Alkoholiker, derjenige, der aus diesem Anti- und *für* dieses lebt, seine *Substanz*. Er muß sich, um leben zu können, nach anderen Gegnern umsehen.)

Allein, der Hinweis auf diese Kennzeichnung der obersten Werte als Kategorien genügt nicht, um den Gehalt des Schlüssatzes von A voll zu begreifen; denn hier ist davon die Rede, daß die »Kategorien« von uns in das Seiende »hineingelegt« und wieder herausgezogen werden. Der »Hinfall der kosmologischen Werte« deutet sich an als eine Absetzung der bisherigen Kategorien. An dieser Absetzung sind »wir« beteiligt. Wer sind diese »wir«? Welche Art von Vorgang ist denn der Nihilismus?

§ 10. *Der Mensch als der Tätige in der Wertsetzung und Wertabsetzung zwecks Entfaltung der eigenen Wertfülle innerhalb der Wesensfülle des Nihilismus*

Was will der Schlußsatz von Abschnitt A sagen?

1. Daß wir mit den Kategorien »Zweck«, »Einheit« und »Sein« der »Welt« (d. h. dem Seienden im Ganzen) einen *Wert* eingelegt haben.

2. Daß diese der Welt eingelegten Kategorien »wieder von uns *herausgezogen*« werden.

3. Daß nach dieser Herausziehung der Kategorien, d. h. der Werte, die Welt »nun« *wert-los* aussieht.

Der Zustand, der mit diesem »nun« bezeichnet wird, ist keineswegs als endgültiger gedacht. Das »nun« will nicht sagen, von jetzt ab solle es bei dieser Wert-losigkeit und diesem Wertlosaussehen der Welt sein Bewenden haben. Die Überschrift des Stückes lautet zwar einfach »Hinfall der kosmologischen Werte«, und die erste Wesensbestimmung des Nihilismus lautet: »Entwertung der obersten Werte«. Aus dem jetzt zu erläuternden Schlußsatz ergibt sich aber nicht nur, daß die Entwertung der bisherigen obersten Werte nicht das Ende bedeutet, sondern aus diesem Schlußsatz spricht vor allem die Sprache einer anderen Haltung. Da ist die Rede von einem Hineinlegen der Werte in das All und von einem Herausziehen der Werte aus dem All des Seienden, wobei dieses All gleichsam an sich besteht und solche Einlegung und Herausziehung von Werten eben zuläßt. Die Werte werden nicht von selbst nur hinfällig, sondern wir ziehen die Werte – vormals von uns eingelegt – wieder aus der Welt heraus. Wir sind bei der Wertsetzung und Wertabsetzung tätig und als Tätige beteiligt. Wer sind die »wir«?

Was geht da vor sich? Der Nihilismus ist offenbar nicht ein bloßer schleichender Verfall der irgendwo an sich vorhandenen Werte, sondern eine Absetzung der Werte durch uns, die wir über ihre Setzung verfügen. Mit »uns« und »wir« meint Nietzsche jedoch den Menschen der abendländischen Geschichte. Er

will nicht sagen, daß dieselben Menschen, die die Werte hineinlegen, sie auch wieder herausziehen, sondern daß die Hineinlegenden und Herausziehenden die Menschen *derselben* und *einen* Geschichte des Abendlandes sind. *Wir* selbst, die Heutigen seines Zeitalters, sind freilich dabei diejenigen, die jene einstmals hineingelegten Werte wieder herausziehen.

Die Absetzung der bisherigen obersten Werte entspringt nicht einer bloßen Sucht nach blinder Zerstörung und eitler Neuerung, sondern einer Not und Notwendigkeit, dieser nämlich, der Welt *den* Sinn zu geben, der sie nicht zu einem bloßen Durchgang in ein Jenseits und zu einem Vergänglichem vor diesem macht, sondern zu jenem, was dem Menschen selbst ermöglicht, seinen eigenen Wert eigens auf sich gestellt, aus sich zu seiner Wert- und Wesensfülle zu entfalten. Dazu aber bedarf es eines Übergangs, des Hindurchgangs durch eine Lage, in der die Welt wert-los aussieht, aber zugleich einen neuen Wert verlangt. Dieser Hindurchgang durch den Zwischenzustand muß diesen als einen solchen in der größtmöglichen Bewußtheit durchschauen: Dazu wieder ist nötig, die Herkunft dieses Zwischenzustandes zu erkennen und die erste Ursache des Nihilismus ans Licht zu bringen. Nur aus dieser Bewußtheit des Zwischenzustandes entspringt der entscheidende Wille zu seiner Überwindung.

Die Darlegung Nietzsches, die wie eine Aufzählung der Entstehungsbedingungen des Nihilismus und wie eine Beschreibung seines Verlaufs begann, lautet plötzlich wie das Sagen von dem, was wir vollziehen, ja vollziehen müssen. Es handelt sich in all dem nicht um eine historische Kenntnismahme vergangener Begebnisse und deren Ausläufer in der Gegenwart, sondern um Bevorstehendes, um solches, was erst im Gang ist, um Entscheidungen und Aufgaben. Deren durchgängiger Charakter wird als Einlegen und Herausziehen von Werten in die Welt gedeutet.

Nihilismus und Nihilismus ist nicht dasselbe. Nihilismus ist nicht erst der Vorgang der Entwertung der obersten Werte;

aber auch nicht das *Herausziehen* dieser Werte, gar schon das Hineinlegen dieser Werte in die Welt. Die Entwertung der Werte endet nicht mit einem allmählichen Wertloswerden der Werte nach der Art eines Rinnials, das im Sande versickert, sondern der Nihilismus vollendet sich im Herausziehen der Werte, in der zugreifenden Beseitigung der Werte. Eben diesen inneren Wesensreichtum des Nihilismus will Nietzsche uns deutlich machen. Deshalb muß der Abschnitt B zur Erweckung einer entschiedenen Haltung werden.

a) Einblick in den inneren Zusammenhang
der drei genannten Entstehungsbedingungen

Wenn wir den Abschnitt A jetzt mit einem geschärften Blick noch einmal überschauen, vermögen wir auch die unterschiedliche Einführung der scheinbar nur aufgezählten drei Entstehungsbedingungen des Nihilismus zu erkennen. Im ersten Absatz spricht Nietzsche grundsätzlich: Der Nihilismus als psychologischer Zustand »wird eintreten müssen«. Hier ist im voraus die Grundbedingung für die Möglichkeit des Nihilismus genannt – die nämlich, daß überhaupt dergleichen wie ein »Sinn« als Gesuchtes gesetzt wird.

Im zweiten Absatz heißt es: Der Nihilismus als psychologischer Zustand »tritt ein«. Hier wird die entscheidende Bedingung genannt, die das wirkliche Wankendwerden der obersten Werte einleitet und beherrscht, daß eine umringende und aufnehmende Ganzheit und Organisation, eine »Einheit« als Sinn gesetzt wird, die durch den Menschen hindurch wirkt und das Menschsein im Seienden fest und sicher macht.

Im dritten Absatz heißt es: »Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine *dritte* und *letzte* Form.« Hier wird auf ein Kommendes vorausgeblickt, worin sich erst der Nihilismus in sein volles Wesen findet. Dies ist die Ansetzung einer wahren, jenseitigen Welt an sich als Ziel und Vorbild der scheinbaren, diesseitigen.

Im ersten Absatz ist die Grundbedingung der Möglichkeit, im zweiten der wirkliche Beginn, im dritten die wirkliche Wesensvollendung des Nihilismus genannt. Im Ganzen aber kommt erst so die Geschichte des Nihilismus, ja dieser *als Geschichte* in ihren Wesenszügen zur »Darstellung«.

b) Nietzsches Deutung der Metaphysik als »Platonismus«

Wir können aber jetzt schon die gestreifte Frage nicht länger zurückhalten, ob und wie dieser Wesensgeschichte des Nihilismus nun auch jene geschichtliche Wirklichkeit entspreche, die man historisch festzustellen pflegt. Unmittelbar sagt Nietzsche darüber nichts, wie er ja auch seine Darstellung nicht eigens als Wesensgeschichte des Nihilismus kennzeichnet. Hier bleibt alles unbestimmt. Gleichwohl gibt es Anzeichen dafür, daß Nietzsche die wirklich geschehende Geschichte im Blick hat und vor allem dort, wo er die dritte Form des Nihilismus bespricht.

Mit der Ansetzung der »wahren Welt« gegenüber der Welt des Werdens als einer nur scheinbaren Welt meint er die Metaphysik *Platons* und in ihrem Gefolge die gesamte nachkommende Metaphysik, die er als »Platonismus« versteht. Diesen begreift er als eine »Zweiweltenlehre«: Über der diesseitigen, veränderlichen und den Sinnen zugänglichen Welt ist die übersinnliche, unveränderliche jenseitige Welt. Diese ist die beständig Bleibende, »seiende« und somit die wahre, jene die scheinbare Welt – daher jene Gleichsetzung von »Wahrheit« und »Sein«. Sofern das Christentum lehrt, daß diese Welt als Jammerthal nur ein zeitlicher Durchgang zur jenseitigen, ewigen Seligkeit sei, kann Nietzsche das Christentum im Ganzen als den Platonismus (*Zweiweltenlehre*) für das Volk begreifen.

Wenn mit der dritten Form der Bedingungen für das Entstehen und das Wesen des Nihilismus geschichtlich die Philosophie *Platons* gemeint ist, dann müssen wir für die zweite und erste offenbar in der *vorplatonischen* Philosophie nach den entsprechenden geschichtlichen Gestalten suchen. In der Tat

können wir die Ansetzung einer Einheit für das Seiende im Ganzen vor allem in der Philosophie des *Parmenides* (ἐν τὸ ὅν) wiederfinden, während für die erste Form der Entstehungsbedingungen schon deshalb keine ausdrückliche geschichtliche Bezeugung auffindbar ist, weil sie als Grund-Bedingung für die *Möglichkeit* des Nihilismus überhaupt gilt und die ganze Geschichte des Nihilismus durchherrscht. Weil dies aber im Grunde von allen drei Bedingungen gilt und diese in jeder metaphysischen Grundstellung, wenn auch entsprechend abgewandelt, zur Geltung kommen, deshalb ist der Versuch, historisch eine Entsprechung zu den genannten drei Bedingungen nachzuweisen, nicht von der Bedeutung, die man zunächst fordern könnte, zumal wenn wir bedenken, daß Abschnitt A nur das Vorspiel ist zu B.

DRITTES KAPITEL

Die neue Wertsetzung, die Formen des Nihilismus und die Gesetzlichkeit der Geschichte

§ 11. *Der Nihilismus als Geschichte und Vorstufe einer »neuen Wertsetzung« im Sinne des Übergangs zu neuen Daseinsbedingungen*

Der Abschnitt B lautet:

»Gesetzt, wir haben erkannt, inwiefern mit diesen *drei* Kategorien die Welt nicht mehr *ausgelegt* werden darf und daß nach dieser Einsicht die Welt für uns wertlos zu werden anfängt: so müssen wir fragen, *woher* unser Glaube an diese drei Kategorien stammt, – versuchen wir, ob es nicht möglich ist, *ihnen* den Glauben zu kündigen! Haben wir diese drei Kategorien *entwertet*, so ist der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All kein Grund mehr, *das All zu entwerten*.

Resultat: Der *Glaube an die Vernunft-Kategorien* ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, *welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen*.

Schluß-Resultat: Alle Werte, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit *entwertet* haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen – alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich *projiziert* in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die *hyperbolische Naivität* des Menschen, sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen.« (XV, n. 12 B, S. 151)

Wir sagten, hier werde eine andere Sprache gesprochen, jene, die freilich schon in A und vor allem in dessen Schlußsatz anklingt. Jetzt heißt es nicht mehr: Der Nihilismus als psychologischer Zustand »wird eintreten müssen«; nicht mehr ist die Rede vom Nihilismus als einer gleichsam nur historisch vorfindlichen Erscheinung. Jetzt wird von uns selbst und an uns selbst gehandelt. Deshalb heißt es jetzt: »Gesetzt, wir haben erkannt«, daß das und das nicht mehr sein »darf«, »so müssen wir«, »versuchen wir!« Haben wir diesen Versuch gemacht, dann ergibt sich ein ganz neues Verhältnis zum »All«. Dann ist erst das »Resultat« der Geschichte gewonnen. Dieses »Resultat« wird durch den Schlußabschnitt in ein »Schluß-Resultat« zusammengenommen.

»Resultate« gibt es nur, wo gerechnet und verrechnet wird. In der Tat ist Nietzsches Gedankengang als nihilistischer ein Rechnen; welcher Art, das sagt er im Schlußabschnitt: »– alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate« von dem und dem. Um eine »psychologische« Nachrechnung und »psychologische« Verrechnung der Werte handelt es sich, bei welcher Verrechnung freilich wir selbst mit in die Rechnung gestellt sind. Denn was heißt »psychologisch« denken? Alles als Gestalt des Willens zur Macht denken; psychologisch nachrechnen besagt: alles auf den Wert hin abschätzen und die Werte auf den Grundwert, den Willen zur Macht verrechnen – ausrechnen, inwieweit die »Werte« und wie die »Werte« nach dem Willen zur Macht abschätzbar und somit als gültig erweisbar sind.

Was in B gefordert und wozu aufgefordert wird, ist der ausdrückliche und bewußte und bewußt sich rechtfertigende Versuch, die bisherigen obersten Werte zu entwerten, sie als oberste Werte abzusetzen. Das bedeutet aber zugleich den Entschluß, mit dem Zwischenzustand, den die Entwertung der obersten Werte im gleichzeitigen Verbleib der hiesigen Welt als der einzigen Wirklichkeit herbeiführt, ernst zu machen und in ihm als einem geschichtlichen zu *sein*. Der Nihilismus ist

jetzt kein geschichtlicher Vorgang mehr, den wir als Zuschauer nur uns gegenüber, außer uns oder gar hinter uns haben; der Nihilismus offenbart sich als die Geschichte unseres eigenen Zeitalters, die ihm seinen Wirkraum prägt und durch die wir in Anspruch genommen sind. Wir stehen nicht nur in dieser Geschichte als einem gleichgültigen Raum, in dem beliebige Standpunkte und Standorte bezogen werden könnten, sondern diese Geschichte selbst ist die Art und Weise, wie wir überhaupt stehen und *sind*. Die Entwertung der bisherigen obersten Werte kommt in den Zustand der Absetzung und des Umsturzes. Weil es sich aber noch im Umsturz um die Werte handelt, die das Seiende im Ganzen bestimmen sollen, und weil gerade durch den Hinfall der bisherigen obersten Werte das Seiende im Sinne des hier und jetzt zugänglichen Wirklichen wertlos wird, aber nicht verschwindet, sondern sich erst recht geltend macht als *das*, was nunmehr durch den Umsturz der bisherigen Werte neuer Werte bedürftig geworden, deshalb ist die Absetzung der bisherigen Werte in sich und notwendig schon unterwegs zu einer Neusetzung der Werte. Durch die Absetzung der bisherigen Werte wird die vormals nur diesseitige Welt zum einzigen Seienden im Ganzen; das Seiende im Ganzen steht jetzt gleichsam außerhalb der Unterscheidung von Diesseits und Jenseits. Die Absetzung der bisherigen obersten Werte bringt somit einen Wandel des Seienden im Ganzen mit sich. Deshalb kann die Neusetzung der Werte sich auch nicht mehr so vollziehen, daß lediglich an die *selbe*, freilich inzwischen leer gewordene Stelle der bisherigen obersten Werte statt ihrer nur die neuen Werte gesetzt werden.

Mit den obersten Werten kommt zugleich das »Oben« und die »Höhe«, das »Jenseits« und somit überhaupt die bisherige »Stelle« in Wegfall. Das bedeutet: Die Wertsetzung muß in sich eine andere werden. Denn auch das, wofür die neuen Werte sein sollen, ist nicht mehr ein Diesseitiges. Darin liegt aber: Die Weise, *wie* die Werte Werte sind, das Wesen der Werte muß sich wandeln. Der grundsätzliche Wandel, der hin-

ter der »Entwertung« der bisherigen obersten Werte steht, zeigt sich darin, daß ein *neues Prinzip der Wertsetzung* nötig wird. Weil jedoch bereits die Entwertung der obersten Werte eigentlich ein aus eindeutig bewußten Erscheinungen entspringendes, bewußtes Absetzen der bisherigen Werte ist, muß erst recht die neue Wertsetzung aus einer neuen und gesteigerten Bewußtheit (Rechnung) entspringen.

Das Prinzip einer neuen Wertsetzung kann also nur so zur Geltung kommen, daß ein neues, ja überhaupt erst das eigentliche Wissen über das Wesen der Werte und die Bedingungen des Wertschätzens erwacht und sich ausbreitet. Aus der höchsten Bewußtheit eines eigenen Bewußtseins von Wertwesen und Wertsetzung muß die Umwertung aller bisherigen Werte vollzogen und eingerichtet werden. In der neuen Wertsetzung *vollendet* sich erst der Hinfall der bisherigen Werte.

In der Umwertung wird der Nihilismus erst klassisch. Ihn zeichnet das Wissen vom Ursprung und der Notwendigkeit der Werte aus und damit auch die Einsicht in das Wesen der bisherigen Werte. Hier kommt erst der Wertgedanke und das Wertsetzen zu sich selbst; nicht nur so, daß ein instinktives Handeln zugleich auch sich selbst kennt und beiläufig beobachtet, sondern so, daß diese Bewußtheit mit ein wesentliches Moment und eine Triebkraft des Gesamthandelns wird. Was wir mit dem vieldeutigen Namen »Instinkt« bezeichnen, wird jetzt nicht nur als ein sonst Unbewußtes nebenher auch bewußt, sondern die Bewußtheit, die »psychologische Nachrechnung« und Rechnung wird zum eigentlichen »Instinkt«. (Wenn heute bei den kühnsten soldatischen Unternehmungen der Luftlandtruppen ein Flugzeug mitfliegt, das den Absprung der Fallschirmjäger filmt, dann hat dies nichts mit »Sensation« und »Neugier« zu tun, sondern die Bewußtmachung und Veranschaulichung dieser Vorgänge nach wenigen Tagen für ein ganzes Volk ist selbst ein Element des Gesamthandelns und ein Faktor der Rüstung. Solche »Bildberichterstattung« ist ein

metaphysischer Vorgang und untersteht nicht der Beurteilung aus Alltagsvorstellungen.)

Während in Abschnitt B der Nihilismus als Zwischenzustand erfahren und zur Maßgabe für das Denken und Handeln gemacht ist, erreicht der Schlußabschnitt des ganzen Stückes den Standort des klassischen Nihilismus. Das »Schluß-Resultat« ist errechnet, in dem das Seiende im Ganzen neu verrechnet und das Wissen vom Wesen der Werte und der Wertsetzung ohne Verschleierung ausgesprochen wird.

Der Hauptsatz des Schlußabschnittes sei wiederholt:

»— alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich *projiziert* in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die *hyperbolische Naivität* des Menschen, sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen.«

Damit ist gesagt: Das Wesen der Werte hat seinen Grund in »Herrschafts-Gebilden«. Werte sind wesenhaft auf »Herrschaft« bezogen. Herrschaft ist das In-der-Macht-sein der Macht. Die Werte sind bezogen auf und abhängig vom Willen zur Macht als dem eigentlichen Wesen der Macht. Das Falsche und Haltlose der bisherigen obersten Werte liegt nicht in ihnen selbst, in ihrem Gehalte, also nicht darin, daß überhaupt ein Sinn gesucht, Einheit gesetzt, ein Wahres festgemacht wird, sondern das Fälschliche besteht nach Nietzsche darin, daß diese Werte hinausverlegt werden in einen »an sich seienden« Bezirk, innerhalb dessen und aus dem her sie an sich und unbedingt gelten sollen; während sie doch ihren Ursprung und Geltungsbereich nur in einer bestimmten Art des Willens zur Macht haben.

Denken wir vom Schlußabschnitt des Stückes n. 12 auf seine Überschrift »Hinfall der kosmologischen Werte« zurück, dann zeigt sich jetzt, daß dieser Titel nur dann das Ganze dieses Stückes deckt, wenn wir im Sinne Nietzsches zum voraus den

Nihilismus als Geschichte, d. h. zugleich positiv als Vorstufe einer »neuen« Wertsetzung begreifen und das so entschieden, daß wir gerade den extremsten Nihilismus nicht als völligen Niedergang, sondern als Übergang zu neuen Daseinsbedingungen erfahren. Diese Gesamt-Einsicht in das Wesen des Nihilismus hat Nietzsche um die Zeit der Niederschrift von n. 12 in folgender Aufzeichnung festgehalten:

»*Gesamt-Einsicht.* – Tatsächlich bringt jedes große Wachstum auch ein ungeheures *Abbröckeln* und *Vergehen* mit sich: das Leiden, die Symptome des Niedergangs *gehören* in die Zeiten ungeheuren Vorwärtsgehens; jede fruchtbare und mächtige Bewegung der Menschheit hat zugleich eine nihilistische Bewegung *mitgeschaffen*. Es wäre unter Umständen das Anzeichen für ein einschneidendes und allerwesentlichstes Wachstum, für den Übergang in neue Daseinsbedingungen, daß die *extremste* Form des Pessimismus, der eigentliche *Nihilismus*, zur Welt käme. *Dies habe ich begriffen.*« (»Der Wille zur Macht«, XV, 223, n. 112; Frühjahr–Herbst 1887)

In dieselbe Zeit fällt die Aufzeichnung:

»Der Mensch ist das *Untier* und *Übertier*; der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachstum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare: man soll das Eine nicht wollen ohne das Andere, – oder vielmehr: je gründlicher man das Eine will, um so gründlicher erreicht man gerade das Andere.« (XVI, 377, n. 1027)

§ 12. Vereinigung der beiden Fragerichtungen in der Erörterung des Wesens des Nihilismus

Die eigentliche Aufgabe, Nietzsches Begriff des europäischen Nihilismus nach- und auszudenken, gewinnt jetzt nach der ersten Erläuterung des Stückes n. 12 für uns an Bestimmtheit.

Was im Ungefähren erst zu Beginn der Überlegungen vorweggenommen wurde, kann jetzt für die eigentliche Erörterung des Wesens des Nihilismus auf zwei Fragerichtungen vereinigt werden, die wir in folgenden Sätzen festmachen:

1. Der Nihilismus ist, von Nietzsche aus gedacht, die Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte, dies jedoch als Übergang zur Umwertung aller bisherigen Werte, und zwar aus dem Prinzip einer neuen Wertsetzung, welches Prinzip Nietzsche als den Willen zur Macht erkennt.

2. Dieses Wesen des Nihilismus wird von Nietzsche einzig aus dem Wertgedanken her begriffen, einzig so zur Auseinandersetzung gestellt und zu überwinden versucht. Weil aber die Wertsetzung selbst im Willen zur Macht verwurzelt ist, entwickelt sich die Überwindung des Nihilismus durch seine Vollendung ins Klassische zu einer Auslegung des Seienden im Ganzen als Willen zur Macht. Die neue Wertsetzung ist Metaphysik des Willens zur Macht.

Wir verstehen diesen Titel »Metaphysik *des* Willens zur Macht« in einem doppelten Sinne, sofern der Genitiv die zwiefache Bedeutung eines genitivus obiectivus und subiectivus hat. Die Metaphysik Nietzsches ist einmal jene, die als Wahrheit über das Seiende im Ganzen den Willen zur Macht zu ihrem »Objekt« hat, sofern er den Gesamtcharakter des Seienden im Ganzen ausmacht. Der Wille zur Macht jedoch ist als der Grundcharakter des Seienden im Ganzen zumal der Grundcharakter des Menschen, dasjenige, was der menschlichen Prägung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen, d. h. der Metaphysik, als das Tragende und Bestimmende zum Grunde liegt – subiectum. Die Metaphysik Nietzsches ist daher zum anderen jene, in der sich der Wille zur Macht zur Herrschaft bringt. Diese Metaphysik gehört selbst in den Machtbereich des Willens zur Macht und ist eine seiner Bedingungen. Der Wille zur Macht ist das Objekt und das Subjekt der vom Wertgedanken durchherrschten Metaphysik. Der Titel »Metaphysik *des* Willens zur Macht« ist in diesem eindeutigen Sinne zweideutig.

a) Der Nihilismus als Gesetzlichkeit der Geschichte
 von notwendiger Entwertung, Umwertung als Neusetzung
 gemäß dem Prinzip aller Wertsetzung: Wille zur Macht

Zuerst gilt es, den Nihilismus einheitlich als Geschichte der Wertsetzung zu begreifen. Den Titel »Wertsetzung« gebrauchen wir hier in einer umfassenden Bedeutung, die die Ansetzung der obersten Werte, die Entwertung dieser Werte als Absetzung, die Umwertung dieser Werte als Neusetzung der Werte einschließt.

Zu 1. Der Nihilismus ist eine Geschichte. Damit meinen wir nicht nur, daß das, was wir Nihilismus nennen, eine »Geschichte« »hat«, sofern es in einem zeitlichen Verlauf historisch verfolgt werden kann, sondern der Nihilismus *ist* Geschichte; er macht das Wesen der abendländischen Geschichte mit aus, weil er die Gesetzlichkeit der metaphysischen Grundstellungen und ihres Verhältnisses mitbestimmt. Die metaphysischen Grundstellungen aber sind der Boden und der Bereich dessen, was wir sonst als Weltgeschichte, im besonderen als abendländische Geschichte kennen. Der Nihilismus bestimmt die Geschichtlichkeit dieser Geschichte. Daher liegt für das Verständnis des Wesens des Nihilismus weniger daran, die Geschichte des Nihilismus in den einzelnen Jahrhunderten zu erzählen und in seinen Gestalten abzuschildern, sondern alles muß zuerst darauf hinzahlen, den Nihilismus als Gesetzlichkeit der Geschichte zu erkennen.

Wenn man diese Geschichte, von der Entwertung der obersten Werte her rechnend, als »Verfall« begreifen will, dann ist der Nihilismus jedenfalls nicht die Ursache dieses Verfalls, sondern seine *innere Logik*: jene Gesetzlichkeit des Geschehens, die über einen bloßen Verfall gerade hinaustreibt und deshalb auch schon hinausweist. Die Einsicht in das Wesen des Nihilismus hängt deshalb nicht an der Kenntnis der historisch als nihilistisch vorweisbaren Erscheinungen, sondern einzig am Begreifen der Schritte und Zwischenstufen und Zwischenzu-

stände, von der beginnenden Entwertung bis zur notwendigen Umwertung.

a) Die Zweideutigkeit des Pessimismus
als Pessimismus der Stärke und der Schwäche

Wenn die obersten Werte sich entwerten und die Erfahrung entspringt, daß die Welt nicht und nie dem entspricht, was wir im Ideal von ihr halten, wenn gar die Stimmung erwacht, daß alles nur zum Schlechten und Nichtigen geht und diese Welt daher wohl die schlechteste der Welten ist, ein »pessimum«, dann kommt jene Haltung auf, die man in der neuen Zeit gewöhnlich »Pessimismus« nennt, der Glaube, daß in der schlechtesten dieser Welten das Leben nicht wert ist, gelebt und bejaht zu werden (*Schopenhauer*).

Nietzsche bezeichnet darum auch den »Pessimismus« (Bd. XV, 147, n. 9; 1887) ausdrücklich als »Vorform des Nihilismus«, (vgl. Bd. XV, 165, n. 37: »Entwicklung des *Pessimismus* zum *Nihilismus*«). Aber wie dieser selbst, so ist auch der Pessimismus zweideutig.

Es gibt einen Pessimismus aus der Stärke und *als* Stärke; aber es gibt auch einen Pessimismus aus der Schwäche und *als* Schwäche. Jener macht sich nichts vor, sieht das Gefährliche, will keine Verschleierungen; er dringt nüchtern zu jenen Kräften und Mächten vor, die eine Gefahr bewirken; er erkennt aber auch jene Bedingungen, die eine Meisterung der Dinge trotz allem sicherstellen. Der Pessimismus der Stärke hat daher seine Auslegung in der »Analytik«. Nietzsche versteht darunter nicht eine Zergliederung und Zerfaserung als Auflösung, sondern das Auseinanderlegen dessen, was »ist«, ein Zeigen der Gründe, warum das Seiende so ist, wie es ist.

Der Pessimismus der Schwäche und des Niedergangs dagegen sieht überall nur das Düstere, bringt für jegliches einen Grund des Mißlingens und dünkt sich als die Haltung, die alles voraus weiß, wie es kommen wird. Der Pessimismus der Schwäche sucht alles zu »verstehen« und historisch zu erklären,

zu entschuldigen und gelten zu lassen. Er hat für alles, was geschieht, sogleich schon eine früher vorgekommene Entsprechung ausfindig gemacht. Der Pessimismus als Niedergang rettet sich in den »Historismus« (vgl. XV, 148, n. 10).

Der Pessimismus, der in der »Analytik« seine Stärke hat, und der Pessimismus, der im »Historismus« sich verfängt, sind einander ins Äußerste entgegengesetzt. »Pessimismus« und »Pessimismus« sind nicht dasselbe. Durch den Pessimismus und seine Zweideutigkeit kommen daher »Extreme« zum Vorschein und zum Übergewicht. Dadurch wird der »Zwischenzustand«, den die Entwertung der bisherigen obersten Werte herbeiführt, deutlicher und zwingender.

β) »Unvollständiger Nihilismus« in Form von
 »Weltbeglückungslehren«, »Sozialismus«,
 »Wagnerischer Musik«, »christlichem Ideal«

Nach einer Hinsicht zeigt sich, daß die Erfüllung der bisherigen Werte *nicht* zu erreichen ist, die Welt sieht wertlos aus. Nach der anderen Hinsicht wird durch das analytische Bewußtmachen des Ursprungs der Wertschätzungen aus dem Willen zur Macht der suchende Blick auf die Quelle neuer Wertsetzungen gelenkt, ohne daß freilich die Welt dadurch schon an Wert gewonnen hätte. Aber ebenso gut kann allerdings angesichts der Erschütterung der Geltung der bisherigen Werte versucht werden, ihre »Stelle« zwar noch festzuhalten und diese alte Stelle, das Übersinnliche, mit neuen Idealen neu zu besetzen. Das geschieht nach der Darstellung Nietzsches z. B. durch die »Weltbeglückungslehren« und durch den »Sozialismus«, sowie durch die »Wagnerische Musik« überall dort, wo das »dogmatische Christentum« »abgewirtschaftet hat« (XVI, 373, n. 1021). So kommt der »unvollständige Nihilismus« auf:

»Der *unvollständige* Nihilismus, seine Formen: wir leben mitten drin.

Die Versuche, dem Nihilismus zu entgehn, *ohne* die bisherigen Werte umzuwerten: bringen das Gegenteil hervor, verschärfen das Problem.« (XV, 159 f., n. 28)

γ) Der »extreme Nihilismus« als Zwischenzustand:
aktiver und passiver Nihilismus, klassischer Nihilismus,
»ekstatischer Nihilismus«

Von hier aus ist schon deutlicher zu sehen, daß und inwiefern zum vollständigen, vollendeten Nihilismus die »Umwertung aller Werte« gehört, und wie dieser Umwertung freilich ein eigentümlicher Schwebezustand vorausgeht und sie begleitet. Dieser Schwebezustand, in dem die bisherigen Werte abgesetzt, die neuen noch nicht gesetzt sind, beruht darauf, daß es keine Wahrheit an sich gibt, nicht etwa, daß es überhaupt keine Wahrheit gibt. Die Wahrheit muß sich jeweils neu bestimmen. Durch die »Analytik« wird schon die Ahnung erweckt, daß der »Wille zur Wahrheit« als der Anspruch auf ein Gültiges und Maßgebendes ein *Machtanspruch* und als solcher erst und nur durch den Willen zur Macht als eine Gestalt des Willens zur Macht gerechtfertigt ist. Der gekennzeichnete Zwischenzustand ist der »extreme Nihilismus«, der eigens erkennt und ausspricht, daß es keine Wahrheit an sich gibt. Dieser Nihilismus ist wiederum zweideutig:

»A. Nihilismus als Zeichen der *gesteigerten Macht des Geistes: der aktive Nihilismus.*

B. Nihilismus als *Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der passive Nihilismus.*« (XV, 156, n. 22; Frühjahr-Herbst 1887)

Der passive Nihilismus läßt es dabei bewenden: Es gibt keine Wahrheit an sich; das heißt dann für ihn: Es gibt überhaupt keine Wahrheit. Der aktive Nihilismus macht sich dagegen auf den Weg, die Wahrheit in ihrem Wesen von dorthier zu bestimmen, von woher alles seine Bestimmbarkeit und Bestimmtheit empfängt. Der aktive Nihilismus begreift die Wahrheit

als eine Gestalt des Willens zur Macht und als den Wert eines bestimmten Ranges.

Wird der Wille zur Macht ausdrücklich als Grund der Möglichkeit der Wahrheit erfahren und die Wahrheit als eine Funktion des Willens zur Macht (als Gerechtigkeit) begriffen und gestaltet, dann wandelt sich der extreme Nihilismus als aktiver zum klassischen Nihilismus. Weil aber der aktive Nihilismus bereits den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden erkennt und anerkennt, ist für ihn der Nihilismus überhaupt keine bloße »Betrachtsamkeit« (XV, 157, n. 24), kein bloßes Nein des Urteils, sondern das *Nein der Tat*: »man legt Hand an, man *richtet zu Grunde . . .*« (XV, 157 f., n. 24); man begreift nicht nur etwas als Nichtiges, sondern man beseitigt es, stürzt um und schafft freies Feld. Der klassische Nihilismus ist darum selbst das »Ideal der *höchsten Mächtigkeit*« (XV, 152, n. 14).

Dieser Nihilismus stellt sich aus dem bisherigen Leben heraus, schafft »für eine neue Ordnung« die Bahn und gibt dem, was absterben will, erst recht noch das »Verlangen zum Ende« ein. In dieser doppelten Hinsicht räumt der Nihilismus aus und räumt zugleich neue Möglichkeiten ein. Nietzsche spricht daher im Hinblick auf diesen raumschaffenden, alles Seiende ins Freie herausstellenden Nihilismus einer völlig neuen Wertsetzung vom »ekstatischen Nihilismus« (XVI, 393, n. 1055). Sofern die höchste Möglichkeit des klassisch-ekstatischen, extrem-aktiven Nihilismus nichts außerhalb ihrer und nichts über sich an Maßen kennt und als Maß anerkennt, könnte der klassische ekstatische Nihilismus »eine göttliche Denkweise sein« (XV, 153, n. 15).

Nihilismus ist hier also keineswegs mehr nur eine kraftlose »Sehnsucht in's Nichts« (XVI, 377, n. 1029), sondern von all dem das Gegenteil (vgl. XVI, 375, n. 1023; 375 f., n. 1025; 365, n. 1010). So ergeben sich in eigentümlichem Zusammenhang zweideutige Vorformen des Nihilismus (Pessimismus), dann der unvollständige Nihilismus, dann der extreme Nihilis-

mus, der aktive und passive, der aktiv-extreme als ekstatisch-klassischer Nihilismus.

Wann und wie und wie weit, ob erkannt oder nicht, ob *eine* dieser Weisen des Nihilismus herrscht, oder ob alle zugleich herrschen und einen durch und durch vieldeutigen geschichtlichen Zustand des Zeitalters bewirken – das sind Fragen, die sich je nur aus einer Lage des Handelns und der Besinnung stellen lassen und da auch in der Tat gefragt werden müssen. Für uns genügt der Hinweis auf diese in sich verzahnten Weisen des Nihilismus, um die Bewegtheit seines Wesens und seinen Geschichtscharakter anzudeuten, gleichzeitig auch erneut einzuschärfen, daß mit dem Nihilismus nicht bloß ein gegenwärtiges oder gar das zu Nietzsches Zeit »Heutige« gemeint sein darf, sondern daß dieser Name in eine lang hinter uns herkommende und über uns hinausgreifende geschichtliche Bewegung weist, d. h. in die Erfahrung dieser Geschichte versetzen soll.

b) Nietzsches Metaphysik als die Vollendung der abendländischen Metaphysik

Der Nihilismus als Geschichte der Wertsetzungen läßt sich nun aber erst dann begreifen, wenn die Wertsetzung als solche in ihrem Wesen, d. h. hier in ihrer metaphysischen Notwendigkeit, erkannt ist. Deshalb verlagert sich das *Hauptgewicht unserer Überlegungen* auf den an zweiter Stelle genannten Fragekreis.

Zu 2. Dessen Leitsätze lauten kurz so: *Nietzsche denkt den Nihilismus nach Herkunft, Entfaltung und Überwindung einzig aus dem Wertgedanken!* Das Denken in Werten gehört in jene Wirklichkeit, die als Wille zur Macht bestimmt ist. Der *Wertgedanke* ist ein notwendiges Bestandteil der *Metaphysik des Willens zur Macht*.

α) Bestimmung der Herkunft des Wertgedankens
aus dem Willen zur Macht:

Wille zur Macht und Wertsetzung sind dasselbe

Worin aber hat diese Metaphysik ihren geschichtlichen Wesensgrund? Anders gefragt: Wo hat der Wertgedanke seinen »metaphysischen« Ursprung?

Wenn die Metaphysik die Wahrheit über das Seiende im Ganzen ist und deshalb vom Sein des Seienden sagt – aus welcher Auslegung des Seienden im Ganzen entspringt dann das Wertdenken? Wir antworten sogleich: aus der Bestimmung des Seienden im Ganzen durch den Grundcharakter des Willens zur Macht. Gut; aber wie kommt es zu *dieser* Auslegung des Seienden, gesetzt, daß sie nicht als willkürliche und gewaltsame Meinung nur im Kopfe des abseits gegangenen Herrn Nietzsche entsprang? Wie kommt es zum Entwurf der Welt als Willen zur Macht, gesetzt, daß Nietzsche in diesem nur jenes sagen mußte, worauf eine lange Geschichte des Abendlandes, zumal die Geschichte der Neuzeit, in ihrem verborgensten Gang hindrängte? Was ist es mit der abendländischen Metaphysik, daß sie zuletzt eine Metaphysik des Willens zur Macht wird?

Mit diesen Fragen gehen wir aus dem scheinbar bloßen Berichten und Erläutern hinaus zu einer »Aus-einander-setzung« mit Nietzsches Metaphysik. Gesetzt, Nietzsches Metaphysik sei in Wahrheit die Vollendung der abendländischen Metaphysik, dann ist die Auseinandersetzung mit Nietzsche nur dann eine gemäße, wenn sie zur Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik im Ganzen wird.

Bei einer denkerischen Auseinandersetzung handelt es sich nicht darum, daß einer »Ansicht« eine andere entgegengestellt, ein »Standpunkt« durch einen anderen »widerlegt« wird. Das alles ist Außenwerk und unwesentlich. Aus-einander-setzung heißt uns nicht: besserwissende »Polemik« und eitle »Kritik«. Aus-einander-setzung meint hier Besinnung auf die Wahrheit, die zur Entscheidung steht, zu einer Entscheidung, die nicht von uns gefällt wird, die vielmehr als Geschichte des Seins aus

diesem selbst für unsere Geschichte fällt. Uns bleibt dabei nur, entweder auf »Ansichten« zu pochen und auf »Standpunkten« zu beharren – wobei zu den »Standpunkten« auch die vermeintliche »Standpunktfreiheit« zu rechnen ist – oder aber mit allem Standpunkthaften und Ansichtsmäßigen zu brechen, alle umlaufenden Meinungen und Vorstellungen zu verabschieden, um einzig einem ursprünglichen Wissen übereignet zu werden.

Schon bei der ersten Erläuterung des Nihilismus nahmen wir daran einen Anstoß, daß Name und Wortbegriff »Nihilismus« einen Seinsgedanken meinen, Nietzsche aber durchaus den Nihilismus vom Wertgedanken aus begreift. Während die Frage nach dem Seienden als solchem im Ganzen von altersher die Leitfrage aller Metaphysik war und bleibt, ist der Wertgedanke erst neuerdings und *entschieden* allein durch Nietzsche in der Metaphysik zur Herrschaft gekommen, so zwar, daß die Metaphysik hierdurch eine entscheidende Wendung in die Vollendung ihres Wesens nahm.

Mit unter dem Einfluß Nietzsches wurde die Gelehrtenphilosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu einer (ganz entgegen dem Denken Nietzsches) »Wertphilosophie« und »Wertphänomenologie«. Die Werte selbst erscheinen wie Dinge an sich, die man in »Systemen« anordnet. Man hat dabei trotz stillschweigender Ablehnung der Philosophie Nietzsches gerade dessen Schriften, zumal den »Zarathustra«, nach solchen Werten an sich durchsucht und diese dann, natürlich viel »wissenschaftlicher« als der »unwissenschaftliche Dichterphilosoph« Nietzsche, zu einer »Wertethik« zusammengebaut.

Wenn wir hier vom Wertgedanken in der Philosophie handeln, meinen wir ausschließlich Nietzsches Metaphysik. Als »Wertphilosophie« im engeren und schulmäßigen Sinne bezeichnet sich um die Jahrhundertwende eine Richtung des *Neukantianismus*, die sich an die Namen *Windelband* und *Rickert* knüpft. Das bleibende Verdienst dieser Richtung ist nicht die »Wertphilosophie«, sondern jene zu ihrer Zeit beachtliche Haltung, die gegenüber dem Vordringen der naturwissenschaftli-

chen »Psychologie« und »Biologie« als der vermeintlich eigentlichen und einzigen »Philosophie« noch eine Spur echten Wissens vom Wesen der Philosophie und des philosophischen Fragens bewahrte und überlieferte. Aber diese in einem guten Sinne »traditionelle« Haltung verwehrte doch auch wieder der »Wertphilosophie«, den Wertgedanken in seinem metaphysischen Wesen zu durchdenken und d. h., den Nihilismus wirklich ernst zu nehmen. Man glaubte, diesem durch einen Rückzug auf die Kantische Philosophie entgehen zu können; dies war jedoch nur ein Ausweichen vor dem Nihilismus und der Verzicht, in den Abgrund zu sehen, den er überdeckt.

Wenn aber Nietzsches Philosophie die Vollendung der abendländischen Metaphysik vollzieht, und wenn in dieser Philosophie der Wertgedanke erstmals und ganz anders und rücksichtsloser als in aller nachhinkenden »Wertphilosophie« entscheidend ist, dann kann der Wertgedanke nicht zufällig und von außen her in die Metaphysik eingedrungen sein. Die Frage nach der Herkunft des Wertgedankens in der Metaphysik wird in gleicher Weise zur Frage nach dem Wesen des Wertes *und* zur Frage nach dem Wesen der Metaphysik. Sofern diese in ihrer Vollendung steht, wird unsere Frage zu einer Entscheidungsfrage, nicht nur über die Philosophie überhaupt, sondern vor allem über das, was die Philosophie selbst in ihrer Notwendigkeit fordert und begründet.

Woher stammt der Wertgedanke, jenes Denken, das alles nach Werten abschätzt und sich selbst als eine Wertschätzung begreift und eine neue Wertsetzung sich zur Aufgabe macht? Nietzsche selbst hat offenbar die Frage nach dem Ursprung des Wertgedankens gestellt und auch bereits beantwortet. Wir brauchen ja nur an den Gang seiner Überlegungen in n. 12 zu erinnern. Dort fragt Nietzsche doch ausdrücklich in Abschnitt B: Woher stammt unser Glaube an die kosmologischen Werte? Die Antwort lautet: aus dem Willen des Menschen, sich selbst einen Wert zu sichern. Wie soll er aber dies leisten, wenn die Welt, in die er gehört, nicht ihrerseits einen Wert, einen

Sinn und Zweck, eine Einheit und *Wahrheit* hat, wenn der Mensch sich nicht einem »Ideal« unterstellen kann? Ja, der kurze Schlußabschnitt von n. 12 spricht schon deutlich und vollständig genug den inneren Zusammenhang zwischen Wertsetzung und Willen zur Macht aus. Mit dem Hinweis auf diese Stelle ist freilich dieser Zusammenhang noch nicht eigens begriffen; aber wir dürfen vermuten, daß Nietzsche selbst in seiner Weise bereits diesen Zusammenhang ins Helle rücken mußte, wenn doch zur Umwertung der Werte eine ausgezeichnete Bewußtheit gehört und somit ein Wissen darüber, welche Bewandnis es überhaupt mit den Werten hat.

Jede Art von Wertsetzung, auch und gerade die neue Wertsetzung, durch die eine Umwertung der Werte sich vollziehen soll, muß auf den Willen zur Macht bezogen sein. Nietzsche spricht diesen Zusammenhang aus im ersten Satz von n. 14 (XV, 152):

»Die *Werte und deren Veränderung* stehen im Verhältnis zu dem *Macht-Wachstum des Wertsetzenden*.«

»Macht-Wachstum« besagt nach der eingangs gegebenen Wesensbestimmung des Willens zur Macht nichts anderes als Macht-Steigerung im Sinne des Sichübermächtigens der Macht. Darin aber besteht das Wesen der Macht. Der Satz bedeutet demnach: Die Werte und deren Veränderung, also die Wertsetzung – sei es die Entwertung oder die Umwertung oder die Neusetzung der Werte – bestimmen sich jedesmal aus der jeweiligen Art des Willens zur Macht, der seinerseits den Wertsetzenden, d. h. den Menschen, in der Art seines Menschseins bestimmt. Die Werte entstammen der Wertsetzung, diese entspricht dem Willen zur Macht. Inwiefern und weshalb ist jedoch der Wille zur Macht Wertsetzend? Was versteht Nietzsche unter »Wert«?

β) Was versteht Nietzsche unter »Wert«?

Das in der Zusammenstellung von Nachlaßstücken sehr verwirrte Buch »Der Wille zur Macht« enthält unter n. 715 (1888) eine Aufzeichnung Nietzsches, die unserer Frage antwortet:

»Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« (XVI, 171)

»Wert« ist darnach ein »Gesichtspunkt«. »Wert« ist sogar »wesentlich« der »Gesichtspunkt für . . .« (vgl. n. 715, 171 f.). Wir fragen noch gar nicht, wofür Wert ein Gesichtspunkt ist, sondern bedenken, daß »Wert« überhaupt »Gesichtspunkt« ist – solches, was ins Auge gefaßt wird, ein Augenpunkt für ein Sehen, und zwar ein Sehen, das es abgesehen hat auf etwas. Dieses Absehen auf etwas ist ein *Rechnen* auf etwas, das mit anderem rechnen muß. Wir bringen deshalb ja auch »Wert« sogleich in bezug zu einem Wieviel und Soviel, zu Quantum und Zahl. »Werte« sind daher (XVI, 169, n. 710) auf eine »Zahl- und Maß-Skala« bezogen. Die Frage bleibt nur, worauf sich die Skala der Steigerung und Minderung ihrerseits bezieht.

Durch die Kennzeichnung des Wertes als eines »Gesichtspunktes« ergibt sich das Eine und für Nietzsches Wertbegriff Wesentliche: Als Gesichtspunkt ist der Wert je vom Sehen gesetzt; durch diese Setzung wird er für das Absehen auf etwas erst zu einem in die Sehbahn dieses Absehens auf etwas gehörigen »Punkt«. Werte sind also nicht etwas zuvor und an sich, so daß sie gelegentlich auch zu Gesichtspunkten werden können; vielmehr ist Nietzsches Denken hell und offen genug, um einzuschärfen, daß der Gesichtspunkt zu einem solchen nur durch die »Punktuaton« des Sehens »punktiert« ist. Das Geltende gilt nicht etwa, weil es ein Wert an sich ist, sondern der Wert *ist* Wert, weil er gilt; und er gilt, weil er als geltend gesetzt wird. Er ist so gesetzt durch ein Absehen auf etwas, was *durch* dieses Absehen erst den Charakter von solchem

empfängt, womit gerechnet werden soll und was deshalb gilt.

Wo einmal der Wertgedanke aufgenommen ist, muß auch zugegeben werden, daß Werte nur »sind«, wo gerechnet wird, insgleichen wie es »Objekte« nur für ein »Subjekt« gibt. Von »Werten an sich« zu reden, ist entweder eine Gedankenlosigkeit oder eine Falschmünzerei oder beides zugleich. »Wert« ist seinem Wesen nach »Gesichtspunkt«. Gesichtspunkte gibt es nur für ein Sehen, das punktiert und nach »Punkten« rechnen muß.

γ) »Wert« als Gesichtspunkt von Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen (Wille zur Macht)

Was aber wird mit dem Wert als Augenpunkt ins Auge gefaßt? Was ist das, womit jeweilen gerechnet wird? Worauf hat es das Rechnen wesentlich abgesehen? Nietzsche sagt: »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen*«. Indem *auf* etwas gerechnet wird, muß je gerechnet werden *mit* solchem, wovon Erhaltung und Steigerung abhängt, mit solchem, was Erhaltung fördert oder hemmt, was Steigerung bringt oder versagt, kurz gesagt: *bedingt*. Nach allem bisher Gesagten dürfen wir vermuten, daß mit Erhaltung und Steigerung Macht-Erhaltung und Macht-Steigerung gemeint ist. Die Macht ist das »Etwas«, gleichsam das »Ding«, worauf es ankommt, das Ding, dessen Erhaltung und Steigerung unter Bedingungen steht.

»Werte« sind die Bedingungen, mit denen die Macht als solche rechnen muß, die ja auf eine Macht-Steigerung rechnet. Auf Macht-Steigerung zu rechnen, auf Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe, ist das *Wesen* des Willens zur Macht. »Werte« sind in erster Linie die Steigerungs-Bedingungen, die der Wille zur Macht ins Auge faßt. Wille zur Macht ist nie als Sichübermächtigen ein Stillstand.

Wille zur Macht ist nur der erfülltere Name der Metaphysik Nietzsches für den abgegriffenen und leeren Titel »Werden«.

Daher sagt Nietzsche: »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen*« . . . »innerhalb des Werdens.« Aber noch bleibt in der Wesensbestimmung des Wertes als *Bedingung* unbestimmt, *was* die Werte bedingen, welches Ding sie zu einem »Ding« machen, wenn wir hier das Wort »Ding« in dem ganz weiten Sinn von »etwas« gebrauchen, das uns nicht zwingt, an handgreifliche Dinge und Gegenstände zu denken. Gewiß; aber *was* die Werte bedingen, ist doch der Wille zur Macht. Gewiß; aber der Wille zur Macht als Grundcharakter des »Wirklichen« ist selbst nicht einfachen Wesens, was ja schon sein Name zum Ausdruck bringt. Nietzsche sagt nicht zufällig, »Wert« sei die je in Rechnung gestellte »Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingung«. Im Wirklichen handelt es sich gleichnotwendig um Erhaltung und Steigerung; denn damit der Wille zur Macht als Übermächtigung eine Stufe übersteigen kann, muß diese Stufe nicht nur erreicht, sondern auch inne-, ja sogar *machtend* festgehalten werden, anders könnte die *Übermächtigung* keine *Übermächtigung* sein. Nur was in sich bereits einen festen Bestand und Stand hat, kann an Steigerungen »denken«. Eine Stufe muß zuerst in sich fest geworden sein, damit auf ihr aufgestuft werden kann.

Daher bedarf es für das Wirkliche vom Charakter des Willens zur Macht Bedingungen der Erhaltung jener *Werte*, die der Erhaltung dienen und den Bestand sichern. Aber ebenso notwendig und zugleich bedarf es solcher Bedingungen, die ein Über-sich-hinaus, eine Überhöhung des Wirklichen (*Lebendigen*) gewährleisten, Werte als Bedingungen der Steigerung.

δ) Die Perspektivität des Seienden (vgl. Leibniz)

Der Wille zur Macht muß demnach seinem innersten Wesen *nach stets und zumal Werte der Erhaltung und Werte der Steigerung* setzen, nach diesen beiden, auf einander wechselweise bezogenen Hinsichten aus- und hinausblicken und so blickend *Blickpunkte* punktieren: Werte setzen. Zur Wertsetzung ge-

hört dieses Ausblicken auf Gesichtspunkte. Dieses Aus- und Durchblicksmäßige des Willens zur Macht ist das, was Nietzsche seinen »perspektivischen« Charakter nennt.

Wille zur Macht ist demnach *in sich*: Absehen auf Mehrmacht; das Absehen auf . . . ist die *in den Willen zur Macht* gehörige Seh- und Durchblicksbahn: die Perspektive! Deshalb sagt Nietzsche in dem uns zum Leitfaden dienenden Stück n. 12, Schlußabschnitt: »Alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven«. Wir können auch sagen: Alle diese Werte sind als *Werte* bestimmte Blickpunkte bestimmter Sehbahnen eines bestimmten Willens zur Macht. Sofern aber jegliches Wirkliche als Wirkliches im Grundcharakter des Willens zur Macht steht, gehört zu jedem einzelnen Seienden je eine und je seine »Perspektive«. *Das Seiende ist als solches perspektivisch*. Mit diesem perspektivischen Charakter des Seienden spricht Nietzsche metaphysisch nur das aus, was seit *Leibniz* einen verborgenen Grundzug der deutschen Metaphysik bildet.

Nach Leibniz ist jedes Seiende durch *perceptio* und *appetitus* bestimmt, durch den vorstellenden Drang, der darauf dringt, je das Ganze des Seienden *vor-zu-stellen*, zu »repräsentieren«, und in dieser und als diese *repraesentatio* erst und allein auch zu *sein*. Dieses Vorstellen hat jeweils das, was Leibniz den *point de vue* – Gesichtspunkt – nennt. So sagt auch Nietzsche (»Der Wille zur Macht«, Bd. XVI, S. 114, n. 636; 1888. Vgl. Bd. XIV, n. 15; 1884/85): Der »*Perspektivismus*« (die perspektivische Verfassung des Seienden) ist es, »vermöge dessen jedes Kraftcentrum – und nicht nur der Mensch – *von sich aus* die ganze übrige Welt konstruiert, d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet . . .«: Wollte man heraus aus der Welt der Perspektiven, so ginge man zu Grunde.

Aber Leibniz denkt diese Gesichtspunkte noch nicht als Werte; genauer: Das Wertdenken ist noch nicht so wesentlich und ausdrücklich, daß *die Werte* als Gesichtspunkte von Perspektiven gedacht werden konnten.

Das durch den Willen zur Macht in seiner Wirklichkeit bestimmte Wirkliche ist jeweils eine Verflechtung von Perspektiven und Wertsetzungen, ein Gebilde »komplexer Art«; dies aber deshalb, weil der Wille zur Macht überhaupt komplexen Wesens ist. Diese komplexe Einheit seines Wesens ist erneut eingeschärft.

ε) Wert als Bedingung von Machterhaltung und
Machtsteigerung der »Herrschaftsgebilde«
innerhalb des Werdens

Wenn das Wesen der Macht der Wille zur Mehr-Macht ist und wenn daher die Macht machtet als Übermächtigung, dann gehört zu ihr einmal solches, was als jeweilige Machtstufe überwunden wird, und solches, was überwindet. Das Zuüberwindende kann solches nur sein, wenn es einen Widerstand setzt und dazu ein Ständiges und Standfestes ist, das sich hält und erhält. Das Überwindende dagegen bedarf eines Hinausgehenkönnens in höhere Machtstufen, der Möglichkeit der Steigerung. Zum Wesen der Übermächtigung gehört die notwendige Verflechtung von Erhaltung und Steigerung. Das Wesen der Macht ist selbst ein Verflochtenes. Das so bestimmte Wirkliche ist beständig und zugleich unbeständig. Seine Beständigkeit ist daher je eine *verhältnismäßige*. Deshalb sagt Nietzsche: »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« Diese Gebilde sind Gebilde, Gestalten des Willens zur Macht, dessen Wesen im Herrsein- und Befehlen-Können besteht. Daher nennt Nietzsche diese Gebilde auch kurz »Herrschaftsgebilde« oder »herrschaftliche Zentren«. (n. 715).

So heißt es denn in Absatz 3 von n. 715:

»›Wert‹ ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren . . .«

In dieser Bestimmung kommt zum Ausdruck, daß die Werte als *Steigerungs- und Erhaltungs-Bedingungen* stets auf ein

»Werden« im Sinne von Wachstum und Verfall der Macht bezogen sind. Werte sind in keiner Hinsicht je zunächst etwas »für sich«, um gelegentlich dann auf den Willen zur Macht bezogen zu werden, sondern sie sind nur, was sie sind, nämlich Bedingungen, *als bedingende* und so vom Willen zur Macht selbst gesetzte Bedingungen seiner selbst, die somit ein Maß geben für die Abschätzung des Machtquantums eines Herrschaftsgebildes und die Richtung seiner Zu- und Abnahme. Wenn Nietzsche in n. 12 (Schlußabschnitt) sagt, die Werte seien »Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde«, dann sind hier Nutzen und Nützlichkeit in der einzigen Beziehung auf die Macht gedacht. »Wert« ist wesentlich Nutzwert; aber »Nutzen« muß hier gleichgesetzt werden mit Bedingung der Machterhaltung, d. h. immer schon: der Machtsteigerung. Werte sind ihrem Wesen nach Bedingungen und daher nie ein Unbedingtes. Werden sie so verstanden, dann ist ihre Wesensverfälschung schon vollzogen.

ζ) Ablehnung des Glaubens,

Werte seien etwas »an sich«

Werte sind Bedingungen der »Herrschaftsgebilde« innerhalb des Werdens, d. h. der Wirklichkeit im Ganzen, deren Grundcharakter der Wille zur Macht ist. Die Herrschaftsgebilde sind Gestalten des Willens zur Macht. Nietzsche nennt oft nicht nur die Bedingungen dieser Herrschaftsgebilde »Werte«, sondern die Herrschaftsgebilde selbst, und das mit Recht. Wissenschaft, Kunst, Staat, Religion, Kultur gelten als Werte, insofern sie Bedingungen sind, kraft deren die Ordnung des Werdenden als des allein Wirklichen sich vollzieht. Diese Werte setzen ihrerseits als Machtgebilde wieder bestimmte Bedingungen ihrer eigenen Bestandsicherung und Entfaltung. Das Werden selbst aber, d. h. das Wirkliche im Ganzen, »hat gar keinen Wert«. Das leuchtet nach der jetzt gegebenen Wesensbestimmung des Wertes ein. Denn außerhalb des Seienden im Ganzen gibt es

ja nichts mehr, was noch Bedingung für dieses sein könnte. Es fehlt etwas, woran es (das Werden im Ganzen) zu ermessen wäre und in bezug worauf das Wort »Wert« einen Sinn hätte. »Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar, folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge« (XVI, 168, n. 708; 1887-88)

Wenn Nietzsche sagt, das Seiende im Ganzen »hat gar keinen Wert«, so will er nicht ein abschätziges Urteil über die Welt fällen, sondern im Gegenteil, jede Wertschätzung des Ganzen als eine Verkennung seines Wesens von ihm fernhalten. Der Satz: Das Seiende im Ganzen hat gar keinen Wert, ist, im Sinne der Metaphysik des Willens zur Macht gedacht, die schärfste Ablehnung des Glaubens, »Werte« seien etwas an sich, über dem Seienden im Ganzen und für dieses Gültiges. Das Seiende im Ganzen ist wert-los, besagt: Es steht außerhalb jeder Bewertung, weil ja durch diese das Ganze und Unbedingte nur abhängig gemacht würde von Teilen und Bedingungen, die allein aus dem Ganzen sind, was sie sind. Die werdende Welt als Wille zur Macht ist das Unbedingte. Nur *innerhalb des Werdens* und in bezug auf die einzelnen Machtgebilde, nur durch diese und für diese gesetzt, gibt es Bedingungen, d. h. Gesichtspunkte der Erhaltung und Steigerung der Machtquanten, d. h. Werte. Also entspringen die Werte aus dem Willen zur Macht? Gewiß – aber wir würden erneut fehldenken, wollten wir die Werte nun doch wieder so nehmen, als seien sie etwas »neben« dem Willen zur Macht, als sei zunächst dieser, und dann von ihm gesetzt noch »Werte«, die von ihm je nach Gelegenheit in den Dienst gestellt werden, aber sonst »an sich« in ihrer Gültigkeit bestehen bleiben. Die Werte als *Bedingungen* der Machterhaltung und -steigerung sind nur als Bedingtes durch das *eine* Unbedingte, den Willen zur Macht. *Die Werte sind wesentlich bedingte Bedingungen.*

Werte können aber offenbar nur dann Bedingungen des Willens zur Macht sein, wenn sie selbst Machtcharakter haben und somit Machtquanten für das Rechnen auf Machtsteigerung

aus dem bewußten Vollzug des Willens zur Macht darstellen. Die Werte sind daher als Bedingungen der Machtsteigerung und Machterhaltung wesentlich auf den Menschen bezogen; und weil sie nicht irgendwo an sich bestehen, sondern nur als Gesichtspunkte sind, bleiben sie wesentlich einbezogen in die *menschliche* Perspektive. Daher sagt Nietzsche (XVI, 171, n. 713; 1888):

»Wert ist das höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag – der Mensch: *nicht* die Menschheit! Die Menschheit ist viel eher noch ein Mittel, als ein Ziel. Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißratenen: ein Trümmerfeld.«

Der Wert ist jeweils Machtquantum, gesetzt und bemessen durch den Willen zur Macht.

Wille zur Macht und Wertsetzung sind *dasselbe*, sofern der Wille zur Macht als solcher auf Blickpunkte der Erhaltung und Steigerung ausblickt. Wir können daher die Wertsetzung nicht als etwas anderes auf den Willen zur Macht zurückführen, sondern durch die Aufhellung des Wesens des Wertes und der Wertsetzung leisten wir nur eine wesentliche Aufhellung des Willens zur Macht. Die Frage nach dem Ursprung des Wertgedankens und dem Wesen des Wertes ist durch die Aufhellung der inneren Zugehörigkeit der Wertsetzung zum Willen zur Macht keineswegs beantwortet, sondern nur zurückverschoben auf die Frage nach dem Wesensursprung des Willens zur Macht. Weshalb ist dieser in sich Wertsetzend? Warum wird in einem *mit* dem Willen zur Macht auch der Wertgedanke in der Metaphysik herrschend? Wie und weshalb wird überhaupt die Metaphysik zur Metaphysik des Willens zur Macht?

VIERTES KAPITEL

Die Metaphysik des Willens zur Macht als Vermenschlichung des Seienden (Anthropomorphismus)

§ 13. *Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht im Sinne des Wertgedankens als umwertende Stellungnahme zur bisherigen Metaphysik*

Um die Tragweite dieser Fragen zu überschauen, müssen wir bedenken, was die Herrschaft des Wertgedankens in der Metaphysik bedeutet. Sie führt nicht nur dahin, daß Nietzsche die Grundaufgabe der künftigen Metaphysik als Umwertung aller Werte begreift, sondern die Herrschaft des Wertgedankens ohne weitere Erörterung und Begründung als selbstverständlich unterstellt, so daß nun auch alle bisherige Metaphysik, die geschichtlich der Metaphysik des Willens zur Macht vorausgeht, bereits solche Metaphysik des Willens zur Macht, wenn auch unausgesprochen, gewesen sei. Nietzsche begreift daher die gesamte abendländische Philosophie als ein Denken in Werten und ein Rechnen mit Werten, kurz: als wesentlich Wertesetzend. Unversehens und als jedermann einleuchtend, erscheint in allen Schriften und Aufzeichnungen Nietzsches die Geschichte der Metaphysik im Lichte des Wertgedankens.

Wir sind geneigt, über diese Tatsache einfach hinwegzusehen, oder aber diese Deutung der Geschichte der Metaphysik als diejenige historische Ansicht über die Geschichte der Philosophie zu verzeichnen, die für Nietzsche am nächsten lag. Wir hätten dann nur eine historische Ansicht neben anderen vor uns. So hat im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts die gelehrte Historie die Geschichte der Philosophie bald im Gesichtskreis der Philosophie *Kants* oder der Philosophie *Hegels* oder derjenigen des Mittelalters oder *noch öfters* nach einem Ge-

sichtskreis ausgelegt, der durch eine Vermischung der verschiedensten philosophischen Lehren eine scheinbare Weiträumigkeit und Allgemeingültigkeit bekommt.

Daß jedoch Nietzsche die ganze Geschichte der Metaphysik aus dem Gesichtskreis des Willens zur Macht auslegt, gehört zu seinem eigensten metaphysischen Denken und ist keineswegs nur die nachträgliche historische Hineinlegung eigener »Ansichten« in die Lehren der früheren Denker. Vielmehr hat die Metaphysik des Willens zur Macht als *umwertende* Stellungnahme zur bisherigen Metaphysik diese zum voraus überhaupt im Sinne der Wertung und des Wertgedankens ausgelegt, und alle Auseinandersetzung erhebt sich erst auf dem Grunde der so schon entschiedenen, jeder Erörterung entzogenen Auslegung. Die Metaphysik des Willens zur Macht besteht nicht nur darin, daß neue Werte gegenüber den bisherigen gesetzt werden, sondern daß überhaupt alles, was je und bisher in der Metaphysik über das Seiende als solches im Ganzen gedacht und gesagt wurde, im Lichte des Wertgedankens erscheint. Denn auch das Wesen der Geschichte ist durch die Metaphysik des Willens zur Macht in neuer Weise bestimmt, was wir aus Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und deren innerstem Zusammenhang mit dem Willen zur Macht erkennen. Die jeweilige Art der Historie ist immer erst und nur die Folge einer schon gesetzten Wesensbestimmung der Geschichte, nicht etwa umgekehrt, als bestimmten erst die Historiker, was Geschichte sei.

Deshalb spricht Nietzsche – als sei es die selbstverständlichste Sache der Welt – von Einheit, Ganzheit, Wahrheit als »obersten Werten«. Daß diese »Werte« sein sollen und nur Werte sind, das ist aber nur Nietzsches Auslegung; das *ist* bereits ein, ja sogar der erste entscheidende Schritt der »Umwertung«. Denn recht bedacht, besteht die von Nietzsche vollzogene Umwertung nicht erst darin, daß er an die Stelle der bisherigen obersten Werte neue Werte setzt, sondern daß er überhaupt schon »Sein«, »Zweck«, »Wahrheit« als *Werte* und *nur* als

Werte begreift. »Um-wertung« ist im Grunde Umdenken aller Bestimmungen des Seienden auf Werte. Nietzsche nennt in n. 12 »Zweck«, »Einheit«, »Ganzheit«, »Wahrheit«, »Sein« zwar auch »Vernunft-Kategorien«. Das sind sie allenfalls für *Kant* und *Fichte* und *Schelling* und *Hegel*. Auch für *Aristoteles*, und für ihn zuerst, sind die Bestimmungen des Seienden als solchen Kategorien, wenngleich nicht »Vernunft-Kategorien«, – gesetzt daß »Vernunft« hier – wie bei *Kant* und im *deutschen Idealismus* – als Wesen der *Subjektivität* begriffen ist. Wenn also Nietzsche von den Bestimmungen des Seienden handelt, die er als »kosmologische Werte« begreift, dann steckt darin zunächst die neuzeitlich-metaphysische Auslegung der Seinsbestimmungen des Seienden als Vernunft-Kategorien. Diese neuzeitliche Auslegung wird von Nietzsche dann noch einmal durch seine Auslegung abgewandelt, so daß jetzt die Vernunft-Kategorien als oberste Werte erscheinen. Diese der neuesten Zeit und letzten Metaphysik entstammende Auslegung der Seinsbestimmungen des Seienden wird unbesehen in die griechische Philosophie zurückverlegt. Die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik erscheint so als Geschichte der Wertsetzungen – will sagen: Die früheren metaphysischen Grundstellungen kommen nicht in der ihnen eigenen Wahrheit zum Wort, sondern sprechen die Sprache der als Wertsetzung begriffenen Philosophie des Willens zur Macht.

Bedenken wir zudem den Nachweis der Wesenszugehörigkeit von Wertsetzung und Willen zur Macht, dann zeigt sich: Nietzsches Auslegung aller Metaphysik vom Wertgedanken her wurzelt in der Grundbestimmung des Seienden im Ganzen als Willen zur Macht. Dieser Name aber ist das Grundwort der Metaphysik *Nietzsches*. Weder *Hegel* noch *Kant*, weder *Leibniz* noch *Descartes*, weder das mittelalterliche noch das hellenistische Denken, weder *Aristoteles* noch *Platon*, weder *Parmenides* noch *Heraklit* wissen vom Willen zur Macht als dem Grundcharakter des Seienden. Sieht demnach Nietzsche die Metaphysik als solche und ihre Gesamtgeschichte im

Gesichtskreis der Wertsetzung, dann rückt dadurch diese Geschichte eben in eine völlig einseitige Perspektive, und die von ihr geleitete historische Betrachtung wird unwahr.

Aber gibt es denn überhaupt so etwas wie eine nicht einseitige, sondern allseitige Betrachtung der Geschichte an sich? Muß nicht jede Gegenwart jeweils aus *ihrem* Gesichtskreis die Vergangenheit sehen und deuten? Wird ihre historische Erkenntnis nicht umso »lebendiger«, je entschiedener der jeweilige Gesichtskreis der jeweiligen Gegenwart leitend bleibt? Und zuletzt: Hat nicht gerade Nietzsche in einer seiner frühen Schriften, im zweiten Stück der »Unzeitgemäßen Betrachtungen«: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, mit aller Eindringlichkeit gefordert und begründet, daß und warum die Historie dem »Leben« dienen müsse und dieses nur könne, wenn sie sich zuvor von dem Schein einer vermeintlichen historischen »Objektivität an sich« losmache?

Steht es so, dann kann doch unser Hinweis darauf, daß Nietzsche die Geschichte der Metaphysik von seiner Fragestellung aus als eine Geschichte der Wertsetzung auslege, nicht nur nicht als Einwand und Bedenken dienen, sondern dieser Hinweis auf Nietzsches Vorgehen kann nur die Echtheit seines historischen Denkens bestätigen. Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter tun und fragen, ob denn nicht durch Nietzsches Auslegung der Metaphysik vom Wertgedanken her die bisherige Metaphysik »besser verstanden« wird, als sie sich selbst verstand und je verstehen konnte; denn es könnte doch sein, daß Nietzsches Auffassung des bisherigen metaphysischen Denkens diesem selbst erst das Wort leiht, um das zu sagen, was es hat sagen wollen, aber noch nicht sagen konnte. Stünde es gar so, dann wäre Nietzsches Auffassung der Kategorien und Vernunft-Kategorien als oberste Werte und überhaupt als »Werte« nicht eine Verunstaltung der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern das Gegenteil, nämlich die Befreiung der früheren metaphysischen Werke *zu ihrem* eigentlichen schöpferischen Gehalt oder doch eine Bereicherung desselben. Wenn vol-

lends noch der Grund dieser wertmäßigen Auffassung aller Metaphysik, die Auslegung des Seienden im Ganzen als Willen zur Macht, selbst durchaus in der Bahn des bisherigen metaphysischen Denkens sich bewegte und dessen Grundgedanken zur Vollendung brächte, dann wäre ja Nietzsches »Geschichtsbild« nicht nur in jeder Hinsicht gerechtfertigt, sondern als das einzig mögliche und notwendige erwiesen. Dann ist aber auch kein Ausweichen mehr vor dem Satz, daß die Geschichte des abendländischen Denkens als eine Entwertung der obersten Werte verlaufe und gemäß diesem Nichtigwerden der Werte und dem Hinfall der Ziele »Nihilismus« sei und werden müsse.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich doch das eine: Der Hinweis darauf, daß Nietzsche seine eigene metaphysische Grundstellung – Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden, Wertsetzung, Ursprung der Wertsetzung aus dem Willen zur Macht – in die bisherige Geschichte der Metaphysik zurückdeutet, darf nicht als ein billiger Einwand gebraucht werden, um Nietzsche eine Verunstaltung des Geschichtsbildes vorzurechnen oder gar die Rechtmäßigkeit des Wertgedankens zurückzuweisen. Selbst wenn wir zugestehen müßten, daß Nietzsches Auslegung der Metaphysik sich nicht mit dem deckt, was die frühere Metaphysik lehrte und sagte, dann bedarf dieses Zugeständnis zuvor einer Begründung, die wesentlich über den bloß historischen Nachweis der Verschiedenartigkeit der Metaphysik Nietzsches und der früheren Metaphysik hinausgeht.

Es gilt nachzuweisen, daß der früheren Metaphysik der Wertgedanke nicht nur fremd war, sondern fremd bleiben mußte, und zwar deshalb, weil die frühere Metaphysik das Seiende noch nicht als Willen zur Macht begreifen konnte. Wenn wir dieses nachweisen, müssen wir dabei allerdings auf den tieferen Ursprung des Wertgedankens stoßen, weil dann ja der Schein beseitigt ist, als sei jederzeit schon in der Metaphysik nach der Art von Wertsetzungen gedacht worden. Wenn sich zeigen sollte, inwiefern die Auslegung des Seienden als Wille

zur Macht erst auf dem Grunde der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellungen *möglich* wird, dann gelangen wir hinsichtlich der Frage des Ursprungs des Wertgedankens zu einer wichtigen Einsicht, daß Nietzsche nämlich noch gar keine Antwort auf diese Frage gibt und keine Antwort geben kann.

Der Hinweis auf n. 12 B, wo Nietzsche den Ursprung unseres Glaubens an die bisherigen obersten Werte erörtert, bringt uns nicht von der Stelle. Jene Erörterung Nietzsches setzt ja voraus, daß die Wertsetzung aus dem Willen zur Macht komme; dieser aber gilt ihm als das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen. Was Nietzsche hier als gewiß gilt, wird uns zur Frage; aus dieser Frage her bleibt uns auch Nietzsches Herleitung des Wertgedankens fragwürdig.

Nietzsche zeigt in seiner Weise nur: Werte sind ihrem Wesen nach Bedingungen des Willens zur Macht, die dieser sich selbst zu seiner Erhaltung und Steigerung, d. h. zur Wesenserfüllung der Macht setzt. Wertsetzung ist ein Einschluß im Willen zur Macht. Aber der Wille zur Macht selbst – wo entspringt der Entwurf des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht? *Erst mit dieser Frage fragen wir an die Wurzel des Ursprungs der Wertsetzung innerhalb der Metaphysik.*

Versuchen wir nun aber den Nachweis, daß die Metaphysik vor Nietzsche das Seiende *nicht* als Willen zur Macht auslegte und daß ihr demzufolge der Wertgedanke fremd war, dann unterliegt dieses Vorhaben doch denselben Bedenken, die gegen Nietzsches Geschichtsdeutung vorgebracht wurden. Auch wir müssen doch aus einem Gesichtskreis eines, d. h. doch unseres Denkens das vormalige Denken anvisieren und auslegen. Wir können uns so wenig wie Nietzsche, so wenig wie *Hegel* aus der Geschichte und der »Zeit« herausstellen und von einem absoluten Standort, gleichsam ohne eine bestimmte und einseitige Optik, das Gewesene an sich betrachten. Für uns gilt dasselbe wie für Nietzsche und *Hegel* und noch dies dazu, daß der Gesichtskreis unseres Denkens vielleicht nicht einmal die Wesentlichkeit und schon gar nicht die Größe der Fragestellung

jener Denker hat, so daß unsere Auslegung der Geschichte hinter die erreichten höchsten zurückfällt.

Wir nähern uns mit diesem Gedanken dem Kreis der eigentlichen Entscheidungen. Die Frage nach der Wahrheit des »Geschichtsbildes« ist nicht die Frage der historischen Richtigkeit und Sorgfalt der Quellenbenützung und -deutung, sondern ist die Frage nach der Wahrheit des geschichtlichen Standortes selbst und des in ihm beschlossenen Verhältnisses zur Geschichte und zur Bestimmung ihres Wesens. Wenn nun aber der europäische Nihilismus nicht nur *eine* geschichtliche Bewegung unter anderen ist, sondern *die* Grundbewegung unserer Geschichte, dann hängt die Deutung des Nihilismus und die Stellungnahme zu ihm von unserem Verhältnis zur Geschichte überhaupt ab und d. h. davon, ob und wie die Geschichte unser Menschentum und Menschsein selbst bestimmt.

Die Besinnung darüber kann verschiedene Wege einschlagen. Wir wählen den, der uns durch die Aufgabe der Vorlesung nahegelegt wird. Wir gehen einen Gang geschichtlicher Besinnung, bevor wir eine »Geschichtsphilosophie« entwickeln; vielleicht wird durch jenen Gang diese von selbst überflüssig. Der Gang, den wir zu gehen genötigt sind, führt, gleichviel wie weit er im einzelnen glückt oder nicht, in die Richtung des Nachweises, daß der Wertgedanke der Metaphysik *vor* Nietzsche fremd war und fremd sein mußte, daß aber gleichwohl das Aufkommen des Wertgedankens *durch die Metaphysik* in den Zeitaltern *vor* Nietzsche vorbereitet und erzwungen wurde. Inwiefern wir aber bei diesem geschichtlichen Gang uns nur in längst Vergangenes verlieren oder auf ein erst Zukünftiges uns zu sammeln versuchen, braucht weder vor diesem Gang noch nach diesem Gang verrechnet zu werden, wenn wir ihn nur wirklich gehen. Freilich wird uns dabei leicht und immer wieder ein Hindernis in den Weg fallen, das aus den schon berührten Bedenken kommt, die heute zu Gemeinplätzen geworden sind: Daß eben jede Betrachtung der Geschichte von der Gegenwart bestimmt und auf diese bezogen, also »relativ«,

also nie »objektiv«, also stets »subjektiv« sei, daß man sich bei solcher Subjektivität bescheiden müsse und dann am besten daran tue, aus dieser Not der »Relativität« eine Tugend und aus der Bescheidung auf die Subjektivität die Überlegenheit dessen zu machen, der alles Vergangene in den Dienst der je lebendigen Gegenwart stellt, und zu nichts außerdem.

Damit aber die Geschichte der Metaphysik, wie sie erst noch erfahren werden muß, in der rechten Weise absticht gegen Nietzsches Auffassung, müssen wir Nietzsches Deutung der Geschichte der Metaphysik zuvor noch auf den Grund des bisher Gesagten in einer faßlicheren Gestalt vor Augen stellen. Wir wissen bis jetzt nur: Für Nietzsche haben die Wertsetzungen überhaupt ihren Grund und ihre Notwendigkeit im Willen zur Macht. Also muß nach Nietzsches Meinung auch für die erste Ansetzung der bisherigen obersten Werte, also für den Beginn der Metaphysik, ein bestimmter Wille zur Macht maßgebend gewesen sein. Diese erste Ansetzung der obersten Werte hat ihr Eigentümliches darin, daß nach Nietzsche die Werte »Zweck«, »Einheit«, »Wahrheit« fälschlicherweise »in das Wesen der Dinge« »projiziert« wurden. Wie kam es zu dieser Projektion, d. h. nach Nietzsches Geschichtsdeutung: Welche Gestalt des Willens zur Macht war hier am Werk?

§ 14. Nietzsches »moralische« Auslegung der Metaphysik

Wenn die »Wahrheit«, d. h. das Wahre und Wirkliche, in eine Welt an sich hinaus- und hinaufverlegt wird, dann erscheint das eigentlich Seiende als dasjenige, dem sich alles menschliche Leben unterstellen muß. Das Wahre ist das an sich Gesollte und Wünschbare. Das menschliche Leben taugt nur dann etwas, ist nur dann durch rechte Tugenden bestimmt, wenn diese einzig darauf dringen und dazu in den Stand setzen, jenes Wünschbare und Gesollte zu verwirklichen und zu befolgen und den »Idealen« sich zu unterwerfen.

Der Mensch, der so vor den Idealen sich bescheidet und fleißig darnach strebt, sie zu erfüllen, ist der eigentlich tugendhafte, der taugliche, d. h. »gute Mensch«. Im Sinne Nietzsches gedacht, besagt dies: Der Mensch, der sich selbst will als diesen »guten Menschen«, errichtet über sich übersinnliche Ideale, die ihm solches bieten, dem er sich unterwerfen kann, um in der Erfüllung dieser Ideale sich selbst ein Lebensziel zu sichern.

Der Wille, der diesen »guten Menschen« will, ist ein Wille der Unterwerfung unter die Ideale als etwas, was an sich besteht, worüber der Mensch keine Macht haben soll. Der Wille, der den »guten Menschen« und seine Ideale will, ist ein Wille zur Macht eben dieser Ideale und damit ein Wille zur Ohnmacht des Menschen. Der Wille, der den guten Menschen will, ist zwar auch Wille zur Macht, aber in der Gestalt der Ohnmacht zur Macht des Menschen. Dieser Ohnmacht zur Macht des Menschen verdanken die bisherigen obersten Werte ihre Projektion ins Übersinnliche und ihre Aufsteigerung zu einer Welt »an sich« als der allein wahren Welt. Dieser Wille, der den »guten Menschen« und das in diesem Sinne »Gute« will, ist der »moralische« Wille.

Unter Moral versteht Nietzsche meist das System solcher Wertschätzungen, in denen eine übersinnliche Welt als maßgebend und wünschbar gesetzt wird. Nietzsche begreift die »Moral« jedenfalls stets »metaphysisch«, d. h. im Hinblick darauf, daß in ihr über das Ganze des Seienden entschieden wird. Das geschieht im Platonismus durch die Scheidung des Seienden in zwei Welten, die übersinnliche Welt der Ideale und des Gesollten und des an sich Wahren – und die sinnliche Welt des strebenden Sichbemühens und Sichunterstellens unter das an sich Gültige, das als Unbedingtes alles bedingt. Daher kann Nietzsche sagen (XV, 430, n. 400):

»In der *Geschichte der Moral* drückt sich also ein *Wille zur Macht* aus, durch den bald die Sklaven und Unterdrückten, bald die Mißbratnen und An-sich-Leidenden, bald die Mittel-

mäßigen den Versuch machen, die ihnen günstigsten Werturteile durchzusetzen.«

Demgemäß heißt es (XV, 402, n. 356):

»Bescheiden, fleißig, wohlwollend, mäßig: so wollt ihr den Menschen? den *guten Menschen*? Aber mich dünkt das nur der ideale Sklave, der Sklave der Zukunft.«

Und in (XV, 402, n. 358):

»Der *ideale Sklave* (der »gute Mensch«). – Wer *sich* nicht als »Zweck« ansetzen kann, noch überhaupt von sich aus Zwecke ansetzen kann, der gibt der Moral der *Entselbstung* die Ehre – instinktiv. Zu ihr überredet ihn Alles: seine Klugheit, seine Erfahrung, seine Eitelkeit. Und auch der Glaube ist eine Entselbstung.«

Statt Entselbstung können wir auch sagen: Verzicht auf die Selbstsetzung als den Befehlenden, d. h. Ohnmacht zur Macht; die »*Abkehr vom Willen zum Dasein*« (XV, 148, n. 11). Die Ohnmacht zur Macht ist aber nur ein »Spezialfall« des Willens zur Macht, und darin liegt: »Die bisherigen obersten Werte sind ein Spezialfall des Willens zur Macht« (XVI, 428). Die Ansetzung dieser Werte und ihre Versetzung in eine übersinnliche Welt an sich, der sich der Mensch unterwerfen soll, entspringen aus einer »Verkleinerung des Menschen« (XVI, 306, n. 898). Alle Metaphysik von der Art der Ansetzung einer übersinnlichen Welt als der wahren *über* der sinnlichen als der scheinbaren entspringt der Moral. Daher der Satz:

»Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein« (»Jenseits von Gut und Böse«, VII, 55, n. 34).

In derselben Schrift bestimmt Nietzsche das Wesen der Moral also:

»Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen »Leben« entsteht. –« (ebd., 31, n. 19).

Und in »Der Wille zur Macht« (XV, 334, n. 256):

»Ich verstehe unter ›Moral‹ ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt.«

Hier versteht Nietzsche die Moral zwar auch »metaphysisch«, in bezug auf das Seiende im Ganzen und die Möglichkeit des Lebens überhaupt, und nicht »ethisch« hinsichtlich der »Lebensführung«, aber er denkt nicht nur an *die* »Moral«, die den Platonismus bedingt. »Moral« und »Moral« sind daher auch in der metaphysischen Bedeutung für Nietzsche nicht dasselbe. Einmal bedeutet Moral im formalen, weitesten Sinne *jedes* System von Wertschätzungen und Herrschaftsverhältnissen; Moral ist dann so weit begriffen, daß auch die neuen Wertsetzungen »moralisch« genannt werden können, nur weil sie Bedingungen des Lebens setzen. Dann aber und in der Regel besagt Moral für Nietzsche in einem engeren Sinne das System *jener* Wertschätzungen, das die Ansetzung von unbedingt obersten Werten an sich im Sinne des Platonismus und des Christentums in sich schließt. Moral ist Moral des »guten Menschen«, der aus dem Gegensatz und innerhalb des Gegensatzes zum »Bösen« lebt und nicht »jenseits von Gut und Böse«. Sofern Nietzsches Metaphysik »jenseits von Gut und Böse« steht, ja diesen Standort erst als Grundstellung auszumachen und zu beziehen sucht, kann Nietzsche sich als »Immoralisten« bezeichnen.

Was heißt denn »Immoralist«? Es heißt nicht, daß das Denken und die Gesinnung unmoralisch seien im Sinne einer Stellungnahme *gegen* das »Gute« und für das »Böse«. Ohne Moral – das besagt: Jenseits von Gut und Böse. Dies wiederum meint nicht außerhalb aller Gesetzlichkeit und Ordnung, sondern, im Gegenteil, innerhalb der Notwendigkeit einer *Neu-*setzung der anderen Ordnung gegen das Chaos stehen.

a) Die »hyperbolische Naivität« des Menschen

Die Moral des »guten Menschen« ist der Ursprung der bisherigen obersten Werte. Der gute Mensch setzt diese Werte als unbedingte. Dergestalt sind sie gerade die Bedingungen seines »Lebens«, das, als ohnmächtiges zur Macht, für sich die Möglichkeit des Hinaufschauens zu einer übersinnlichen Welt fordert. Von hier aus begreifen wir nun auch, was Nietzsche im Schlußabschnitt von n. 12 mit der »hyperbolischen Naivität« des Menschen meint.

Der »gute Mensch« der »Moral« ist, metaphysisch gedacht, jener Mensch, der nichts von dem Ursprung der Werte ahnt, denen er sich als unbedingten Idealen unterstellt. Dieses *Nicht-ahnen* des Wertursprungs hält den Menschen daher fern von jeder *ausdrücklichen* Besinnung auf die Herkunft der Werte: daß sie nämlich die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst sind. Die »Naivität« ist gleichbedeutend mit »psychologischer Unschuld«; das bedeutet nach dem früher Gesagten: ein Unberührtsein von jedem Verrechnen des Seienden und damit des Lebens und seiner Bedingungen auf den Willen zur Macht. Weil so dem psychologisch unschuldigen (»naiven«) Menschen die Herkunft der Werte aus der machtmäßigen Wertschätzung des Menschen verborgen bleibt, deshalb nimmt der *naive* Mensch die Werte (Zweck, Einheit, Ganzheit, Wahrheit) so, als kämen sie ihm irgendwoher, vom Himmel herab, entgegen und stünden an sich über ihm als solches, dem er sich nur zu beugen habe. Die Naivität als Unkenntnis des Wertursprungs aus dem menschlichen Willen zur Macht ist daher in sich »hyperbolisch« (ὑπερ-βάλλειν). Der »gute Mensch« wirft, ohne es zu wissen, die Werte über sich hinaus und wirft sie zu solchem auf, was an sich ist. Was einzig bedingt ist durch den Menschen selbst, hält dieser umgekehrt für das Unbedingte, das den Menschen mit Forderungen beansprucht. Daher schließt Nietzsche seine Nachrechnung des Ursprungs des Glaubens an die obersten Werte

und Vernunftkategorien und das ganze Stück n. 12 mit dem Satz:

»Es ist immer noch die *hyperbolische Naivität* des Menschen, sich selbst als Sinn und Wertmass der Dinge anzusetzen.«

Trotz der soeben vollzogenen Erläuterung des Ausdrucks »hyperbolische Naivität« besteht jetzt noch die Gefahr, daß wir diesen wichtigen Schlußsatz von n. 12 gründlich mißverstehen. Er gibt in der Tat auch eine allzu gedrängte und daher leicht mißdeutbare Zusammenfassung eines wichtigen Gedankens. Man könnte nämlich unter Berufung auf den Satz Nietzsches gerade zu bedenken geben, daß Nietzsche hierdurch, nach dem Wortlaut des Satzes, das Gegenteil von dem sage, was *wir* als *Wesen* der hyperbolischen Naivität erläuterten.

Wenn die Naivität in der Unwissenheit über den Ursprung der Werte aus der eigenen machtmäßigen Wertsetzung des Menschen bestehen soll, wie kann es dann noch »hyperbolische Naivität« sein, »sich selbst als Sinn und Wertmass der Dinge anzusetzen«? Das Letztere ist doch alles andere als Naivität, sondern höchste Bewußtheit des sich auf sich selbst stellenden Menschen, ausdrücklicher Wille zur Macht und ganz und gar nicht Ohnmacht zur Macht. Müßten wir den Satz so verstehen, dann würde Nietzsche in dem Satz sagen: Die »hyperbolische Naivität« besteht darin, durch und durch *nicht* naiv zu sein. Einen solchen Ungedanken werden wir Nietzsche nicht zutrauen dürfen. Was sagt also der Satz?

Nach Nietzsches Bestimmung des Wesens der Werte müssen auch die in der Unkenntnis über den Wertursprung gesetzten Werte aus den menschlichen Setzungen entspringen, d. h. eben in der Weise, daß der Mensch sich selbst als Sinn und Wertmaß setzt. Die Naivität besteht nicht darin, daß der Mensch die Werte setzt und so als Sinn und Wertmaß fungiert, sondern darin, daß er die Werte *setzt* als das ihm zufallende »Wesen der Dinge«, ohne Wissen davon, daß *er* sie setzt, und daß der Setzende ein Wille zur Macht ist.

Der Mensch bleibt in der Naivität stecken, solange er nicht ernst macht mit dem Wissen, daß er allein der Wertsetzende ist, und daß deshalb die Werte immer nur durch ihn bedingte Bedingungen der Erhaltung, Sicherung und Steigerung seines Lebens sein können. Bei oberflächlichem Lesen verführt Nietzsches Satz zu der Meinung, Nietzsche fordere – im Gegensatz zum Verfahren der naiven Wertsetzung, die jeweils menschlichen Werte in die Dinge selbst verlegt und so alles Seiende vermenschlicht – eine Erfahrung und Bestimmung des Seienden, bei der jede Vermenschlichung vermieden werde. Doch gerade diese Auslegung des Satzes wäre irrig; denn nicht die Vermenschlichung der Dinge ist der Mangel der Naivität, sondern dies, daß die Vermenschlichung nicht *bewußt* vollzogen wird. Die Naivität ist in sich Mangel an Willen zur Macht, weil ihr die Erkenntnis abgeht, daß die Setzung der Welt nach dem Bilde des Menschen und durch den Menschen überhaupt die einzige wahre Weise aller Weltauslegung ist und daher jene, auf die endlich die Metaphysik entschlossen und rücksichtslos zugehen muß. Die bisherigen obersten Werte kamen deshalb zu ihrem Rang und ihrer Geltung, weil der Mensch selbst sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge setzte, aber dies nicht bewußt genug tat, sondern bei der Meinung verblieb, das von ihm Gesetzte sei ein Geschenk der Dinge, das diese ihm von sich aus entgegenbrächten. In der naiven Wertsetzung waltet zwar auch, wie in jeder Wertsetzung, wesenhaft der Wille zur Macht. Aber der Wille zur Macht ist hier noch Ohnmacht zur Macht. Die Macht machtet hier noch nicht eigens bewußt und nicht mächtig ihrer selbst.

b) Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung,
der Übermensch; Metaphysik ist Anthropomorphie

Daß bei der Ansetzung der obersten Werte menschliche Setzungen in die Dinge verlegt werden, ist in Ordnung; aber die Vermenschlichung des Seienden ist noch unschuldig und daher

nicht unbedingt. Weil *zunächst* der eigentliche machtmäßige Ursprung der bisherigen obersten Werte verborgen bleibt, aber bei der Erweckung und Steigerung des Selbstbewußtseins des Menschen nicht ständig verborgen bleiben kann, deshalb muß mit der wachsenden Einsicht in den Ursprung der Werte der Glaube an sie hinfällig werden. Allein, diese Einsicht in den Ursprung der Werte und der menschlichen Wertsetzung und der Vermenschlichung der Dinge kann auch nicht dabei stehenbleiben, daß nach der Entschleierung des Wertursprungs und nach dem Hinfall der Werte nun lediglich die Welt wertlos aussieht; denn so fehlte es an jeglichem »Wert« und damit an Bedingungen des Lebens: dieses könnte nicht *sein*. Was jedoch angesichts der scheinbaren Wertlosigkeit der Welt zu geschehen hat, worin also die Umwertung der bisherigen Werte bestehen muß, das ist aus der Einsicht in den Ursprung der Werte auch schon entschieden und vorgezeichnet. Nietzsche hat die neue Aufgabe in einer Aufzeichnung zusammengefaßt, die aus dem Jahre 1888 stammt und die uns den äußersten Gegensatz zur hyperbolischen Naivität zeigt. Sie lautet:

»All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht —: oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich elend* zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der Das geschaffen, was er bewunderte. —« (»Der Wille zur Macht«, XV, 241)

Was aus dieser Aufzeichnung spricht, ist deutlich genug. Nicht mehr weggeben und leihen soll der Mensch, oder gar noch dem allein von *ihm* Verschenkten wie einem Fremden sich unterwerfen, als sei es solches, dessen der elende Mensch bedürfe, sondern alles soll der Mensch für sich als das Seine beanspru-

chen, was er nur vermag, wenn er zum voraus sich selbst nicht als Elender und Sklave vor dem Seienden im Ganzen weiß, sondern sich selbst zur unbedingten Herrschaft errichtet und einrichtet. Dies bedeutet aber, daß er selbst unbedingter Wille zur Macht ist, sich als Herrn dieser Herrschaft selbst weiß und wissend zu jedem Machtvollzug, und d. h. zur ständigen Machtsteigerung, sich entscheidet. Der Wille zur Macht ist das »Prinzip der neuen Wertsetzung«, das sagt jetzt: Der Wille zur Macht ist nicht etwa nur die Art und Weise, wie, und das Mittel, wodurch die Wertsetzung geschieht, sondern der Wille zur Macht ist als das Wesen der Macht der einzige Grundwert, nach dem jegliches, was entweder Wert haben soll oder was keinen Wert beanspruchen darf, abgeschätzt wird. »Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf* . . .« (XVI, 57, n. 552; Frühjahr-Herbst 1887). Was in diesem Kampf unterliegt, ist, weil es unterliegt, im Unrecht und unwahr. Was in diesem Kampf oben bleibt, ist, weil es siegt, im Recht und wahr.

Um *was* gekämpft wird, ist, wenn es als besonderes und inhaltliches Ziel gedacht und gewünscht wird, stets von nachgeordneter Bedeutung. Alle Kampfziele und Kampfpaparn sind immer nur und immer noch Kampfmittel. Um *was* gekämpft wird, ist im voraus entschieden. Es ist die Macht selbst, die keiner Ziele bedarf. Sie ist ziel-los, so wie das Ganze des Seienden wert-los ist. Diese Ziel-losigkeit gehört zum metaphysischen Wesen der Macht. Wenn überhaupt von Ziel gesprochen werden kann, dann ist dies »Ziel« die Ziel-losigkeit der unbedingten Herrschaft des Menschen über die Erde. Der Mensch dieser Herrschaft ist der Über-mensch.

Man pflegt Nietzsche oft vorzuhalten, sein Bild vom Über-menschen sei unbestimmt, die Gestalt dieses Menschen sei ungreifbar. Zu solchen ganz ungemäßen Urteilen kommt es nur, weil man nicht begreift, daß das Wesen des Über-menschen im Hinausgehen »über« den bisherigen Menschen besteht. Der bisherige Mensch ist aber jener, der »über« sich noch ein Ideal und

Wünschbarkeiten brauchte und suchte. Der Über-mensch dagegen bedarf nicht mehr dieses »Über« dem und »Jenseits« des Menschen, weil er einzig den Menschen selbst will, und zwar nicht in irgendeiner besonderen Hinsicht, sondern schlechthin als den Herrn der unbedingten Machtvollstreckung mit den vollständig erschlossenen Machtmitteln dieser Erde. Im Wesen dieses Menschseins liegt es, daß jedes besondere inhaltliche Ziel, jede Bestimmtheit dieser Art unwesentlich und immer nur gelegentliches Mittel bleibt. Die unbedingte Bestimmtheit des Nietzscheschen Gedankens vom Übermenschen liegt gerade darin, daß Nietzsche die wesenhafte Bestimmungslosigkeit der unbedingten Macht erkennt, wenngleich nicht in dieser Weise ausgesprochen hat. Die unbedingte Macht ist das reine Übermächtigen als solches, das unbedingte Übertreffen, Obensein und Befehlenkönnen, das Einzige und Höchste.

Alle zum Teil überhaupt sinnlosen, zum Teil zu kurz denkenden Darstellungen der Nietzscheschen Lehre vom Übermenschen haben ihren einzigen Grund stets darin, daß man bisher nirgends vermochte, die Philosophie des Willens zur Macht wirklich als Metaphysik ernst zu nehmen und die Lehren des Nihilismus, vom Übermenschen und vor allem die Lehre von der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* als *notwendige* Wesensbestandstücke dieser *Metaphysik* metaphysisch zu begreifen, d. h. aber aus der Geschichte und dem Wesen der abendländischen Metaphysik zu denken.

Die zuletzt angeführte Aufzeichnung Nietzsches gehört zu den klarsten und in ihrer Art schönsten. Nietzsche spricht hier aus der Mittagshelle der großen Stimmung, durch die der neuzeitliche Mensch zur unbedingten Mitte und zum einzigen Maß des Seienden im Ganzen bestimmt wird. Das Stück ist freilich im vorliegenden Nachlaßbuch (»Der Wille zur Macht«) an einer unmöglichen Stelle eingereiht und dazu noch außerhalb der durchlaufenden Zählung gelassen und deshalb schwer zu finden. Es steht als Vorwort zum 1. Kapitel des II. Buches (»Kritik der bisherigen höchsten Werte«) unter dem Titel

(»Kritik der Religion«) (XV, 241 ff.). Die gedankenlose Einreihung dieses Stückes an der genannten Stelle beweist vielleicht am deutlichsten die ganze Fragwürdigkeit des im Umlauf befindlichen Buches »Der Wille zur Macht«. Das genannte Stück durchmißt in einfachen und sicheren Schritten Nietzsches metaphysische Grundstellung und müßte daher, wenn es schon als Vorspruch dienen sollte, dem ganzen Hauptwerk vorangestellt werden.

Warum wir diese Aufzeichnung gerade jetzt anführen, wird sich zeigen, sobald wir uns den Gang unseres Fragens erneut verdeutlichen. Es gilt, gegenüber dem, was Nietzsche als Geschichte der Metaphysik sichtbar macht, einen ursprünglicheren Blick in die Geschichte der Metaphysik zu tun. Hierzu mußte jetzt zuvor Nietzsches Darstellung und Auffassung der Metaphysik noch deutlicher gemacht werden. Es ergab sich auch: Nietzsches Auslegung aller Metaphysik ist eine »moralische«. »Moral« aber besagt hier: System der Wertschätzungen. Jede Auslegung der Welt, sie sei naiv oder aus Berechnung vollzogen, ist ein Setzen von Werten und damit ein Bilden und Gestalten der Welt nach dem Bilde des Menschen. Zumal die Wertsetzung, die mit der Einsicht in den menschlichen Wertursprung ernst macht und den Nihilismus vollendet, muß eigens den Menschen als den Gesetzgeber begreifen und wollen und in der *unbedingten Vermenschlichung* alles Seienden das Wahre und Wirkliche suchen.

Metaphysik ist Anthropomorphie – das Gestalten und Anschauen der Welt nach dem Bilde des Menschen. In der Metaphysik, wie Nietzsche sie deutet und vor allem als künftige Philosophie fordert, ist demnach das *Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen* entscheidend. Damit treffen wir über den Wertgedanken hinaus auf einen Zusammenhang, der uns durch die Metaphysik des Willens zur Macht fast aufgedrängt wird; denn diese Metaphysik, zu der die Lehre vom Übermensch gehört, rückt ja den Menschen, wie keine Metaphysik zuvor, in die Rolle des unbedingten und einzigen Maßes für alle Dinge.

Wiederholung

- 1) Das Entspringen der Werte aus »Herrschaftsgebilden«
 (Gestalten des Willens zur Macht),
 Beispiel: die »Kunst«

Der Abschnitt B des Stückes n. 12 zählt nicht mehr Bedingungen auf für die Entwertung der bisherigen obersten Werte. Er ist Aufforderung und Anweisung zur Absetzung der bisherigen Werte. Der Abschnitt B spricht im Ton des Entschlusses zur Übernahme und zum Überstehen des Zwischenzustandes, der sich notwendig zwischen der Entwertung der bisherigen und der Setzung der neuen Werte auftut. In diesem Zwischenzustand enthüllt sich diese unsere Welt als die einzige. Die Welt steht jetzt außerhalb der Unterscheidung von Diesseits und Jen-seits. Zugleich aber fordert diese einzige Welt so entschieden wie niemals zuvor die Setzung von Werten; denn diese Welt als die einzige muß sich aus sich selbst rechtfertigen und eine Zielsetzung für das auf sich gestellte Menschentum verbürgen. Die Berufung auf ein Außerhalb und Oberhalb dieser einzigen Welt ist verwehrt. Hieraus ist für die Umwertung der bisherigen Werte zu vermuten, daß die Neusetzung der Werte auch nicht mehr die leer gewordenen Wertstellen lediglich neu ausfüllen kann; vielmehr ist die neue Wertsetzung so neu, daß selbst die *Stelle* der neuen Werte neu ausgemacht und gesichert werden muß. Nicht allein die Werte und ihre Stelle, sondern auch die Wertsetzung in sich ist eine andere. Die Aufgabe einer in ihrem Prinzip neuen Wertsetzung schließt daher die Ausbildung der höchsten Bewußtheit über das Wesen der Werte ein, und d. h. über ihren Wesensursprung.

Der Nihilismus, der als Entwertung der bisherigen obersten Werte notwendig Umwertung sein muß und dies nur als Neusetzung der Werte sein kann, erbringt selbst das Resultat, aus dem sich die unverschleierte Einsicht in das Wesen der Werte ergibt. Deshalb enthält das Stück n. 12 in seinem Schlußab-

schnitt die Verrechnung des Schlußresultates, d. h. die Verrechnung der Vollendung des Nihilismus als einer Geschichte. Das eigentliche Ergebnis der nihilistischen Bewegung ist das Wissen, daß die Werte aus »Herrschaftsgebilden« entspringen, kurz: wesentlich auf den »Willen zur Macht« als das innerste Wesen der Macht bezogen sind. »Herrschaftsgebilde« ist für Nietzsche nur ein anderer Name für »Gestalten des Willens zur Macht«. Ein solches »Herrschaftsgebilde« ist z. B. die »Kunst«. Sie eröffnet dem menschlichen Leben neue Möglichkeiten, treibt es zu diesen über die bisherige Wirklichkeit hinaus und ist so ein Stachel der Lebenssteigerung, in welcher Steigerung das Leben mächtiger wird. Die Kunst ist so eine Art und Weise, wie der »Wille zur Macht« das Leben beherrscht und es selbst zu einer Art Herrschaft macht; die Kunst ist so gefaßt »ein Stimulans des Lebens«.

Mit der Bewußtmachung des Ursprungs der Werte als Werte erwächst auch die Einsicht in das, was das Unwahre der *bisherigen* Werte ausmacht und ihre Entwertung begründet. Das Falsche und Ungültige der bisherigen obersten Werte liegt nicht in ihrem Gehalt. Im Gegenteil: In den Kategorien »Zweck«, »Einheit«, »Wahrheit« sind Werte genannt und gesetzt, die, recht gesetzt, zu den notwendigen Werten gehören. Sie sind nämlich Werte, die der Erhaltung des Lebens dienen, sofern *kein* Lebendiges sich halten kann, wenn es sich nicht in einem Umkreis des einheitlich Geordneten und Gesicherten (d. h. hier Wahren) zu bewegen vermag. Aber die Frage bleibt, ob das, was in diesen Werten gesetzt wurde, nicht dadurch einer Verfälschung anheimfiel, daß es zu einer für sich bestehenden Wirklichkeit umgefälscht und dadurch eben von der Wesensbedingung der Werte selbst, dem »Willen zur Macht«, losgerissen wurde. Die Frage bleibt, was bei dieser Übersteigerung der Werte zu einer an sich bestehenden Wirklichkeit im Spiel war und stets wieder ins Spiel kommt. Nietzsche deutet die Antwort auf die Frage an mit dem Hinweis auf die »*hyperbolische Naivität*« des Menschen.

Was wir unter dieser Bezeichnung zu verstehen haben, wird klar, wenn im folgenden die Auslegung von Nietzsches Begriff des europäischen Nihilismus auf eine *wesentlichere* Ebene verlegt und aus dem *Ganzen* des Wesens der abendländischen Geschichte und ihres Grundes, d. h. der Metaphysik, begriffen wird. Die Doppelaufgabe, die sich aus der vorläufigen Erläuterung des Stückes n. 12 für die Ausarbeitung eines zureichenden Verständnisses des Nihilismus ergibt, haben wir in zwei Fragerichtungen festgemacht, deren Kennzeichnung noch einmal wiederholt sei, weil sie als Gerüst unserer eigentlichen Besinnung dienen soll.

2) Besinnung auf Boden und Bereich des
»europäischen Nihilismus«, der die abendländische
Geschichte der Metaphysik ist

Unsere Besinnung auf Nietzsches Begriff des europäischen Nihilismus ist dabei, jenen Boden zu erreichen, von dem aus eine solche Besinnung allein philosophisch und damit für uns wesentlich sein kann. Dieser Boden und Bereich ist die Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von hier aus wollen wir begreifen, weshalb und in welcher Weise es zu einer Metaphysik des »Willen zur Macht« kommt, warum diese Metaphysik ein Denken in Werten ist und wie diese Metaphysik das Wesen des Wertes sieht. Begreifen wir all dieses in seinem wesentlichen und geschichtlichen Zusammenhang, dann verstehen wir das, was Nietzsche mit dem Namen des europäischen Nihilismus bezeichnet.

Dieser Name bleibt ein leerer Wortschall, wenn wir nicht zum voraus einen Einblick in die Mannigfaltigkeit der Formen des Nihilismus und ihrer Vorzeichnungen gewinnen. So allein erkennen wir auch, daß die Wertsetzung in sich vielgestaltig ist und dabei einer eigentümlichen Gesetzmäßigkeit folgt. Wenn Nietzsche den Nihilismus als Geschichte begreift, dann will er damit andeuten, daß der Nihilismus nicht nur überhaupt ein

Vorgang ist, sondern die *innere Logik* dieses Vorgangs der Ansetzung oberster Werte, ihrer Verfälschung, ihrer Entwertung, ihrer Absetzung und der Notwendigkeit einer Ersetzung durch neue Werte und die Neusetzung selbst und deren Stufe der Vorbereitung.

Der Nihilismus hat für Nietzsche nur in einer Hinsicht, nämlich jener der Entwertung der bisherigen obersten Werte, eine im gewöhnlichen Sinn »nihilistische«, d. h. negative Bedeutung. In einer anderen Hinsicht denkt Nietzsche den Nihilismus durchaus »positiv«, und das so entschieden, daß er ihn als eine »göttliche Denkweise« zu bezeichnen wagt.

Der Name »Nihilismus« denkt im Sinne Nietzsches eine tiefe Gesetzlichkeit der abendländischen Geschichte. Zumal durch *Spenglers* Werk »Der Untergang des Abendlandes« ist jedoch die *negative* Deutung des Nihilismus gefördert worden. Dagegen hat *Ernst Jünger* in seinem Werk »Der Arbeiter« (1932) den positiven Charakter des Nihilismus Nietzsches durchaus begriffen, ohne freilich das eigentliche Wesen der Metaphysik des Willens zur Macht zu durchschauen und zur Entscheidung zu stellen. Die Schwierigkeit, den Nihilismus als Gesetzlichkeit der abendländischen Geschichte voll zu begreifen, ist ja auch nicht zufällig, denn Nietzsche kam selbst nicht zu einer vollendeten Darstellung dieser Gesetzlichkeit und des überallhin gleichmäßig geklärten Zusammenhanges der verschiedenen Formen des Nihilismus.

a. Verschiedene Formen des Nihilismus

Wir versuchten, in einer freieren Darstellung die wesentlichen Formen des Nihilismus zu nennen. Als Vorform des Nihilismus erkennt Nietzsche den Pessimismus, den er in seiner Zweideutigkeit, als Pessimismus der Stärke und Pessimismus der Schwäche, verdeutlicht. Der Pessimismus verneint die bestehende Welt. Aber die Verneinung kann zweideutig sein; sie kann einfach nur das Nichts wollen; sie kann aber auch die Bahn schaffen für eine neue Weltgestaltung. Diesen Pessimismus der Stärke

und aus der Stärke zeichnet die »Analytik« aus. Der Pessimismus aus der Schwäche, der ja, um zu sein, dem Nichts doch noch entgehen muß, wird aber das Opfer des von ihm selbst hervorgerufenen »Historismus«.

Der Pessimismus der Stärke hat ein Auge für das, was ist, für die Gefährlichkeit und Unsicherheit der Lage; er schärft aber so zugleich den Blick für jene Bedingungen, die eine Meisterung der geschichtlichen Lage versprechen. Wichtig ist für uns zunächst nur, überhaupt diejenigen Formen des Nihilismus zu nennen, die in Nietzsches Denken und Umwerten der bisherigen Werte wirksam sind. Hierher gehören: der *unvollständige Nihilismus*. Dieser leugnet die bisherigen obersten Werte, ersetzt sie aber nur wieder durch Abartungen der Früheren: »Weltbeglückungslehren« und »Sozialismus« als Abarten des Christentums, (Kommunismus als Abart des Urchristentums). So wird die entschiedene Absetzung der bisherigen Werte verzögert. Der Nihilismus bleibt unvollständig; um vollständig zu werden, muß der Nihilismus durch das Extrem hindurch. Der *extreme Nihilismus* erkennt, daß es keine ewige Wahrheit an sich gibt, daß die Wahrheit je wieder neu errungen und gesetzt werden muß. So entfaltet sich der extreme Nihilismus als *aktiver*, der das Bisherige nicht einfach langsam zerfallen läßt und dem Verfall bloß zuschaut, sondern aktiv eingreift und umstürzt. Durch den Umsturz der bisherigen Werte wird Raum geschaffen für eine Neusetzung der Werte. Der *extreme aktive raumschaffende Nihilismus* ist der *ek-statische*; kommt es zur Neusetzung der Werte, dann vollendet sich in dieser der Nihilismus und wird *klassisch*.

Nietzsche gibt einmal eine sehr einprägsame Kennzeichnung des Nihilisten, die allerdings nur halb gedacht ist, wenn wir nicht ihren Hintergedanken mitdenken. »Der Wille zur Macht«, XVI, 84, n. 585 (1887) A: »Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte *nicht* sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht.«

Der Nihilist verneint darnach ein Zwiefaches: die vorhandene Welt, wie sie »ist«, sie sollte nicht sein; insofern ist der Nihilist Pessimist. Aber der Nihilist verneint auch das »Ideal«, das an sich bestimmen möchte, wie die Welt sein sollte; er verneint auch jede an sich bestehende übersinnliche und von der vorhandenen aus erst wünschbare Welt.

Hinter beiden Verneinungen steht jedoch der Wille, die vorhandene Welt umzugestalten, aber sie dabei als die einzige Welt zu erfahren und *aus ihr* allein und *für sie* die neue Ordnung zu gestalten. Die doppelte Verneinung des Vorhandenen und des an sich Gesollten ist im Hintergrund die Bejahung einer einzigen Welt, die das Vorhandene abstößt und das Neue aus sich selbst einrichtet und jede Berufung auf eine Überwelt nicht mehr kennt. Das ist der eigentliche Sinn des Wortes von der »neuen Ordnung«. Nur der Nihilist kann sie vollziehen, und d. h. zugleich, das Feld abstecken, in dem die neue Ordnung ins Bewußtsein kommt, welches Bewußtsein selbst nur ein Element dieser Ordnung sein darf. Sie prägt sich aus und festigt sich in einer neuen Rangordnung der Werte.

Weil es sich jedoch gemäß der Nietzscheschen Auslegung des Nihilismus überall um Wertsetzungen handelt, werden diese verschiedenen Formen des Nihilismus erst dann über die erste Kennzeichnung hinaus faßlich, wenn wir zuvor wissen, was in Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht Wertsetzung und Wert bedeuten. Auf Grund des jetzt aufzuhellenden inneren Zusammenhangs zwischen »Wille zur Macht« und Wertdenken könnte man Nietzsches Philosophie auch als »Wertphilosophie« auffassen. Dabei besteht freilich die Gefahr, daß wir den Grund aus seinen Folgen zu bestimmen suchen, statt diese aus dem Grunde zu begreifen.

b. Der Zusammenhang zwischen Wertgedanken
und Willen zur Macht

α. Der Wert »Wahrheit« und die »Kunst«

Nietzsche denkt das Wesen des Nihilismus im Lichte des Wertgedankens. Wir fragen deshalb: Was versteht Nietzsche unter Wert und weshalb ist sein Denken ein Denken nach Werten? Wir sehen zugleich: Nietzsches Philosophie ist Metaphysik des Willens zur Macht. Die Frage nach Nietzsches Wertbegriff und nach dem Grunde des Wertdenkens wird daher zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen Wertdenken und Wille zur Macht.

Im Gang unserer Überlegungen haben wir bereits zwei Werte näher gekennzeichnet, die in Nietzsches Denken eine besondere Rolle spielen und deren Rangordnung ihn auch immer wieder zu neuer Bestimmung zwang. Diese Werte sind die »Wahrheit« (Erkenntnis – Wissenschaft) und die »Kunst«. Das Wahre ist für Nietzsche das Gewisse und Sichere, woran sich das Vorstellen halten muß, so daß das vorstellende und bewußt-erfahrende Wesen, z. B. der Mensch, innerhalb eines festen Umkreises von Vorstellungen sich bewegen kann. Das Lebewesen ist dadurch in einer gesicherten Welt mit seinen Bedürfnissen heimisch und so in seinem täglichen Bestand gesichert. Die höheren und weiteren Formen dieser Sicherung der Welt schafft durch Vermittlung der Wissenschaft die Technik. Daß wir auf Wegen gehen, mit der Straßenbahn fahren, in Häusern wohnen und dergleichen, gehört zu dem, was als Festes und Gesichertes um uns und für uns vorhanden ist – ja als dieses Gesicherte und Beständige eigentlich *ist* und als dieses Seiende das Gewisse und Wahre ausmacht.

Dieses Wahre – die Wahrheit – ist ein Wert; das will sagen, sie ist eine, und zwar eine *notwendige* Bedingung unseres »Lebens«; genauer, die Bedingung der Sicherung seines Bestandes, der Erhaltung. Das Leben geht jedoch nicht darin auf, im Umkreis der verfügbaren und gesicherten Dinge sich nur zu erhal-

ten. Jede bloße »Lebenserhaltung« wäre schon Niedergang des Lebens. Die Sicherung des »Lebensraumes« ist für das Lebendige niemals Ziel, sondern nur Mittel der Lebenssteigerung. Kraft der Steigerung erhöht sich notwendig wieder das Raumbedürfnis. Das ist ein metaphysisches Grundgesetz *der Macht selbst* und nicht etwa der Eigensinn und die Willkür von Machthabern. Das Leben – ja, die Wirklichkeit alles Wirklichen, vom Willen zur Macht als Grundcharakter her erfahren, ist Drang nach *Lebenssteigerung* und Erhöhung, nach Herrschaft, d. h. nach Obenbleiben. Dazu bedarf das Leben über den Gesichtskreis und die Blickbahn der bloßen Lebenssicherung hinaus eines stets sich öffnenden Bezirkes höherer Möglichkeiten und Aufgaben. Diese Perspektiven werden durch die »Kunst« in einem höheren Sinne erschlossen. Nach welchem »höheren Begriff« Nietzsche die Kunst versteht, entnehmen wir leicht aus folgender Bemerkung (»Der Wille zur Macht«, XVI, 225, n. 796):

»Das Kunstwerk, wo es *ohne* Künstler erscheint, z. B. als Leib, als Organisation (preussisches Officiercorps, Jesuitenorden). Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist.

Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk –«

An dem so weit gedehnten Wesen des Künstlerischen werden die »*Grundinstinkte der Macht*« (XVI, 226, n. 797) sichtbar (vgl. ebd., 196, n. 757).

Die »Kunst« ist die Bedingung der Möglichkeit der Lebenssteigerung; als solche Bedingung ist sie nach Nietzsches Begriff ein Wert. Weil nun das Wesen des Lebens und alles Wirklichen in der Erhöhung und Steigerung besteht und erst in zweiter Linie in der Lebenserhaltung und Bestandsicherung, deshalb hat die Bedingung der Lebenssteigerung, die Kunst, einen höheren Rang als die Bedingung der bloßen Bestandsicherung des Lebendigen, die Wahrheit und die Erkenntnis. Daher lautet einer der Hauptsätze der Philosophie Nietzsches: »Die Kunst ist mehr Wert als die Wahrheit«; will sagen: Sie ist ein

Wert *höheren* Ranges als die Wahrheit. Diese ist zwar ein *notwendiger* Wert, aber nicht der höchste (vgl. »Der Wille zur Macht«, XVI, 273, n. 853).

ß. Werte als Erhaltungs- und Steigerungs-Bedingungen
des Willens zur Macht

Wir versuchten, uns Nietzsches Wertbegriff deutlich zu machen auf dem Wege einer Erläuterung des folgenden Satzes aus n. 715 (XVI, 171):

»Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« Fassen wir diesen Satz von seinem Ende her, dann ergibt sich zuerst: Der Wert gehört in den Bereich des »Werdens«. Dieser allgemeine Titel hat in Nietzsches Denken die erfülltere Bedeutung vom »Willen zur Macht«. Dieser ist der Grundcharakter alles Wirklichen: Werden ist Machten der Macht – Übermächtigung der je erreichten Machtstufe. Der Bereich des Werdens deckt sich mit dem Gesamtbereich des Wirklichen, d. h. der Welt. Überall, wo der Wille zur Macht ist, da gibt es Werte. Es gibt sie nur in *der* Weise, daß der Wille zur Macht, der es auf Machtsteigerung absieht, die entsprechenden Bedingungen solcher Steigerung setzt. Machtsteigerung ist nur da möglich, wo je bereits eine Machtstufe in ihrem Bestand gesichert und erhalten wird; deshalb gehören zu den Bedingungen der Machtsteigerung notwendig Bedingungen der Machterhaltung. Diese Bedingungen werden aber nie irgendwo vorgefunden, sondern jeweils vom Wirklichen, d. h. dem jeweiligen Willen zur Macht, erst gesetzt. Die Setzung der Bedingungen erfolgt einzig innerhalb des Absehens auf Machterhaltung und Machtsteigerung. Dieses Absehen auf und Rechnen mit Bedingungen gehört in die Wesensverfassung des Willens zur Macht. Dieser hat in sich perspektivischen Charakter. Werte sind daher als jene Bedingungen nur die in der Perspektive des Willens zur Macht gesetzten Gesichtspunkte und sind *nur Gesichtspunkte*.

Die Kunst gestaltet nicht das »Schöne an sich«, und die Wissenschaft erkennt nicht das »Wahre an sich« – gleich als seien das Schöne und das Wahre etwas Unbedingtes, dem Kunst und Wissenschaft nachjagen. Kunst und Wissenschaft sind Werte, d. h. Bedingungen der Lebenssteigerung und -erhaltung. »Kultur« ist nicht ein Ideal an sich, sondern Mittel der Politik und deshalb ausschließlicher Gegenstand der Kulturpolitik, wenn wir unter »Politik« die eigentliche Form des Machtvollzuges verstehen. Je nach den Machtzielen und der Machtstufe werden Wissenschaft und Kunst und alle Kultur als Machtmittel verschieden angesetzt, im wesentlichen jedoch genau so wie ein Bombengeschwader auf einen befestigten Platz, der überwunden werden muß. Man mache sich nichts vor im Durchdenken des Nietzscheschen Wertbegriffs. Hier hat es keinen Sinn, nach dem Unterschied von »Technik« und »Kultur« zu fragen oder die Technik als »Kulturerscheinung« zu fassen; denn beides, »Technik« und »Kultur«, sind Werte, deren Rang je nach der Machtlage wechselt.

Der naive Verstand meint, wenn Nietzsche die Wissenschaft und die Kunst als »Werte« bestimme, dann müßten sie doch etwas Wertvolles *an sich* sein. Gerade dies sind sie nicht; daß sie Werte sind, besagt vielmehr, sie gelten lediglich als *Machtmittel* und sind in dieser Art und Richtung ihrer Handhabung und Zulassung durchaus abhängig vom Machtvollzug. Das, *wofür* die Werte Werte sind, hat je nur eine verhältnismäßige Beständigkeit, weil alle Verwirklichungen des Willens zur Macht je nur Stufen und Stationen der Machtsteigerung sind. Das geheime Grundgesetz der Macht ist: in Bewegung zu bleiben; alle Ruhe ist nur Pause und diese nur ein Mittel der Drangsteigerung. Alle Gebilde der Wirklichkeit sind *komplexer* Art im Sinne einer wesenhaften Verflechtung – derjenigen nämlich von Erhaltung und Steigerung. Erhaltung dient nur der Steigerung und Steigerung bedarf der Erhaltung. Die Werte sind nichts anderes als die Bedingungen für die Möglichkeit dieser wesenhaften Verflechtung und ihres nie aussetzenden Werdens.

Die Werte sind Bedingungen der Möglichkeit des Willens zur Macht, so zwar, daß diese Bedingungen zu solchen vom Willen zur Macht selbst gesetzt und somit durch ihn bedingt sind. Weil der Wille zur Macht das Wesen der Macht zum Vollzug bringt, die Macht aber wesenhaft *Machtsteigerung* ist und dazu je einer Machterhaltung bedarf, sind die Bedingungen des Willens zur Macht auf Erhaltung und Steigerung bezogen und entsprechend natürlich auf Verlust und Niedergang. Die Werte sind wesentlich Werte der Erhaltung und Steigerung. Der Wille zur Macht ist als Absehen auf mehr Macht *in sich* ausblickend und durchblickend auf Machtermöglichkeit, er ist perspektivisch. Der Wille zur Macht erblickt, macht blickmäßig fest, Bedingungen der Machtermöglichkeit.

Daher sind die Werte als jene Bedingungen die in der Perspektive des Willens zur Macht und von diesem gesetzten Gesichtspunkte. Der Wert ist als so bedingte Bedingung wesenhaft Gesichtspunkt. Deshalb bleibt er auch, was er ist, nur innerhalb des Gesichtskreises des Willens zur Macht. Der Wert hat als gesichtspunkthafte, bedingte Bedingung niemals einen Bestand außerhalb des Wirklichen, das allein durch den Willen zur Macht in seiner Wirklichkeit bestimmt ist. Hieraus wird einsichtig, weshalb Nietzsche sagt, das Wirkliche im Ganzen »hat gar keinen Wert«. Die Wertlosigkeit der Welt, die hiermit ausgesprochen wird, bedeutet keine Unwertigkeit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit, überhaupt die Welt so und so abzuwerten. Nietzsches Satz: »*Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar*«, verlegt jedoch den Grund dieser Unmöglichkeit nicht etwa in das menschliche Unvermögen, den Gesamtwert, der vielleicht doch besteht, aufzufinden; vielmehr ist schon das *Suchen* eines solchen Gesamt-Wertes in sich unmöglich, weil der Begriff eines »Gesamtwertes« ein Unbegriff bleibt, genauso wie der Begriff einer Bedingung für das Unbedingte. Einen Gesamtwert des Seienden im Ganzen kann es zufolge des Wesens der Werte, d. h. in der Wirklichkeit vom Grundcharakter des Willens zur Macht, nicht geben.

Durch die Bestimmung des Wertes als der vom Willen zur Macht Gesichtspunkthaft gesetzten Bedingung der Erhaltung-Steigerung sind die wesenhafte Herkunft des Wertes, der Ursprung der Wertsetzung und der Grund des Wertdenkens zur Erkenntnis gebracht. Wert, Wert-setzen, Wert-denken, dergleichen alles gehört in *die* Wirklichkeit, die als Wille zur Macht gegründet ist. Nimmt das Denken und alle Erfahrung den Entwurf der Welt als Wille zur Macht für das Erste und Letzte, was über das Seiende im Ganzen gesagt werden kann, dann hat auch die Frage nach dem Wesensursprung des Wertes und des Wertgedankens durch die Rückbeziehung auf den perspektivischen Charakter des Willens zur Macht ihre letztmögliche und allein gemäße Antwort erhalten.

c. Die Frageunbedürftigkeit einer Metaphysik
des Willens zur Macht nach dem Ursprung des Wertgedankens
und deren Fragwürdigkeit für uns

Für die Metaphysik des Willens zur Macht ist der Ursprung des Wertgedankens keine Frage mehr; daß das Denken nicht überall ein Denken in Werten sein soll, ist ihr undenkbar. Wie aber, wenn sich die Frage erhebt, ob denn und mit welchem Recht die Auslegung der Welt als Wille zur Macht die notwendige und endgültige Metaphysik sei? – Dann wird durch diese Frage zugleich auch das Wesen des Wertes erneut und erst eigentlich fragwürdig. Sofern aber Nietzsche den Nihilismus durch und durch als eine Geschichte der Wertsetzung denkt, ihn also innerhalb des Gesichtskreises der Metaphysik des Willens zur Macht begreift, ist für uns die Frage nach dem Wesen des Nihilismus erst dann beantwortet, wenn gezeigt wird, *worin der Wille zur Macht*, der für Nietzsche der alleinige Grund des Wertdenkens bleibt, seinerseits *den Wesensgrund hat*. Der Nihilismus wird erst dann voll begriffen, wenn der Ursprung der Metaphysik des Willens zur Macht erkannt ist. Aber schon die Frage nach diesem Ursprung setzt voraus, daß in der Geschichte der Metaphysik Zeitalter waren, da die Wirk-

lichkeit des Wirklichen nicht nur in der Tat nicht als Wille zur Macht gedacht wurde, sondern *überhaupt* noch nicht gedacht werden konnte. Oder anders gewendet, nämlich in den Hinblick auf die wesenhafte Zugehörigkeit des Wertgedankens zum Willen zur Macht: Der Metaphysik *vor* der Metaphysik des Willens zur Macht muß der Wertgedanke fremd gewesen sein. Nietzsche selbst spricht dies aus, wenn er verzeichnet:

»Die beiden größten (von Deutschen gefundenen) philosophischen Gesichtspunkte:

a) der des *Werdens*, der *Entwicklung*;

b) der nach dem *Werte des Daseins* (aber die erbärmliche Form des deutschen Pessimismus erst zu überwinden!) – beide von mir in *entscheidender* Weise zusammengebracht.« (XVI, 394 f., n. 1058).

Nietzsche denkt hier unter a) an *Hegels* Gedanken, wonach das Wesen des Seins das Werden sei; das Werden hier freilich verstanden als das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Wissens, welches Wissen zugleich die absolute Wirklichkeit ist.

Auf den ersten Blick handelt es sich für *Hegel* um eine ganz andere Art des Werdens dessen, was wird und im Werden allein »ist«. Dennoch besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem *Werden* »des« absoluten Geistes und dem *Werden* »der« unbedingten Macht. Die Einführung des Wertgedankens freilich in der Form des Pessimismus sieht Nietzsche bei *Schopenhauer*. Wenn Nietzsche hier sagt, daß die beiden größten philosophischen Gesichtspunkte, der des Werdens und der des Wertes, erst von ihm zusammengebracht seien, dann ist das nur eine andere Wendung für den Satz, daß für ihn *der* entscheidende philosophische »Gesichtspunkt«, das Prinzip seiner Weltauslegung, der Wille zur Macht sei; dieser ist das in sich wertesetzende Über-sich-hinaus-Gehen. Dergestalt sind im Willen zur Macht Werden und Wert zusammengebracht, nicht äußerlich, sondern wesentlich aus einem Entwurf des Sei-

enden im Ganzen, dessen Entwurfsrichtung in der Bahn des abendländischen metaphysischen Denkens geht.

Die Feststellung, daß der Wertgedanke erst der neuesten deutschen Philosophie und in Wahrheit seiner eigenen entstamme, hindert Nietzsche gleichwohl nicht, alles philosophische Denken und die Geschichte der Metaphysik im Lichte des Wertgedankens zu sehen. Sonst könnte Nietzsche ja doch niemals seine eigene philosophische Aufgabe als eine Umwertung der bisherigen Werte, genauer als Umkehrung der bisherigen Wertsetzungen begreifen.

Halten wir den Zusammenhang zwischen der wertmäßigen Auslegung des Nihilismus und dem Ursprung des Wertgedankens aus dem Willen zur Macht fest, dann wird uns der Versuch notwendig, das Wesen des Nihilismus ursprünglicher zu fassen, zu einer Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Willens zur Macht und der von ihr, als einer Umwertung, notwendig mitgesetzten Auslegung aller Metaphysik als eines Wertdenkens zu gelangen. Bei dieser Auseinandersetzung könnten wir auf die Einsicht stoßen, daß Nietzsche zwar den Nihilismus als Geschichte erkannte, aber das »metaphysische« Wesen des Nihilismus dennoch verkannte, ja sogar verkennen mußte, und zwar gerade deshalb, weil er ihn einzig aus der Metaphysik des Willens zur Macht, und d. h. im Lichte des Wertgedankens begriff.

Die noch weiter reichende Möglichkeit deutet sich an, daß die Vollendung des Nihilismus zum klassischen nicht, wie Nietzsche meint, die Überwindung des Nihilismus sei, sondern erst zur eigentlichen Verstrickung in den Nihilismus werde. Dann bestünde der klassische Nihilismus darin, daß Nietzsches Metaphysik sich selbst jeder Möglichkeit beraubt, den Nihilismus zu überwinden, d. h. aber zu wissen, worin das Wesen dieser Überwindung allein bestehen kann – in der Überwindung der Metaphysik als solcher.

Die Besinnung auf das Wesen des europäischen Nihilismus verlangt eine wesentlichere Erfahrung des Wesens der Meta-

lichkeit des Wirklichen nicht nur in der Tat nicht als Wille zur Macht gedacht wurde, sondern *überhaupt* noch nicht gedacht werden konnte. Oder anders gewendet, nämlich in den Hinblick auf die wesenhafte Zugehörigkeit des Wertgedankens zum Willen zur Macht: Der Metaphysik *vor* der Metaphysik des Willens zur Macht muß der Wertgedanke fremd gewesen sein. Nietzsche selbst spricht dies aus, wenn er verzeichnet:

»Die beiden größten (von Deutschen gefundenen) philosophischen Gesichtspunkte:

a) der des *Werdens*, der *Entwicklung*;

b) der nach dem *Werte des Daseins* (aber die erbärmliche Form des deutschen Pessimismus erst zu überwinden!) – beide von mir in *entscheidender* Weise zusammengebracht.« (XVI, 394 f., n. 1058).

Nietzsche denkt hier unter a) an *Hegels* Gedanken, wonach das Wesen des Seins das Werden sei; das Werden hier freilich verstanden als das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Wissens, welches Wissen zugleich die absolute Wirklichkeit ist.

Auf den ersten Blick handelt es sich für *Hegel* um eine ganz andere Art des Werdens dessen, was wird und im Werden allein »ist«. Dennoch besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem *Werden* »des« absoluten Geistes und dem *Werden* »der« unbedingten Macht. Die Einführung des Wertgedankens freilich in der Form des Pessimismus sieht Nietzsche bei *Schopenhauer*. Wenn Nietzsche hier sagt, daß die beiden größten philosophischen Gesichtspunkte, der des Werdens und der des Wertes, erst von ihm zusammengebracht seien, dann ist das nur eine andere Wendung für den Satz, daß für ihn *der* entscheidende philosophische »Gesichtspunkt«, das Prinzip seiner Weltauslegung, der Wille zur Macht sei; dieser ist das in sich wertsetzende Über-sich-hinaus-Gehen. Dergestalt sind im Willen zur Macht Werden und Wert zusammengebracht, nicht äußerlich, sondern wesentlich aus einem Entwurf des Sei-

enden im Ganzen, dessen Entwurfsrichtung in der Bahn des abendländischen metaphysischen Denkens geht.

Die Feststellung, daß der Wertgedanke erst der neuesten deutschen Philosophie und in Wahrheit seiner eigenen entstamme, hindert Nietzsche gleichwohl nicht, alles philosophische Denken und die Geschichte der Metaphysik im Lichte des Wertgedankens zu sehen. Sonst könnte Nietzsche ja doch niemals seine eigene philosophische Aufgabe als eine Umwertung der bisherigen Werte, genauer als Umkehrung der bisherigen Wertsetzungen begreifen.

Halten wir den Zusammenhang zwischen der wertmäßigen Auslegung des Nihilismus und dem Ursprung des Wertgedankens aus dem Willen zur Macht fest, dann wird uns der Versuch notwendig, das Wesen des Nihilismus ursprünglicher zu fassen, zu einer Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Willens zur Macht und der von ihr, als einer Umwertung, notwendig mitgesetzten Auslegung aller Metaphysik als eines Wertdenkens zu gelangen. Bei dieser Auseinandersetzung könnten wir auf die Einsicht stoßen, daß Nietzsche zwar den Nihilismus als Geschichte erkannte, aber das »metaphysische« Wesen des Nihilismus dennoch verkannte, ja sogar verkennen mußte, und zwar gerade deshalb, weil er ihn einzig aus der Metaphysik des Willens zur Macht, und d. h. im Lichte des Wertgedankens begriff.

Die noch weiter reichende Möglichkeit deutet sich an, daß die Vollendung des Nihilismus zum klassischen nicht, wie Nietzsche meint, die Überwindung des Nihilismus sei, sondern erst zur eigentlichen Verstrickung in den Nihilismus werde. Dann bestünde der klassische Nihilismus darin, daß Nietzsches Metaphysik sich selbst jeder Möglichkeit beraubt, den Nihilismus zu überwinden, d. h. aber zu wissen, worin das Wesen dieser Überwindung allein bestehen kann – in der Überwindung der Metaphysik als solcher.

Die Besinnung auf das Wesen des europäischen Nihilismus verlangt eine wesentlichere Erfahrung des Wesens der Meta-

physik und ihrer Geschichte im Unterschied zu *der* Deutung aller Metaphysik, wie sie der Metaphysik des Willens zur Macht möglich bleibt. Was in dieser andersartigen Erfahrung der Metaphysik und ihrer Geschichte vollzogen wird, übersteigt den Aufgabenkreis dieser Vorlesung. Selbst die Art, wie wir hier die Metaphysik und ihre Geschichte unserem inneren Auge *zuspielen*, muß sich auf einige grobe Hinweise beschränken. Für die Ermöglichung eines wesentlicheren Durchdenkens des Nihilismus ist genug getan, wenn es gelingt, den Wesensursprung der Metaphysik des Willens zur Macht innerhalb und aus der Gesamtgeschichte der Metaphysik kenntlich zu machen, damit aber den »metaphysischen« Ursprung des Wertgedankens und hierdurch das ursprünglichere Wesen des zunächst vom Wertgedanken her begriffenen Nihilismus.

d. Die Notwendigkeit eines leitenden Gesichtskreises
für ein ursprünglicheres Begreifen der Metaphysik
aus ihrer Geschichte

Wir stehen auf dem Gange unserer Besinnung auf Nietzsches Begriff des europäischen Nihilismus an einem Wendepunkte. Es bedarf einer besonderen Sorgfalt, die einzelnen Schritte klar zu vollziehen. Wir versuchen, einen ursprünglicheren Blick in das Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte zu werfen. Die Absicht geht hierbei darauf, den metaphysischen Ursprung jenes Weltentwurfes zu erkennen und zu erfahren, der das Seiende im Ganzen als Wille zur Macht auslegt und diesem Willen zur Macht gemäß ein Denken im Sinne des Wertedenkens vollzieht. Der folgende Versuch eines *ursprünglicheren* Begreifens der Metaphysik im Unterschied zur »moralischen« Auslegung aller Metaphysik durch Nietzsche unterliegt freilich mannigfachen Bedenken und Einwänden, die zum Teil sich von selbst aus dem ergeben, was wir schon gegen Nietzsche als scheinbare »Widerlegungen« vorbrachten.

Zunächst könnte man fragen, nach welchem Maßpunkt wir unser Begreifen der Metaphysik als ursprünglicher ausgeben.

Wann ist die Metaphysik ursprünglich begriffen und wo liegt ihr Wesensursprung? Die Antwort lautet zunächst so: Der zu entfaltende Begriff der Metaphysik ist aus ihrer Geschichte entnommen, und zwar in der Art, daß wir die ausgesprochene und unausgesprochene Leitfrage aller Metaphysik zur Richtschnur nehmen für die Wesensbestimmung der Metaphysik und ihrer Geschichte. Dabei wird nicht irgendeine von dieser oder jener metaphysischen Grundstellung ausdrücklich gegebene »Definition« übernommen, sondern aus einer wesentlichen und noch zu bestimmenden Hinsicht (Grundfrage) auf das gesehen, was allen historisch bekannten Definitionen zum Grunde liegt und die Leitfrage der Metaphysik trägt. Dieser Leitfrage geben wir die Fassung: Was ist das Seiende als solches im Ganzen?

Das Denken in Werten ist dann eine besondere und abgeleitete Art der Auslegung des Seienden als solchen im Ganzen. Wogegen Nietzsche sagen würde, eben diese Auslegung des Seienden ist ein Wertdenken. Genauer gesprochen, es muß erst zur Entscheidung gestellt werden, *wie* hier und *aus* welchen Gründen zu entscheiden sei.

Gelingt der Nachweis, daß Nietzsches vom Wertgedanken her vollzogene Auslegung der Metaphysik den vorgenannten Metaphysikbegriff *voraussetzt*, ja sogar nur möglich ist auf Grund einer *eigentümlichen Abwandlung* jener vorausgesetzten Wesensbestimmung der Metaphysik, dann wird dadurch, jedenfalls verhältnismäßig, gezeigt, daß Nietzsches Metaphysikbegriff und seine Metaphysik des Willens zur Macht einen abgeleiteten und in diesem Sinne nicht ursprünglichen Charakter hat. Dieser Nachweis gewinnt an Deutlichkeit, wenn dabei klar wird, inwiefern dieser nicht mehr ursprüngliche Charakter der Nietzscheschen Metaphysikauffassung keineswegs etwa auf einem »Fehler« Nietzsches beruht und nicht auf dem Mangel an historischer Durchdringung der Geschichte der Metaphysik, sondern notwendig sich aus der Art und Weise ergibt, wie Nietzsche dem inneren Grundzug der Geschichte der abendländischen Metaphysik und dessen Vorzeichnungen folgt und so

allein gerade seinem Denken die wesentliche Größe zukommen läßt.

Zugegeben, wir entnehmen den ursprünglicheren Begriff der Metaphysik aus ihrer Geschichte; dann meldet sich aber jetzt doch auch unserem Vorhaben gegenüber die Frage, aus welchem Gesichtskreis wir dabei die Geschichte anvisieren und deuten. Wir können uns doch – falls dieser Vergleich überhaupt erlaubt ist – sowenig wie Nietzsche, sowenig wie *Hegel* aus dem Geschichtsgang und aus unserer eigenen Zeit herausstellen und gleichsam von einem »absoluten« Standort aus, ohne jede bestimmte Optik, das Gewesene an sich betrachten und daraus, wie den Apfel aus der Schale, den Metaphysikbegriff herausnehmen. Schließlich kommen wir doch in den selben Fall wie Nietzsche, daß wir die eigene »Metaphysik« in die Geschichte hinein- und zurückverlegen. *Daß* wir eines Gesichtskreises bedürfen, aus dem wir das Gewesene und Gegenwärtige deuten, ist gewiß und ist kein Mangel, sondern nur der Grund, mit diesem Bedürfen ernst zu machen. Die Notwendigkeit eines leitenden Gesichtskreises für die geschichtliche Besinnung schließt nur die *höhere* in sich, daß wir diesen Gesichtskreis nicht einfach von selbst ins Spiel kommen lassen, sondern daß wir sein Wesen und seine Rolle eigens begründen. Gesetzt nämlich, daß der Gesichtskreis für die Besinnung auf das ursprüngliche Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte sich durch ein Fragen bestimmt, das alles metaphysische Denken durch ein Fragen unterläuft und überhöht, das wesenhaft aber noch verborgen und unentfaltet der Metaphysik *zugrunde liegt*, dann müßte von diesem Gesichtskreis folgendes gesagt werden:

1. Er entspringt zwar nach der Art seiner Begrenzung und Begründung einem geschichtlichen Augenblick, der allerdings nicht durch Heutiges, sondern Künftiges bestimmt wird.

2. Der Gesichtskreis bringt der bisherigen Metaphysik und ihren Grundstellungen nicht eine neue metaphysische Ansicht entgegen, nach der das Bisherige nur umgedeutet wird, sondern

er begreift die ganze Metaphysik als vollendet und bringt sie so erst in ihrem Eigenwesen zur vollen Entfaltung.

3. Der Gesichtskreis, in dem wir die Metaphysik und ihre Geschichte begreifen, entstammt überhaupt einem anderen Verhältnis zur Geschichte, das sich aus demselben Grunde bestimmt, der auch die Überwindung aller Metaphysik nötig macht und trägt.

Wenn alle Metaphysik in dem Bezirk der *einen* Frage verbleibt: Was ist das Seiende?, dann hat sie auch schon entschieden, welcher Art die *Antwort* sein muß und allein sein kann, die sie als philosophisch letzte und äußerste zu geben vermag. Die Antwort sagt das, was das Seiende ist. *Leibniz* antwortet: Das Seiende ist als ein solches Monade; *Kant* antwortet: transzendente Objektivität; *Hegel* antwortet: absoluter Geist; *Nietzsche* antwortet: Wille zur Macht.

In allen diesen Antworten wird gesagt, was das Seiende ist; das Sein des Seienden wird von diesem, und zwar als seine allgemeinste Bestimmung ausgesagt – die *Seiendheit*. Wenn wir diesen Ausdruck statt Sein gebrauchen, dann sagen wir sogleich, daß das Sein selbst als das Allgemeinste, das Generelle, verstanden wird, gleichviel wie seine nähere Auslegung lautet.

Wie aber und weshalb kann hier das Sein gesagt werden in den Aussagen über das Seiende? Welche Wahrheit hat das Sagen des Seins? Mit dieser Frage sind wir *aus* aller Metaphysik herausgetreten, nicht weil diese unwahr und zu verwerfen wäre, sondern weil sie auf einem ungegründeten Grunde ruht, den sie selbst als Metaphysik niemals zu gründen vermag. Die Frage steht vor uns: Worin besteht die Wahrheit des Seins selbst, das die Metaphysik als Seiendheit und somit als das Letzte und Fraglose vom Seienden aussagt? Die metaphysische Frage geht auf das Seiende hinsichtlich seines Seins. Die andere Frage zielt auf dieses Sein selbst und den Grund seiner Wahrheit. Diese andere Frage fragt jenes, was die metaphysische Leitfrage ungefragt zum Grunde liegen hat; sie macht *das* fragwürdig, worauf die Metaphysik als solche steht und

gründet, *woher* sie erst entspringt. Diese andere Frage ist daher ursprünglicher, gesetzt freilich, daß das Sein als solches das Anfänglichste und Äußerste bleibt, was überhaupt fragwürdig werden kann.

Wir können uns in einer allerdings nur formalen Überlegung die höhere Ursprünglichkeit des Seins gegenüber dem »Wert« kurz so verdeutlichen: Wert und sein Gegensatz, der *Unwert*, sind ja immer noch Etwas – solches, was irgendwie »ist« und das Sein beansprucht. Man kann zwar das Sein als Wert deuten, aber nur, wenn man übersieht und vergißt, daß aller Wert als Nicht-Nichts noch unter dem Sein steht. Doch das sind formale Unterscheidungen, die das Wesentliche nicht entscheiden.

Diese Andeutungen mögen auch zunächst *nicht* in allem nachvollziehbar und verständlich sein; sie sollen ja nur das Eine zeigen, daß unser Vorhaben, gegenüber Nietzsches Begriff der Metaphysik und angesichts der gesamten abendländischen Metaphysik einen ursprünglichen Gesichtskreis ins Spiel zu bringen, sich klar über die Aufgaben ist, die es einschließt, und über die Bedenken, die es umstellen. Kurz gesagt: Im Versuch, einen ursprünglichen Begriff der Metaphysik zu gewinnen und daraus erst die wesenhafte Herkunft der Metaphysik des Willens zur Macht zu begreifen, stellen wir der Nietzscheschen Metaphysik nicht blindlings einen sogenannten »eigenen Standpunkt« gegenüber, um von ihm aus allerlei besserwissende Machtsprüche zu verkünden. Wir folgen da nur, falls überhaupt etwas Haltbares daran und darin ist, dem Gesetz einer noch verborgenen Geschichte, die sich durch Ansichten und Fragen Einzelner nicht meistern und überhaupt nicht berühren läßt. In dieses unbetretene Land, das seinen Ort selbst sowie alle Ortsbestimmung neu gründet, können wir zunächst nur von dem Ganzen der bisherigen Landschaft des abendländischen Denkens her hinüberblicken. Deshalb ist es gut, daß wir vorher diese Grenzen deutlicher erfahren. Dazu haben wir uns zuletzt Nietzsches Deutung der *bisherigen* Metaphysik genauer vergegenwärtigt.

3) Die Setzung der obersten Werte als Ideale;
 die »hyperbolische Naivität« des »guten Menschen«;
 die Mittelmäßigkeit

Alle Werte-setzung gehört in einen Willen zur Macht und entstammt diesem. Also muß auch die Ansetzung der bisherigen obersten Werte und somit der Beginn der abendländischen Metaphysik eine Gestalt des Willens zur Macht zu ihrem Grunde haben. Welcher Art ist dieser Wille zur Macht?

Wir erkennen ihn aus der Art der gesetzten Werte und der ihnen gemäßen Weise der Wertsetzung. Die obersten Werte sind gesetzt als das Unbedingte, was an sich wünschbar und gesollt ist. Die obersten Werte sind Ideale, die gelten, gleichviel, ob sie und wie weit sie verwirklicht sind. Das Verhältnis zu diesen Werten hat den Charakter des Sichunterstellens unter das Ideal. Dieses ist das eigentlich Mächtige, demgegenüber der Mensch sich unterwirft. Diesem Gültigen und Wahren an sich gegenüber beansprucht der Mensch und kennt der Mensch überhaupt nicht eine maßgebende Macht seiner selbst. Der Mensch stellt die Geltendmachung seiner selbst zurück.

Diese Entselbstung ist Verzicht auf die unbedingte, und d. h., eben die eigentliche und einzige Macht. Der Wille, der diese obersten Werte setzt, in deren Schutz er sich selbst erst einen Wert verschafft, dieser Wille ist das Nichtwollen der Macht, Ohnmacht zur Macht. Diese Ohnmacht zur Macht faßt Nietzsche als einen »Spezialfall« des Willens zur Macht. Das Wesen dieser Ohnmacht zur Macht ist aber ausgezeichnet durch das, was Nietzsche die »hyperbolische Naivität« nennt. Diese Ohnmacht zur Macht begreift sich je selbst nicht etwa als Mangel und Versagen, sondern sie versteht sich als die eigentliche Tauglichkeit, tauglich für das gemäße und echte Verhältnis zu derjenigen Welt, die als die Wahre gesetzt ist. Diese Ohnmacht zur Macht weiß sich, soweit sie aber das Selbstbewußtsein wichtig nimmt, als Willen zum »guten« Menschen. Der »gute« Mensch ist naiv; er ahnt nicht den eigentlichen Ursprung der Werte und Wert-

setzungen aus dem Willen zur Macht. Der gute Mensch meint und gibt vor, die obersten Werte kämen von oben, und dieses Oben und Droben müßte entsprechend als das Erst- und Alleinverbindliche geschätzt werden. Unterwerfung, Gehorsam, Dienstbarkeit, Kleinbleiben und Untensein, Demut gelten als die Grundtugenden. Herrschaft, Eroberung, Stolz, Obenbleibenwollen gelten als »böse«. Alle Gewalt ist teuflisch. Diese dergestalt wertende Weltauslegung nennt Nietzsche die »moralische« – wobei er dann Moral gleichsetzt mit jener Art Wertschätzung, die nach unbedingten Idealen an sich schätzt und wertet.

Nietzsches eigene und neue Wertsetzung im Sinne einer Umwertung der genannten obersten Werte dagegen verlangt den »Immoralisten«. Die neue Wertsetzung wäre aber nicht zureichend begriffen, wollte man meinen, hier werde, was vormals für gut gehalten worden, als böse gewertet, und das vormals »Böse« (die Gewalt) für das Gute ausgegeben – »gut« nämlich im bisherigen Sinne des an sich unbedingt Wahren, »böse« im bisherigen Sinne des absolut Verwerflichen für den demütigen Menschen. In welcher Hinsicht die neue Wertsetzung der Metaphysik des Willens zur Macht neu ist, zeigt sich allein schon darin, daß sie z. B. den »guten Menschen« nicht einfach verwirft, sondern innerhalb ihrer Rangordnung als notwendig sogar fordert.

Die neue Wertsetzung aus dem unbedingten, und d. h. bewußten und rechnenden Willen zur Macht verlangt gerade den »idealen Sklaven der Zukunft«, den bescheidenen, fleißigen, mittelmäßigen Menschen; nur soll *er* und darf *er* nicht der Herrschende sein und so das Maß geben für den »Typus« Mensch. Aber die Herrschenden sollen gleichwohl den Mittelmäßigen das Glück ihrer Mittelmäßigkeit lassen und immer neue Mittel ausdenken, damit sie sich bei ihrer Mittelmäßigkeit (ihren kitschigen Kinos und ihrer miserablen Radiomusik) wohl fühlen. Daher sagt Nietzsche:

»Eine hohe Kultur kann nur stehen auf einem breiten Boden, auf einer stark und gesund consolidierten Mittelmäßigkeit. In

ihrer Dienste und von ihr bedient arbeitet die *Wissenschaft* – und selbst die Kunst. Die Wissenschaft kann es sich nicht besser wünschen: sie gehört als solche zu einer mittleren Art Mensch, – sie ist deplaciert unter Ausnahmen, – sie hat nichts Aristokratisches und noch weniger etwas Anarchistisches in ihren Instinkten. –« (»Der Wille zur Macht«, XVI, 284, n. 864).

(Nietzsche bedurfte nicht erst der Erfahrung der heute vollendeten Pöbelhaftigkeit der Wissenschaft, um die in diesen Sätzen niedergelegte Erkenntnis zu gewinnen.) Diese Mittelmäßigkeit ist also ganz in der Ordnung – nämlich in *jener* Ordnung, in der der Wille zur Macht die unbedingte Macht zum Grundwert gesetzt hat.

»Die *Verkleinerung* des Menschen muß lange als einziges Ziel gelten: weil erst ein breites Fundament zu schaffen ist, damit eine *stärkere* Art Mensch darauf stehen kann.« (»Der Wille zur Macht«, XVI, 302, n. 890; Frühjahr-Herbst 1887).

»Wie dürfte man den Mittelmäßigen ihre Mittelmäßigkeit verleiden! Ich tue, man sieht es, das Gegenteil: jeder Schritt weg von ihr führt – so lehre ich – in's *Unmoralische*.« (ib. 303, n. 892).

»Der Hass gegen die Mittelmäßigkeit ist eines Philosophen unwürdig: . . .« (ib., 303, n. 893; 1887).

Alle diese Wertungen wollen *auch* den »guten Menschen«, aber als den mittelmäßigen, nicht als das einzige und höchste Ideal; das »Gute« dieses guten Menschen ist hier als Wert gesetzt von einem Standort »jenseits von Gut und Böse« im Sinne der bisherigen Moral.

Die hyperbolische Naivität des guten Menschen wird daher auch von Nietzsche nicht so verstanden, als sollte sie ausgerottet werden; im Gegenteil, sie soll in ihren Grenzen erhalten bleiben, aber sie kann nicht mehr die neue Wertsetzung bestimmen, denn diese wird aus dem höchsten Bewußtsein vom Ursprung der Werte aus, dem Willen zur Macht, vollzogen. Dieses Bewußtsein enthält das Wissen und den Anspruch, daß alles,

was Wert hat, diesen *nur* hat von Gnaden des Werte-setzenden Menschen.

Ist dieses die Wahrheit über das Wesen und die Geltung aller Werte, dann muß mit diesem Ursprung der Werte gerade in der neuen Wertsetzung ernst gemacht werden. Ja, die neue Wertsetzung besteht in nichts anderem als darin, daß mit diesem Ursprung der Werte wissentlich ernst gemacht wird. Daher sagt Nietzsche:

»All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht —: oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der Das geschaffen hat, was er bewunderte. —« (»Der Wille zur Macht«, XV, 241).

Nietzsche begreift alle Metaphysik als ein Setzen von Werten. Weil aber die Wertsetzung wesentlich zum Willen zur Macht gehört, liegt jeder Wertsetzung als Weltauslegung und sonach jeder metaphysischen Grundstellung ein Wille zur Macht zum Grunde. Aber gerade hier zeigt sich, daß Wille zur Macht und Wille zur Macht nicht immer dasselbe ist. Auch *der* Wille, der den »guten Menschen« will, den »idealen Sklaven«, ist ein Wille zur Macht, und zwar von der Art der Ohnmacht zur Macht. Hierbei dürfen wir nicht übersehen, daß sogar diese »Ohnmacht« eine eigenartige Machtform zu entfalten vermag, die wir aus der Abhängigkeit erkennen, in die immer auch jeder Herr gegenüber seinem Knecht gerät.

4) Die Metaphysik des Willens zur Macht als unbedingte Anthropomorphie. Der Übermensch

Der Wille zur Macht, welchen Nietzsche der Ansetzung der bisherigen obersten Werte zum Grunde legt, ist ein anderer als *der Wille zur Macht*, der das Prinzip der neuen Wertsetzung und der Umwertung der bisherigen Werte werden soll. Dieser Wille zur Macht im eigentlichen und höchsten Sinne ist der sich selbst wissende und unbedingte Vollzug des Wesens der Macht. In diesem Willen zur Macht kommt das Wesen der Macht als Grundcharakter zur vollendeten Wesensentfaltung. Daher spricht sich in ihm auch sein eigenes Wesen erst wirklich aus und kommt zu seinem Begriff. Die unbedingte Macht anerkennt nichts außerhalb ihrer; alle Macht»ziele« sind stets nur Machtmittel, Stufen zur unbedingten Ermächtigung der reinen Macht.

Das Menschentum, das diese bestimmte Wirklichkeit übernehmen soll, ist durch den Namen und Begriff des »Übermenschen« angezeigt. Wenn man darin nur ein *unbestimmtes* Ideal sieht und aus der vermeintlichen Unbestimmtheit auf die Wirkungslosigkeit des »Ideals« schließt, außerdem übersieht, daß »Ideal« und »Idealität« hier überhaupt einen anderen Sinn haben, dann erwächst eben diese Verkennung des Wesens des Übermenschen einer Verkennung des Wesens des Willens zur Macht. Die beklagte Unbestimmtheit des Wesens des Übermenschen ist gerade seine höchste Wesens-Bestimmtheit, sofern das unbedingte Machten der Macht jede inhaltliche Zielsetzung als beiläufig und daher als unwesentlich lediglich mit sich führt, aber niemals aus ihr sich bestimmt und auf sie sich gründet.

Metaphysisch gedacht, ist der Gedanke des Übermenschen der Ausdruck dafür, daß die Metaphysik des Willens zur Macht unbedingte Anthropomorphie sein muß. Die Vermenschlichung der Welt wird nicht mehr naiv vollzogen, sondern wissentlich gewollt und mit allen Mitteln eingerichtet. So heißt es in »Wille zur Macht« n. 614 (1884) (XVI, 100): »Die Welt ›ver-

menschlichen«, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen –«. An anderer Stelle (XIII, n. 466) heißt es freilich: »Vermenschlichung« – ist ein Wort voller Vorurteile, und klingt in meinen Ohren beinahe umgekehrt, als in euren Ohren.« Hier scheint Nietzsche gegen die Vermenschlichung zu sprechen; aber in Wahrheit spricht er nur gegen *jene* Vermenschlichung der Welt, durch die das Seiende auf den verkleinerten Menschen herabgezogen werden soll. Aber er spricht gerade *für* jene Vermenschlichung, die eben den für das gewöhnliche Ohr befremdlichen und umgekehrten Sinn hat und meint: die Erhöhung des Menschen zum einzigen Herren der Erde. Der Übermensch als der Sinn der Erde; aller Sinn aber ist Wille zur Macht. Alles Geschehen aus Absichten ist reduzierbar auf die Absicht der Mehrung der Macht. Aus dieser ausgeprägten Rolle der Anthropomorphie in der Metaphysik des Willens zur Macht ersehen wir aber zugleich, daß in der Metaphysik überhaupt das *Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchen* wesentlich ist für die innere Verfassung der Metaphysik und den Gang ihrer Geschichte und die Art ihrer Vollendung.

ZWEITER TEIL

DIE FRAGE NACH DEM URSPRUNG DES WERTGEDANKENS AUS EINEM URSPRÜNGLICHEREN VERSTEHEN DER METAPHYSIK IM AUSBLICK AUF DAS VERHÄLTNISS DES MENSCHEN ZUM SEIENDEN

ERSTES KAPITEL

Das Verhältnis des Menschen zum Seienden als
solchen. Die metaphysischen Grundstellungen von
Protagoras, Descartes und Nietzsche

§ 15. Die besondere Rolle des Menschen in der Metaphysik der Neuzeit: der Mensch als Subjekt

Schon bei der ersten Kennzeichnung des Willens zur Macht an Hand von n. 36 von »Jenseits von Gut und Böse« bot sich die Gelegenheit, auf die Maßstabs-Rolle der menschlichen Selbsterfahrung und den Vorrang der Selbstgegebenheit des Menschen bei aller Weltauslegung hinzuweisen.

»Gesetzt, daß nichts Anderes als real ›gegeben‹ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, daß wir zu keiner anderen ›Realität‹ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies ›Gegeben‹ nicht *ausreicht*, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder ›materielle‹) Welt zu verstehen?« (VII, 56, n. 36).

Nietzsche macht in seiner Metaphysik des Willens zur Macht in der Tat diesen Versuch. Wenn er schon die materielle, leb-

-lose Welt aus dem Menschen und nach menschlichen Trieben denkt, dann wird er erst recht die lebendige und geschichtliche Welt »menschlich« auslegen. Wir beginnen zu ahnen, wie verschieden der *Wertgedanke* als Verrechnung von allem Seienden nach dem Grundwert des Willens zur Macht bereits zu seiner wesentlichen Grundlage *dieses* hat, daß überhaupt das Seiende als solches *nach* dem menschlichen Sein ausgelegt und daß nicht etwa nur »durch« den Menschen die Auslegung vollzogen wird.

a) Das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen
in der Geschichte der Metaphysik

Wir sehen daher jetzt zeitweise vom Wertgedanken weg und besinnen uns auf das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen, genauer auf die Art und Weise, *wie* dieses Verhältnis in der Geschichte der Metaphysik bestimmt wurde. So gelangen wir in einen Umkreis von Fragen, der uns durch Nietzsches eigene Metaphysik und Metaphysikdeutung zwar nahegelegt wird, der aber zugleich in ursprünglichere Bezirke verweist. Diese sind auch der bisherigen Metaphysik nicht völlig unbekannt. So klingt es ja fast wie ein Gemeinplatz, wenn wir z. B. erwähnen, daß die Metaphysik der Neuzeit ausgezeichnet sei durch die besondere Rolle, die in ihr das menschliche »Subjekt« und die Berufung auf die Subjektivität spiele.

Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie steht der Satz des *Descartes*: *ego cogito, ergo sum*, »ich denke, also bin ich«. Alles Bewußtsein von den Dingen und dem Seienden im Ganzen wird auf das Selbstbewußtsein des menschlichen Subjekts als den unerschütterlichen Grund aller Gewißheit zurückgeführt. Die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt sich in der Folgezeit als Objektivität, als solches, was durch das Subjekt und für dieses als das ihm Entgegengeworfene und Entgegengehaltene begriffen ist. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist die Vorgestelltheit *durch* das vorstellende Subjekt und *für* dieses. Am

Ende übernimmt Nietzsches Lehre, die alles, was ist und wie es ist, zum »Eigentum und Erzeugnis des Menschen« macht, nur die äußerste Entfaltung jener Lehre des *Descartes*, nach der alle Wahrheit auf die Selbstgewißheit des menschlichen Subjekts zurückgegründet wird. Erinnern wir gar noch daran, daß schon in der griechischen Philosophie vor *Platon* ein Denker – *Protagoras* – lehrte, der Mensch sei das Maß aller Dinge, dann scheint in der Tat alle Metaphysik, nicht nur die neuzeitliche, auf die maßgebende Rolle des Menschen innerhalb des Seienden im Ganzen gebaut zu sein.

So ist denn heute, wo das, was sich »Philosophie« nennt, bereits in den Niederungen der Abwässer der großen abendländischen Metaphysik hin und her wadet, jedenfalls ein Gedanke jedermann geläufig: der »anthropologische«, der fordert, daß nach dem Bilde des Menschen die Welt auszulegen und die Metaphysik durch »Anthropologie« zu ersetzen sei. In all dem ist eine besondere Entscheidung über das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem gefallen.

Wie steht es nun überhaupt mit der Metaphysik und ihrer Geschichte nach der Hinsicht dieses Verhältnisses? Wenn die Metaphysik die Wahrheit über das Seiende im Ganzen ist, dann gehört in das Seiende im Ganzen gewiß auch der Mensch. Ja, man wird sogar zugestehen, daß der Mensch in der Metaphysik insofern eine besondere Rolle übernimmt, als er ja die metaphysische Erkenntnis sucht, entfaltet, begründet und bewahrt und überliefert – und auch verunstaltet. Das gibt aber doch noch keineswegs das Recht dazu, den Menschen nun auch für das Maß aller Dinge zu halten und zur Mitte alles Seienden zu erklären, ihn als den Herrn über alles Seiende zu setzen. Jener Spruch des griechischen Denkers *Protagoras* über den Menschen als das Maß aller Dinge, jene Lehre des *Descartes* vom Menschen als dem »Subjekt« aller Objektivität und jener Gedanke Nietzsches vom Menschen als dem »Erzeuger und Eigentümer« alles Seienden sind vielleicht doch nur Übertreibungen und äußerste Fälle besonderer metaphysischer Stand-

punkte, nicht aber das Maßvolle und Abgewogene eines echten Wissens. Diese Ausnahmefälle dürfen doch nicht zur Regel gemacht werden, nach der sich überhaupt das Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte bestimmen soll.

Allerdings deuten die drei Lehren, die aus der Zeit des Griechentums, der beginnenden Neuzeit und aus unserer Gegenwart stammen, in einer verfänglichen Weise darauf hin, daß doch zu ganz verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen geschichtlichen Lagen immer wieder und verschärft die Lehre auftaucht, nach der alles Seiende nur auf Grund einer Vermenschlichung durch den Menschen das ist, was es ist. Warum soll dann die Metaphysik nicht endlich auch ohne Vorbehalt die unbedingte Herrscherrolle des Menschen bejahen und zum endgültigen Prinzip aller Weltdeutung machen und allen Rückfällen in naive Weltansichten ein Ende setzen? Geschieht dies mit Recht und im Sinne aller Metaphysik, dann spricht Nietzsches »Anthropomorphismus« nur unverhüllt als Wahrheit aus, was frühzeitig schon und immer wieder in der Geschichte der Metaphysik gedacht und als Prinzip alles Denkens gefordert wurde.

Um daher einen freieren Blick für das Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte zu gewinnen, tun wir gut daran, erst einmal die beiden Lehren des *Protagoras* und des *Descartes* genauer in ihren Grundzügen zu durchdenken. Wir müssen dabei notwendig jenen Umkreis von Fragen abschreiten, der uns das Wesen der Metaphysik als der Wahrheit über das Seiende im Ganzen ursprünglicher nahebringt und erkennen läßt, in welchem Sinne die Frage: »Was ist das Seiende als solches im Ganzen?« die Leitfrage aller Metaphysik bleibt.

Schon der Titel der Hauptschrift des *Descartes* zeigt an, um was es sich handelt: »Meditationes de prima philosophia« (1641), »Betrachtungen über die erste Philosophie«. Der Ausdruck »erste Philosophie« stammt von *Aristoteles* und bezeichnet das, was erstlich und eigentlich die Aufgabe dessen ausmacht, dem der Name Philosophie zukommt. Die πρώτη

φιλοσοφία behandelt die dem Range nach erste und alle anderen durchherrschende Frage: was das Seiende sei, sofern es nämlich ein Seiendes ist. Also der Adler z. B., sofern er ein Vogel und d. h. ein Lebewesen, d. h. von sich aus überhaupt ist. Was zeichnet das Seiende als Seiendes aus?

Freilich scheint inzwischen durch das Christentum die Frage, was das Seiende sei, endgültig beantwortet und damit die Frage selbst beseitigt zu sein, und zwar von einer Stelle aus, die dem zufälligen menschlichen Meinen und Irren wesentlich überlegen ist. Die biblische Offenbarung, die nach eigener Angabe auf göttlicher Eingebung beruht (»Inspiration«), lehrt, das Seiende sei vom persönlichen Schöpfergott geschaffen und werde von ihm erhalten und gelenkt. Durch die von der Kirchenlehre als absolut verbindlich verkündete Offenbarungswahrheit ist jene Frage, was das Seiende sei, überflüssig geworden. Das Sein des Seienden besteht eben in seinem Geschafensein durch Gott (omne ens est ens creatum). Wenn die menschliche Erkenntnis die Wahrheit über das Seiende erfahren will, dann bleibt ihr als der einzig zuverlässige Weg, die Lehre der Offenbarung und deren Überlieferung durch die Kirchenlehrer eifrig zu sammeln und zu bewahren. Eigentliche Wahrheit wird nur durch die doctrina der doctores vermittelt. Die Wahrheit hat den Wesenscharakter der »Doktrin«. Die mittelalterliche Welt und ihre Geschichte ist auf dieser doctrina aufgebaut. Die gemäße Gestalt, in der sich die Erkenntnis als doctrina allein vollständig aussprechen kann, ist die »Summa« – Lehrschriften, in denen das Ganze des überlieferten Lehrgehaltes zusammengestellt und die verschiedenen Lehrmeinungen auf ihre Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre hin durchprüft, verwendet oder verworfen sind.

Diejenigen, die in solcher Weise von dem handeln, was das Seiende im Ganzen ist, sind »Theologen«. Ihre »Philosophie« ist nur dem Namen nach Philosophie, weil eine »christliche Philosophie« noch widersinniger als der Gedanke eines vier-eckigen Kreises bleibt. Viereck und Kreis kommen ja noch darin

überein, daß sie räumliche Gebilde sind, während christlicher Glaube und Philosophie abgründig verschieden bleiben. Selbst wenn man sagen wollte, daß in beiden doch die Wahrheit gelehrt sei, so ist gerade das, was hier Wahrheit heißt, von einer unüberbrückbaren Verschiedenheit. Daß die mittelalterlichen Theologen in ihrer Weise, d. h. umdeutend, *Platon* und *Aristoteles* studieren, ist dasselbe, wie wenn in der neuen Zeit *Karl Marx* für seine politische Weltanschauung die Metaphysik *Hegels* benützt. Recht besehen, will aber die *doctrina christiana* nicht ein Wissen über das Seiende, was es ist, vermitteln, sondern ihre Wahrheit ist durchaus Heilswahrheit. Es gilt die Sicherung des Heils der einzelnen unsterblichen Seele. Alle Kenntnisse sind auf die Heilsordnung bezogen und stehen im Dienste der Heilssicherung und -förderung. Alle Geschichte wird zur Heilsgeschichte: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, letztes Gericht. Damit ist auch ausgemacht, auf welche Weise allein (d. h. durch welche Methode) das Wissenswerte zu bestimmen und zu vermitteln sei. Der *doctrina* entspricht die *schola* (die Schulung); daher sind die Lehrer der Glaubens- und Heilslehre »Scholastiker«.

Das Neue der neuen Zeit gegenüber der mittelalterlichen, christlichen besteht darin, daß der Mensch von sich aus und mit eigenem Vermögen sich aufmacht, seines Menschseins inmitten des Seienden im Ganzen gewiß und sicher zu werden. Gerade der wesentlich christliche Gedanke der Heilsgewißheit wird übernommen, aber das »Heil« ist nicht die jenseitige ewige Seligkeit; der Weg dahin ist nicht die Entselbstung. Das Heile und Gesunde wird ausschließlich in der freien Selbstentfaltung aller schaffenden Vermögen des Menschen gesucht. Deshalb wird die Frage brennend, *wie* dann eine vom Menschen selbst errungene Gewißheit über sein Menschsein und die Welt zu begründen sei. Während in der mittelalterlichen Welt gerade der Heilsweg und die Art der Wahrheitsvermittlung (*doctrina*) feststand, wird jetzt das *Suchen* nach neuen Wegen entscheidend.

b) Die Bedeutung der »Methode« für die
Selbstsicherung des Menschen (Descartes)

Die Frage der »Methode«, d. h. nach dem »Einschlagen des Weges«, die Frage nach der Gewinnung und Begründung einer in sich selbst durch den Menschen festgemachten Gewißheit, rückt in den Vordergrund. »Methode« ist hier nicht »methodologisch« als Weise des Untersuchens und Forschens zu nehmen, sondern metaphysisch als Weg zu einer Wesensbestimmung der Wahrheit als solcher. Die Frage der Philosophie kann jetzt nicht mehr nur lauten: Was ist das Seiende?, sondern im Zusammenhang der Befreiung des Menschen aus den Bindungen der Offenbarungs- und Kirchenlehre heißt die Frage der ersten Philosophie: Auf welchem Wege gelangt der Mensch von sich aus und für sich zur ersten unerschütterlichen Wahrheit, und welches ist diese erste Wahrheit?

Descartes fragt zum ersten Mal in dieser Weise klar und entschieden. Seine Antwort lautet: *Ego cogito, ergo sum*; roh übersetzt: Ich denke, also bin ich. Auch ist es kein Zufall, daß die Titel der philosophischen Hauptwerke des Descartes auf den Vorrang der »Methode« verweisen: »*Discours de la méthode*«, »*Regulae ad directionem ingenii*«, »*Meditationes de prima philosophia*« (nicht einfach »*Prima Philosophia*«), »*Les Principes de la philosophie*« (»*Principia philosophiae*«); nicht Anbiederung an die Kirchenlehre, sondern der Versuch, der Strenge der schulmäßigen, scholastisch-mittelalterlichen Wahrheitsvermittlung gleichzukommen.

In dem nachher noch genauer zu erläuternden Satz des Descartes: *ego cogito, ergo sum*, drückt sich allgemein ein Vorrang des menschlichen Ich aus und damit eine neue Stellung des Menschen. Der Mensch übernimmt nicht nur glaubensmäßig eine Lehre, der Mensch verschafft sich aber auch nicht bloß auf irgendeinem Wege selbst eine Welterkenntnis, sondern der Mensch weiß sich selbst unbedingt gewiß als dasjenige Seiende, dessen Sein das gewisseste ist. Der Mensch wird zu dem von

ihm selbst gesetzten Grund und Maß für alle Gewißheit und Wahrheit. Denken wir den Satz des Descartes zunächst nur soweit durch, dann erinnern wir uns sogleich an einen Spruch des griechischen Sophisten *Protagoras* aus der Zeit *Platons*. Nach diesem Spruch ist der Mensch das Maß aller Dinge. Man bringt den Satz des Descartes immer wieder mit dem Spruch des *Protagoras* zusammen und sieht in diesem Spruch und der griechischen Sophistik überhaupt die Vorwegnahme der neuzeitlichen Metaphysik des Descartes; denn handgreiflich fast kommt da jedesmal der Vorrang des Menschen zum Ausdruck.

In dieser allgemeinen Form ist diese Feststellung auch im Recht. Gleichwohl sagt der Spruch des *Protagoras* etwas, was vom Gehalt des Descartesschen Satzes sehr verschieden ist. Erst die Verschiedenheit beider läßt uns einen Blick in das *Selbe* tun, was sie sagen. Dieses Selbe ist der Boden, von dem aus wir Nietzsches Lehre vom Menschen als dem Gesetzgeber der Welt erst zureichend begreifen und den Ursprung der Metaphysik des Willens zur Macht und des darin eingeschlossenen Wertdenkens erkennen.

Wiederholung

1) Zusammenfassung des Bisherigen

Nach Nietzsches geläufiger Kennzeichnung ist der europäische Nihilismus der geschichtliche Vorgang, daß die bisherigen obersten Werte sich entwerten. Diese obersten Werte sind das Wahre, Gute und Schöne, angesetzt als eine an sich seiende, ewig gültige, unveränderliche übersinnliche »Welt«, die über der hiesigen Welt waltet und von ihr die Verwirklichung jener Werte und das Streben nach ihrer Erfüllung als den unbedingten Idealen fordert. Nietzsches vollständiger Begriff ist jedoch nur dann zureichend gedacht, wenn die genannte »Entwertung« der bisherigen obersten Werte in ihrem geschichtlichen Wesen

ganz durchmessen, in all ihren Stufen erfahren, zusammengeschaute und als geschichtliche Entscheidung angenommen wird. Die Entwertung ist also nicht nur ein Verfall der bisherigen Werte, sondern treibt in sich zum Umsturz dieser Werte; da der Wert-Verfall bereits neue Werte nötig macht und auf deren Setzung zudrängt, wenn anders die Werte jenes sind, was die Welt zusammen- und das menschliche Leben aufrecht-erhält. Allerdings bringt der Umsturz der bisherigen Werte zunächst den Hindurchgang durch eine Zeit, in der die Welt gleichsam wert-los aussieht. Die alten Werte sind gefallen; die neuen Werte aber sind noch nicht eigens und eindeutig gesetzt, wenngleich diese schon im Umsturz der bisherigen Werte und in seiner Art und Richtung sich geltend machen.

Dieser *Zwischenzustand* bringt es mit sich, daß gleichzeitig die Rückkehr der bisherigen Wertwelt erhofft und die Gegenwart der neuen Wertwelt gespürt wird. Der Zwischenzustand dauert so lange, als der Anschein sich halten kann, die geschichtliche Zukunft sei noch durch einen Ausgleich beider Wertwelten zu bestimmen, während doch der Nihilismus als Grundvorgang der abendländischen Geschichte schon für die Vernichtung des Bisherigen entschieden hat. Entwertung der bisherigen Werte meint nicht eine verhältnismäßige Einbuße ihrer Geltung, sondern Entwertung ist völliger Umsturz der bisherigen Werte und damit schon Umwertung; diese selbst kann nur aus einer bereits sich anbahnenden Neusetzung neuer Werte kommen. Wir sagen Neusetzung neuer Werte, weil nicht allein die Werte selbst, sondern auch die Art ihrer Setzung von allem bisherigen absticht.

Nihilismus als Entwertung der bisherigen obersten Werte ist daher im Grunde Neusetzung der neuen Werte. Diese Neusetzung hat zur ersten Aufgabe, den Bereich der bisherigen Werte wegzuräumen und einen neuen Bezirk für die neuen Werte einzuräumen. Der Nihilismus versetzt als entwertende Umwertung das Leben überhaupt in neue Bezirke. Im Hinblick auf diese Versetzung gedacht, heißt der Nihilismus

»ekstatischer« Nihilismus. In dieser Gestalt vollendet er erst sein Wesen und wird zum »klassischen Nihilismus«. Hieraus ersehen wir: Nietzsches Begriff des Nihilismus hat durchaus nicht »negativen« Charakter; »negativ« bleibt nur der unvollendete und passive Nihilismus – jenes seichte Bestreben, die bisherigen Werte durch solche der gleichen, aber bereits abgeschwächten Art zu ersetzen und etwa an der Stelle des »Christentums« den »Sozialismus« und die »allgemeine Weltbeglückung« als Ideal aufzurichten. Durch diesen »unvollständigen« Nihilismus wird der eigentliche Nihilismus – die Neusetzung der neuen Werte – jedoch nur verzögert. Wenn Nietzsche sich selbst immer wieder als »Nihilisten« bezeichnet, dann denkt er nicht an Verfall und Vernichtung und Untergang, sondern Nietzsche denkt den Nihilismus *positiv und zukünftig*. Aber er behält die verneinende Bezeichnung »Nihilismus« bei, um das Unbedingte, alles Halbe und jede Vermittlung Ausschließende der neuen Wertsetzung einzuschärfen. Nihilismus sagt ihm dann: Nichts mehr von den bisherigen Werten und nichts mehr von der bisherigen Art der Wertsetzung soll gelten. Nicht mehr soll der Mensch nur der Knecht der Ideale sein, sondern der Herr. Alles soll im ganzen anders werden.

»Nihilismus« ist der nur scheinbar verneinend klingende Titel für das »Totale« der Umwertung und für die *Totalität* der Neusetzung der neuen Werte, welche Wertsetzung demgemäß die *Totalität* selbst als *Leitwort* mitsetzen muß. Die »Totalität« ist nicht die Erfindung vermeintlicher »Demagogen und Diktatoren«, sondern der Wesenszug eines metaphysischen Vorgangs, dessen Regionen geschichtlich durch eben jene Völker und Nationen gesetzt wurden, die seiner *Unbedingtheit* heute nicht mehr gewachsen sind. Das Unbedingte und Totale ist niemals eine bloße Steigerung und Übertretung des Bedingten und Halben, sondern ist Revolution, Umwälzung, Umkehrung, der entschiedene Schritt in ein »Neues«. Wir müssen alle gewohnten Vorstellungen aus dem Wort Nihilismus austreichen, wenn wir Nietzsches Begriff gerecht werden wollen.

Was »Nihilismus« für Nietzsche im *positiven* Verstande ist, sagt am eindringlichsten die schon angeführte Aufzeichnung:

»All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht —: oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich elend* zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der Das geschaffen hat, was er bewunderte. —« (»Der Wille zur Macht«, XV, 241).

Erst der vollständige und positive Begriff des Nihilismus macht deutlich, was die bisherigen Überlegungen zeigen sollten: Daß Nietzsche das Wesen des Nihilismus durchaus vom *Wertgedanken* her als Wertsetzung nimmt. Damit ist die Richtung festgemacht, nach der eine tiefere Besinnung auf das Wesen des Nihilismus denken muß. Weil nun aber das Denken in Werten innerhalb der Metaphysik und ihrer Geschichte ausdrücklich erst bei Nietzsche zur Geltung kommt, erhebt sich als nächste Frage, weshalb ist Nietzsches Denken ein Denken in Werten? Die Antwort lautet: weil seine Metaphysik die Metaphysik des Willens zur Macht ist. Der Wille zur Macht, der die Macht zu ihrem unbedingten Wesen ermächtigt, indem sie sich ständig selbst übermächtigt, bedarf zumal der Bedingungen der Machterhaltung und der Machtsteigerung. Die Macht ist ihrem Wesen nach »perspektivisch« — durch- und vorblickend in ihre Bedingungen.

Diese vom perspektivischen Wesen des Willens zur Macht gesetzten, durch ihn bedingten Bedingungen seiner selbst machen das aus, was Nietzsche die »Werte« nennt. Die *Wesensbestimmung des Nihilismus vom Wertgedanken her* erweist sich so als Auslegung der Geschichte der Metaphysik, und d. h. der eigentlichen Geschichtlichkeit des Abendlandes, aus dem

Gesichtskreis der Metaphysik des Willens zur Macht. Das Wesen des Nihilismus begreifen wir deshalb erst dann »metaphysisch«, wenn wir die Metaphysik des Willens zur Macht begreifen; dies sagt jedoch: wenn wir diese Metaphysik (des Willens zur Macht) aus dem Wesen der abendländischen Metaphysik überhaupt und aus ihrer Geschichte erkennen. Um das zu ermöglichen, bedarf es einer ursprünglicheren Besinnung auf die abendländische Metaphysik. Wir versuchen sie durchzuführen, indem wir fragen, was dem Hauptzug der Metaphysik des Willens zur Macht, d. h. dem Wert-denken zugrundeliegt.

2) Die Vermenschlichung des Seienden als höchste Gestalt des Willens zur Macht

Wenn die Ansetzung der Werte, gleichviel welcher Art und welchen Ranges sie nach Gehalt und Geltungsart sein mögen, jedesmal dem menschlichen Verhalten entspringt, und wenn der Mensch dabei nicht nur den Vollzug der Wertsetzung übernimmt, sondern sich als Maß und Bild, als Spender und Herr jeglichen Wertes der Dinge, aller Schöpfungen und Handlungen zur Macht bringt, dann liegt aller Wertsetzung als Weltauslegung ein noch wesentlicheres Verhältnis zu Grunde. Wir bestimmen es im groben Umriß vorläufig als das Verhältnis des Menschen zum Seienden. Aus dem Hinblick auf die Wertsetzung und deren Auslegung durch Nietzsche ist dieses Verhältnis als Vermenschlichung des Seienden gedeutet. Wir bezeichnen die Auslegung der Welt, des Seienden im Ganzen, nach der Gestalt und dem Bilde des Menschen mit dem Namen »Anthropomorphie«; die Haltung und Lehre, die eine solche Weltauslegung betreibt oder gar ausdrücklich fordert als »Anthropomorphismus«. Die Umdeutung der Metaphysik zur »Anthropologie« ist dann nur eine späte Folge dieser Anthropomorphie. Die »Vermenschlichung« des Seienden bleibt allerdings insofern notwendigerweise vieldeutig, als sie der jeweiligen Wesensbestimmung des Menschen folgen muß, nach des-

sen Bild die Welt ausgelegt wird. In »Der Wille zur Macht«, (n. 614) sagt Nietzsche: »Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen –«. Nietzsche fordert damit von der Metaphysik ausdrücklich und unbedingt die Vermenschlichung des Seienden, genauer, das Ernstmachen mit der nach seiner Meinung im Grunde immer schon geübten Vermenschlichung. Ernstmachen heißt hier aber nicht nur, das bereits unbewußt Geübte jeweils bloß bewußt vollziehen, sondern heißt die Bedingungen ergreifen und vollständig ins Spiel bringen, unter denen die Vermenschlichung der Welt allein *berechtigt* ist. Schon der gewöhnliche Verstand kommt sich ja sehr »kritisch« und überlegen vor, wenn er die Behauptung aus- und nachspricht, daß doch eben alle unsere Vorstellungen von der Welt nur *unsere* Vorstellungen und somit »subjektiv« seien. Die Welt ist nur ein Bild, das sich der Mensch von ihr macht. Die Vermenschlichung wird hier gleichsam hingenommen als letzter Ausweg und als Notbehelf der Welterkenntnis.

Anders denkt Nietzsche von der Vermenschlichung. Sie ist nur gerechtfertigt, wenn zugleich und zuvor der Mensch als die höchste Gestalt des Willens zur Macht gewollt und als der »Sinn der Erde« zur Herrschaft gebracht wird. In diesem Fall ist dann die Vermenschlichung nicht mehr eine Verkleinerung der Welt, weil ja der Bezugspunkt der Vermenschlichung – eben der Mensch – wesenhaft »über« der Welt steht und sich zur Meisterung dieser entschlossen hat.

Den inneren Grund der Möglichkeit jeder Wertsetzung begreifen wir somit nur, wenn wir dem Verhältnis des Menschen zum Seienden nachfragen und die Stellung des Menschseins innerhalb der Bestimmung und Begründung der Wahrheit über das Seiende näher umgrenzen, also das Wesen der Metaphysik ursprünglicher wissen und ihre Geschichte als wesende, uns durchwaltende Geschichte erfahren und *nicht* nur als einen historischen Gegenstand zu Bildungs- und Schulungszwecken uns gelegentlich vorstellen.

3) Der Mensch als Maß- und Richtpunkt
 der Auslegung der Welt: Der Spruch des Protagoras
 und der Satz des Descartes in der
 Verschiedenartigkeit ihres Gemeinten

Schon bei einer groben Übersicht über die Geschichte der Metaphysik erkennen wir, daß der Mensch in den verschiedenen Zeiten ausdrücklich als Maß- und Richtpunkt der Auslegung der Welt erfahren und angesetzt wurde. Wir nannten den Spruch des *Protagoras* aus der Zeit des Griechentums, den Satz des *Descartes* aus der Zeit des Beginns des jetzigen Weltalters und zuletzt Nietzsches Lehre vom Menschen als dem Erzeuger und Eigentümer aller Dinge und ihrer Schätze und Schätzungen. Die grobe Übersicht über die Geschichte der Metaphysik ist zugleich die geläufige, die kraft des üblichen Historismus jegliches aus jeglichem erklärt und so den Blick für wesenhafte Unterschiede verstört und trübt. Man kann so den Spruch des Protagoras, den Satz des Descartes und die Lehre Nietzsches allgemein und einleuchtend als einen »Subjektivismus« auffassen, der freilich je nach Zeitalter und Kultur verschieden gefärbt ist. Aber mit solchen Deutungen bewegen wir uns bereits im Bezirk größter, aber gewiß nicht zufälliger und nicht aus bloßer Nachlässigkeit entsprungener Mißdeutungen. Wir vermeiden sie nur und bereiten uns für einen Wesensblick in die Grundverfassung der Metaphysik vor, wenn wir die Anstrengung nicht scheuen, erst einmal den Unterschied klar zu machen, der zwischen dem Spruch des Protagoras und dem Satz des Descartes besteht. In der Absicht hierauf müßte zunächst die eigentümliche Abwandlung der griechischen Metaphysik durch das Christentum in aller Kürze angedeutet werden; denn diese Abwandlung liegt nicht nur als mittelalterliche Kirche geschichtlich *zwischen* dem Griechentum und dem Beginn des neuzeitlichen Denkens durch Descartes, sondern die Abwandlung der griechischen, d. h. platonisch-aristotelischen Metaphysik durch die christliche Theologie beherrscht in der

Folge noch die gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsche mit eingeschlossen.

Seine Lehre vom *Antichristen* ist eben immer noch eine Lehre vom *Anti-christen*. Durch das Christentum ist die Leitfrage der Metaphysik, was das Seiende sei, dahin beantwortet, daß die Seiendheit des Seienden in seinem *Geschaffensein* bestehe. Wie weit die theologische Auslegung dieser Lehre sich gewisser, freilich umgedeuteter Bestimmungen des Seienden bedient, die im platonisch-aristotelischen Denken ihre erste Prägung erhielten ($\psi\lambda\lambda\eta$ – $\mu\omicron\rho\rho\phi\acute{\eta}$, *materia* – *forma*), inwieweit zugleich wieder die mittelalterliche Auslegung des *ens* als *ens creatum* sich auf die neuzeitliche Bestimmung des Seienden auswirkte, ist eine Frage von größter Tragweite, z. B. für das Begreifen des metaphysischen Ursprungs der neuzeitlichen Kraft-Maschinenteknik. Die Krafterzeugungsmaschine und die von ihr bestimmte Meisterung der Welt und Prägung des Menschen ist nur dort möglich, wo mit der *unbedingten Berechenbarkeit* des Seienden durch den Menschen ernst gemacht wird. In dem Satz von *Leibniz*: *si Deus calculat, fit mundus*, wird dann an die Stelle des *Deus* als *creator* des *ens creatum* der Mensch gesetzt – nicht der Mensch überhaupt, sondern das bestimmte Menschentum des »klassischen Nihilismus«. *Deshalb* sagt Nietzsche auch, dieser Nihilismus könnte »eine göttliche Denkweise« sein (»Der Wille zur Macht«, n. 15). Doch die Frage nach dem »metaphysischen« Wesensursprung der neuzeitlichen Kraftmaschinenteknik liegt nicht *unmittelbar* auf unserem Wege.

Im jetzigen Zusammenhang bedenken wir etwas anderes, nämlich die *Art*, wie die Wahrheit des christlich-mittelalterlichen Glaubens als Heilswahrheit maßgebend wurde für die Wahrheit, die es zu setzen und zu sichern galt in dem geschichtlichen Augenblick, da der Mensch von sich aus für sich eine der christlichen Heilsgewißheit entsprechende Gewißheit suchen mußte und zum Grunde alles möglichen Wissens machte. In diesem Augenblick wurde die Frage nach der Methode ent-

scheidend. Es galt eine Besinnung auf den Weg, der zu einer unbedingten, vom Menschen selbst erreichbaren Sicherung seiner selbst innerhalb der Welt führt. Die Leitfrage der Metaphysik lautet daher nicht mehr: Was ist das Seiende als solches im Ganzen?, sondern: Auf welchem Weg ist ein unbedingter, unerschütterlicher Grund für das auf sich selbst sich stellende menschliche Wissen und Handeln inmitten des Seienden im Ganzen und in bezug auf dieses sicherzustellen? (vgl. die Titel der Hauptschriften Descartes').

Aus diesem allgemeinen Hinweis auf den geschichtlichen Ort der metaphysischen Grundstellung des Descartes erfahren wir zunächst dieses, daß ihr die mittelalterliche Welt nicht einfach nur chronologisch vorausgeht, sondern daß Descartes und mit ihm die Neuzeit durch diese Welt bestimmt ist, auch wenn er sich und gerade weil er sich gegen sie wenden muß. Diese Abhängigkeit der Neuzeit ist aber auch nicht so zu verstehen, als würden im neuzeitlichen Menschentum nur gewisse Überbleibsel der mittelalterlichen Welt mitgeschleppt und mit der Zeit dann abgestoßen. Die Abhängigkeit ist eine einzigartige und bleibende – nämlich von jener metaphysischen Art, gemäß der jede Umwendung und Revolution im Umgekehrten noch sich dem Überwundenen zukehren muß, gerade deshalb ist – wie sich noch zeigen wird – die Neuzeit keine bloße »Säkularisierung« des Mittelalters.

Schon aus der Tatsache, daß der Lehre des griechischen Sophisten Protagoras keine christlich theologische Metaphysik vorausging und nicht vorausgehen konnte, dürfen wir vermuten, daß sein Spruch sogleich heillos mißdeutet ist, wenn man ihn auch nur in die Nähe einer groben Entsprechung zur Lehre des Descartes bringt.

§ 16. *Der Spruch des Protagoras. Bestimmung der metaphysischen Grundstellung nach ihren vier Hinsichten*

Der Spruch des Protagoras lautet (nach der Überlieferung bei Sextus Empirikus): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (Vgl. Platon, Theaitet 152). Nach der geläufigen Übersetzung heißt dies: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.«

Man könnte meinen, hier spräche *Descartes*. Der Satz verrät doch den oft betonten »Subjektivismus« der griechischen Sophistik deutlich genug. Um bei der Auslegung dieses Spruches nicht durch das Hereinspielen neuzeitlicher Gedanken verwirrt zu werden, versuchen wir zunächst eine Übersetzung, die dem griechischen Denken gemäßer ist. Die »Übersetzung« enthält freilich schon die Auslegung.

»Aller »Dinge« (derer nämlich, die der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat – χρήματα, χρῆσθαι) ist der (jeweilige) Mensch das Maß, der anwesenden, daß sie so anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, daß sie nicht anwesen.«

Vom Seienden und dessen Sein ist hier die Rede. Gemeint ist das Seiende, das von sich aus im Umkreis des Menschen anwest. Wer aber ist da »der« Mensch? Was heißt hier ἀνθρώπος? Auf diese Frage antwortet uns *Platon*, der an der Stelle, wo er den Satz erörtert, den *Sokrates* folgendes (im Sinne einer rhetorischen Frage) fragen läßt: οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἀνθρώπος δὲ σύ τε κἀγώ; »Versteht er (*Protagoras*) dies nicht irgendwie so: als was jeweilig ein jegliches mir sich zeigt, solchen Aussehens ist es (auch) für mich, als was aber dir, solches ist es wiederum für dich? Mensch aber bist du sowohl wie ich?« »Der Mensch« ist hier demnach der »jeweilige« (ich und du und er und sie); jeder kann »ich« sagen; der jeweilige

Mensch ist das jeweilige »Ich«. Damit wird doch zum voraus dies – fast bis ins Wort – bezeugt, daß es sich um den »ichhaft« begriffenen Menschen handelt, daß nach der Maßgabe des so bestimmten Menschen das Seiende als solches bestimmt wird, daß demnach die Wahrheit über das Seiende hier und dort, bei Protagoras und *Descartes*, desselben Wesens ist, ermessen und gemessen durch das »ego«.

Dennoch würden wir einer verhängnisvollen Täuschung unterliegen, wollten wir hier eine Gleichartigkeit der metaphysischen Grundstellungen annehmen lediglich auf Grund einer gewissen Gleichheit der gebrauchten Worte und Begriffe, deren eigentlicher Gehalt sich ja gerade für die übliche historische Vergleichung vorgegebener Lehrmeinungen ins Unbestimmte allgemeinsten »philosophischer« Begriffe verwischt und verflacht.

Da unser Weg jedoch dahin geführt hat, die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen und nach der Rolle des Menschen in diesem Verhältnis grundsätzlich zu fragen, müssen wir auch zur rechten Unterscheidung des Spruches des Protagoras gegen den Satz des *Descartes* die gemäßen Hinsichten umgrenzen. Die Hinsichten, nach denen wir unterscheiden müssen, können nur diejenigen sein, durch die sich überhaupt das Wesen einer metaphysischen Grundstellung bestimmt. Wir heben ein Vierfaches hervor. Eine metaphysische Grundstellung bestimmt sich:

1. durch die Art, wie der Mensch Mensch und d. h. er selbst ist und dabei sich selbst weiß;
2. durch den Entwurf des Seienden auf das Sein;
3. durch die Umgrenzung des Wesens der Wahrheit des Seienden;
4. durch die Weise, nach der jeweils der Mensch das »Maß« nimmt und gibt für die Wahrheit des Seienden.

Weshalb und inwiefern gerade die Selbstheit des Menschen, der Begriff des Seins, das Wesen der Wahrheit und die Weise der Maßgabe zum voraus eine metaphysische Grundstellung und die Metaphysik überhaupt tragen und zum Gefüge des

Seienden selbst machen, dies läßt sich bereits nicht mehr aus der Metaphysik her und nicht mehr durch diese fragen. Keines der angeführten vier Wesensmomente einer metaphysischen Grundstellung läßt sich auch abgesondert von den anderen be- greifen, und jedes kennzeichnet je schon in seiner Hinsicht das Ganze einer metaphysischen Grundstellung.

Der Satz des Protagoras sagt eindeutig, daß »alles« Seiende auf den Menschen als ἐγώ (Ich) bezogen ist und daß der Mensch das Maß für das Sein des Seienden ist. Welcher Art aber ist dieser Bezug des Seienden auf das »Ich«, vorausgesetzt, daß wir im Nachverstehen dieses Spruches *griechisch* denken und nicht beliebig die uns zugeflogenen und grundlosen Vor- stellungen vom Menschen als »Subjekt« unversehens in den Spruch hineinlegen?

Der Mensch vernimmt das im Umkreis seines Vernehmens Anwesende. Dieses Anwesende hält sich als ein solches im vor- aus in einem Bezirk des Zugänglichen, das aber deshalb, weil dieser Bezirk ein solcher der Unverborgenheit ist. Das Verneh- men des Anwesenden gründet auf der Verweilung innerhalb des Bezirks der Unverborgenheit.

Wir Heutigen und manche Geschlechter vor uns haben die- sen Bezirk der Unverborgenheit des Seienden längst vergessen und nehmen ihn so gerade ständig in Anspruch. Wir meinen, ein Seiendes werde eben dadurch zugänglich, daß ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstellt. Als ob nicht hierzu vorher schon ein Offenes sein müßte, innerhalb dessen Offenheit etwas *als* Objekt *für* ein Subjekt zugänglich werden und die Zugänglich- keit selbst noch als erfahrbare durchfahren werden kann. Die Griechen jedoch wußten, wengleich unbestimmt genug, von dieser Unverborgenheit, in die herein das Seiende anwest und die es gleichsam mit sich bringt. Wir können uns trotz allem, was seitdem an metaphysischer Auslegung des Seienden zwi- schen den Griechen und uns liegt, dieses Bezirks der Unver- borgenheit erinnern und ihn erfahren als jenes, worin auch unser Menschsein schwingt. Dazu braucht nicht das Unmög-

liche möglich gemacht zu werden, daß wir noch einmal in griechischer Weise sind und denken. Durch die Verweilung im Bezirk des Unverborgenen gehört der Mensch in einen festen Umkreis des ihm Anwesenden. Mit anderen Worten: Durch diese Zugehörigkeit in diesen Umkreis ist zugleich die Grenze gegen das Nichtanwesende übernommen. Hier wird also das Selbst des Menschen zum jeweiligen »Ich« gerade durch die *Beschränkung* auf das umgebende Unverborgene bestimmt. Die beschränkte Zugehörigkeit in den Umkreis des Unverborgenen macht das Selbstsein des Menschen mit aus. Durch die Beschränkung wird der Mensch zum ἐγώ, nicht aber durch eine Entschränkung *der* Art, daß zuvor das sich selbst vorstellende Ich zum Maß- und Mittelpunkt alles Vorstellens sich aufspreizt. »Ich« ist der Name für *den* Menschen, der *sich* in diese Beschränkung fügt und so bei sich selbst *er* selbst ist.

Der Mensch des griechisch erfahrenen Grundverhältnisses zum Seienden ist μέτρον, Maß, indem er die Mäßigung auf den für das jeweilige Selbst beschränkten Umkreis des Unverborgenen zum Grundzug seines Wesens werden läßt. Darin liegt zugleich die Anerkennung einer Verborgenheit des Seienden und das Zugeständnis einer Unentscheidbarkeit über die Anwesenung und Abwesenung und das Aussehen des Seienden schlechthin. Daher sagt Protagoras (Diels, »Fragmente der Vorsokratiker« Protagoras B, 4): περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐδ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. »Über die Götter freilich etwas zu wissen (d. h. griechisch: etwas Unverborgenes zu ›Gesicht‹ zu bekommen), bin ich nicht imstande, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie sind in ihrem Aussehen (idea)«: πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. »Vielerlei nämlich ist, was daran hindert, das Seiende als ein solches zu vernehmen; sowohl die Nichtoffenbarkeit (d. h. Verborgenheit) des Seienden als auch die Kürze der Geschichte des Menschen.«

Dürfen wir uns wundern, daß *Sokrates* angesichts dieser Besonnenheit des Protagoras von diesem sagt (Platon, Theaitet,

152 b): εἰκὸς μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληθεῖν. »Zu vermuten ist, daß er (Protagoras) als ein besinnlicher Mann (bei seinem Spruch über den Menschen als μέτρον πάντων χρημάτων) nicht einfach daherschwatzt.«

Das will sagen: Die Art, wie Protagoras das Verhältnis des Menschen zum Seienden bestimmt, ist nur eine betonte Einschränkung der Unverborgenheit des Seienden auf den jeweiligen Umkreis der Welterfahrung. Diese Einschränkung setzt voraus, daß die Unverborgenheit des Seienden waltet, ja noch mehr, daß diese Unverborgenheit bereits als solche schon einmal erfahren und als Grundcharakter des Seienden selbst ins Wissen gehoben wurde. Dies geschah in den metaphysischen Grundstellungen der Denker im Anfang der abendländischen Philosophie: bei *Anaximander*, *Heraklit* und *Parmenides*. Die Sophistik, zu der Protagoras als ihr führender Denker gezählt wird, ist nur möglich auf dem Grunde und als Abart der σοφία, d. h. der griechischen Auslegung des Seins als Anwesenheit und der griechischen Wesensbestimmung der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit). Der Mensch ist jeweils das Maß der Anwesenheit und Unverborgenheit durch die Mäßigung und Beschränkung auf das nächste Offene, ohne das fernste Verslossene zu leugnen und eine Entscheidung über dessen Anwesenheit und Abwesenheit sich anzumaßen. Hier ist nirgends die Spur des Gedankens, daß das Seiende als solches nach dem auf sich gestellten Ich als dem Subjekt sich zu richten habe, und daß dieses Subjekt der Richter über alles Seiende und dessen Sein sei und kraft dieses Richteramtes aus unbedingter Gewißheit über die Objektivität der Objekte entscheide. Hier ist vollends nicht die Spur von jenem Vorgehen *Descartes'*, das sogar versucht, Wesen und Existenz Gottes als unbedingt gewiß zu erweisen. Denken wir an die vier »Momente«, die das Wesen der Metaphysik bestimmen, dann kann jetzt zum Spruch des Protagoras folgendes gesagt werden:

1. Das »Ich« bestimmt sich für Protagoras gerade durch die je begrenzte Zugehörigkeit ins Unverborgene des Seienden.

Das Selbstsein des Menschen gründet in der Verlässlichkeit des unverborgenen Seienden und seines Umkreises.

2. Das Sein hat den Wesenscharakter der Anwesenheit.

3. Wahrheit ist erfahren als Unverborgenheit.

4. »Maß« hat den Sinn von Mäßigung der Unverborgenheit.

Für *Descartes* und seine metaphysische Grundstellung haben alle diese Momente eine andere Bedeutung. Seine metaphysische Grundstellung ist nicht unabhängig von der griechischen Metaphysik, aber sie ist wesentlich von ihr entfernt. Weil die Abhängigkeit und die Entfernung bisher niemals klar unterschieden wurden, kann immer wieder die Täuschung sich einschleichen, *Protagoras* sei gleichsam der *Descartes* der griechischen Metaphysik; so wie man vorgeben konnte, *Platon* sei der *Kant* der griechischen Philosophie und *Aristoteles* ihr *Thomas von Aquin*: Unsinnigkeiten, die gerade auch dort ihr »Wesen« treiben, wo sie nicht ausgesprochen werden, die historische Erkenntnis aber gleichwohl sich an allgemeine Entsprechungen und Vergleichen hält und niemals eine metaphysische Grundstellung aus ihrer eigenen Wahrheit sich entfalten läßt.

§ 17. Die Herrschaft des Subjektiven im neuzeitlichen Mensch- und Weltverständnis

Indem man den Spruch des *Protagoras* vom Menschen als dem Maß aller Dinge »subjektiv« deutet, d. h. so, als seien alle Dinge vom Menschen als dem »Subjekt« abhängig, verlegt man den griechischen Gehalt des Spruches in eine metaphysische Grundstellung, die in der Tat den Menschen wesentlich anders begreift als das Griechentum. Aber auch die neuzeitliche Bestimmung des Menschen als »Subjekt« ist nicht so ohne weiteres eindeutig, wie uns die geläufige Verwendung der Begriffe »Subjekt«, »Subjektivität«, »subjektiv«, »subjektivistisch« vortäuschen möchte.

Wir fragen: Wie kommt es zu einer betonten Ansetzung des »Subjekts«? Woher entspringt jene alles neuzeitliche Menschentum und Weltverständnis lenkende Herrschaft des Subjektiven? Diese Frage ist berechtigt, weil bis zum Beginn der neuzeitlichen Metaphysik mit *Descartes*, ja z. T. noch innerhalb dieser Metaphysik selbst, *alles Seiende*, sofern es ein Seiendes ist, als sub-iectum begriffen wird.

Sub-iectum ist die lateinische Übersetzung und Auslegung des griechischen ὑποκείμενον und bedeutet das Unter- und Zugrunde-liegende, d. h. das von sich aus schon Vor-liegende. Durch *Descartes* und seit *Descartes* wird aber in der Metaphysik der Mensch, genauer das menschliche »Ich«, in vorwaltender Weise zum »Subjekt«. Wie kommt der Mensch in die Rolle des eigentlichen und einzigen *Subjekts*? Warum verlegt sich dieses menschliche Subjekt in das »Ich«, so daß Subjektivität hier gleichbedeutend wird mit Ichheit? Bestimmt sich die Subjektivität durch die Ichheit oder umgekehrt diese durch jene?

»Subiectum« ist seinem Wesensbegriff nach das, was in einem ausgezeichneten Sinne je schon vor- und so für anderes zum Grunde liegt und dergestalt Grund ist. Aus dem Wesensbegriff »subiectum« müssen wir zunächst sowohl den Begriff »Mensch« überhaupt und deshalb auch die Begriffe »Ich« und »Ichheit« fernhalten. Subjekt – ein von sich her Vorliegendes – sind Steine, Pflanzen, Tiere nicht minder als Menschen. Wir fragen: Wofür ist das subiectum das Zum-Grunde-Liegende, wenn da im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik der Mensch im betonten Sinne zum subiectum wird?

Damit schwenken wir in die schon gestreifte Frage wieder ein: Welcher Grund und Boden wird in der neuzeitlichen Metaphysik gesucht? Wir deuteten bereits an: Die überlieferte Leitfrage der Metaphysik: Was ist das Seiende? wandelt sich im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zur Frage nach der Methode, nach dem Weg, auf dem vom Menschen selbst und für den Menschen ein unbedingt Gewisses und Sicheres gesucht und das Wesen der Wahrheit umgrenzt wird. Die Frage:

Was ist das Seiende? wandelt sich zu der Frage nach dem fundamentum absolutum inconcussum veritatis, nach dem unbedingten, unerschütterlichen Grund der Wahrheit. Dieser Wandel ist der Beginn eines neuen Denkens, wodurch das Zeitalter zu einem neuen und die Folgezeit zur Neuzeit wird.

a) Die Loslösung von der christlichen Offenbarungswahrheit
und die Begründung der neuen Freiheit

Aus den einleitenden Bemerkungen zur Abhebung des Spruches des *Protagoras* gegen den Satz des *Descartes* entnehmen wir, daß der Anspruch des Menschen auf einen von ihm selbst gefundenen und gesicherten Grund der Wahrheit jener »Befreiung« entspringt, in der er sich aus der erstrangigen Verbindlichkeit der biblisch-christlichen Offenbarungswahrheit und der Kirchenlehre löst. Jede echte Befreiung ist aber nicht nur ein Ausbrechen aus den Fesseln und ein Abwerfen der Bindungen, sie ist zuvor eine neue Bestimmung des Wesens der Freiheit. Jetzt heißt Freisein, daß der Mensch an die Stelle der für alle Wahrheit maßgebenden Heilsgewißheit eine solche Gewißheit setzt, kraft deren er und in der er sich seiner selbst gewiß wird als des Seienden, das dergestalt sich selbst auf sich stellt. Die Art eines solchen Wandels schließt in sich, daß er vielfach noch in der »Sprache« und den Vorstellungen dessen verläuft, was gerade im Wandel verlassen wird. Umgekehrt kann daher eine sogleich eindeutige Kennzeichnung dieses Wandels nicht vermeiden, in der Sprache des erst nachmals durch den Wandel Erreichten zu sprechen. Wenn wir daher jetzt zugespitzt sagen, die neue Freiheit bestehe darin, daß der Mensch sich selbst das Gesetz gibt und das Verbindliche wählt und darein sich bindet, dann sprechen wir in der Sprache *Kants* und treffen doch das Wesentliche des Beginns der Neuzeit, das sich geschichtlich eigengestaltig in eine metaphysische Grundstellung herausringt, für die in eigentümlicher Weise die Freiheit wesentlich wird (vgl. *Descartes*, »*Meditationes de pri-*

ma philosophia«, Med. IV). Die bloße Losgebundenheit und Willkür ist immer nur die Nachtseite der Freiheit, die Tagseite ist der Anspruch auf ein Notwendiges als das Bindende und Tragende. Beide »Seiten« erschöpfen freilich nicht das Wesen der Freiheit und treffen auch nicht ihren Kern. Für uns bleibt wichtig zu sehen, daß diejenige Freiheit, deren Kehrseite die Befreiung vom Offenbarungsglauben ist, nicht nur überhaupt ein Notwendiges beansprucht, sondern dergestalt beansprucht, daß der Mensch selbst von sich aus dieses Notwendige und Verbindliche jeweils setzt. Dieses Notwendige wird sich aber mit aus dem bestimmen, was der sich auf sich stellende Mensch benötigt, d. h. aus der Richtung und Höhe und der Weise, nach der hier der Mensch sich und sein Wesen nimmt. Die neue Freiheit ist – metaphysisch gesehen – die Eröffnung einer Mannigfaltigkeit dessen, was künftig als Notwendiges und Verbindliches vom Menschen selbst wissentlich gesetzt werden kann und will. Im Vollzug dieser mannigfaltigen Weisen der neuen Freiheit besteht das Wesen der Geschichte der Neuzeit. Weil überall zu dieser Freiheit das eigene Herrwerden des Menschen über die eigene Wesensbestimmung des Menschentums gehört und dieses Herrsein in einem wesentlichen und ausdrücklichen Sinne der Macht bedarf, deshalb kann erst in der Geschichte der Neuzeit und *als* diese Geschichte die Wesensermächtigung der Macht als Grundwirklichkeit möglich werden.

Es ist also nicht so, daß es in früheren Zeitaltern auch schon die Macht gab und daß sie dann etwa seit *Machiavelli* einseitig und übertrieben zur Geltung gebracht wurde, sondern »Macht« im recht verstandenen neuzeitlichen Sinne, d. h. als Wille zur Macht, wird metaphysisch erst als neuzeitliche Geschichte möglich. Was vordem waltet, ist in seinem *Wesen* etwas anderes. Aber genauso, wie man den »Subjektivismus« für etwas Selbstverständliches nimmt und dann die Geschichte von den Griechen an bis zur Gegenwart nach seinen Gestalten absucht, so verfolgt man auch historisch die Geschichte der Freiheit, der Macht und dergleichen. Das historische Vergleichen verlegt so

den Weg zur Geschichte. Die Historiker haben darin ihre Auszeichnung, daß sie nicht geschichtlich denken können und auch nicht zu denken brauchen; denn sie sind nur die verärgerten oder übereifrigen Handlanger ihrer Gegenwart.

Daß in der Entfaltung der neuzeitlichen Geschichte das Christentum weiterbesteht, ja in der Gestalt des Protestantismus diese Entfaltung eigentlich mitbefördert, in der Metaphysik des deutschen Idealismus und der Romantik sich zur Geltung bringt und vor allem in entsprechenden Abwandlungen, Angleichungen und Ausgleichen sich jeweils mit der herrschenden Zeit versöhnt und die modernen Errungenschaften jeweils für die kirchlichen Zwecke ausnützt, das beweist stärker denn alles andere, wie entschieden das Christentum seine mittelalterliche, *geschichtebildende* Kraft eingebüßt hat. Seine geschichtliche Bedeutung liegt nicht mehr in dem, was es selbst zu gestalten vermag, sondern darin, daß es seit dem Beginn der Neuzeit und durch diese hindurch allerdings stets dasjenige bleibt, *wogegen*, ausgesprochen oder nicht, die neue Freiheit sich absetzen muß. Die Befreiung aus der offenbarungsmäßigen Heilsgewißheit der einzelnen unsterblichen Seele ist in sich Befreiung zu einer Gewißheit, in der der Mensch durch sich selbst seiner Bestimmung und Aufgabe sicher sein kann.

b) Die Suche nach dem neuen Verbindlichen in dieser Freiheit

Die Sicherung der höchsten und unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen des Menschentums zur unbedingten Herrschaft über die ganze Erde ist der geheime Stachel, der den neuzeitlichen Menschen zu immer neueren und neuesten Aufbrüchen antreibt und zu Bindungen nötigt, die ihm die Sicherung seines Vorgehens und die Sicherheit seiner Ziele sicherstellen. Das je wissentlich gesetzte Verbindliche tritt daher in vielen Gestalten und Verschleierungen auf. Das Verbindliche kann sein: die Menschenvernunft und ihr Gesetz (Aufklärung)

oder das aus solcher Vernunft eingerichtete und geordnete Wirkliche, Tatsächliche (Positivismus). Das Verbindliche kann sein: das in allen seinen Bindungen harmonisch gefügte und zur schönsten Gestalt geprägte Menschentum (Humanität des Klassizismus). Das Verbindliche kann sein: die Machtentfaltung der auf sich gestellten Nation oder die »Proletarier aller Länder« oder einzelne Völker und Rassen. Das Verbindliche kann sein: eine Menschheitsentwicklung im Sinne des Fortschritts einer Allerwärtsvernünftigkeit. Das Verbindliche kann auch sein: »die verborgenen Keime der jeweiligen Zeit«; das Verbindliche kann sein: die Entfaltung des »Individuums« oder die Organisation der Massen oder beides, oder die Schaffung eines Menschentums, das weder im »Individuum« noch in der »Masse«, sondern im »Typus« seine Wesensgestalt findet. Der Typus vereinigt in sich gewandelt das Einzigartige, das vormals vom Individuum beansprucht wurde und das Gleichartige und Allgemeine, das die Gemeinschaft fordert. Aber das Einzigartige des »Typus« besteht gerade in einer klaren Durchgängigkeit derselben Prägung, die gleichwohl keine öde Gleichmacherei duldet, sondern einer eigentümlichen Rangordnung bedarf. In Nietzsches Gedanken des Übermenschen ist nicht ein besonderer »Typus« Mensch, sondern erstmals der Mensch in der Wesensgestalt des »*Typus*« vorausgedacht. Vorbilder sind dabei das preußische Soldatentum und der Jesuitenorden, die auf eine eigentümliche Koppelung ihres Wesens zu gerichtet sind, in welcher Koppelung das Inhaltliche ihrer erstmaligen geschichtlichen Entstehung sich weitgehend abstoßen läßt.

c) Descartes' Grundlegung der Metaphysik der Neuzeit

Innerhalb der Geschichte der Neuzeit, besser: als Geschichte des neuzeitlichen Menschentums, versucht der Mensch überall und jedesmal aus sich selbst sich selbst als die Mitte und das Maß in die Herrschaftsstellung zu bringen, und d. h. deren

Sicherung zu betreiben. Dazu ist nötig, daß er immer mehr seiner eigenen Vermögen und Herrschaftsmittel sich versichert und sie zu einer unbedingten Verfügbarkeit stets neu bereitstellt. Diese Geschichte des neuzeitlichen Menschentums, deren Gesetzlichkeit erst im 20. Jahrhundert voll ins offene Spiel des Unwiderstehlichen und bewußt Ergreifbaren rückt, ist *mittelbar*, aber doch wesentlich, durch den auf die *Heilsgewißheit* abgestellten christlichen Menschen vorbereitet. Deshalb kann man einzelne Erscheinungen der Neuzeit als »Säkularisierung« des Christentums deuten. Im Entscheidenden aber ist die jetzt zur Mode gewordene Rede von der »Säkularisierung« eine Gedankenlosigkeit und eine Irreführung; denn zur »Säkularisierung«, »Verweltlichung« gehört eben schon eine Welt, auf die zu und in die hinein verweltlicht wird. Das »saeculum«, die »Welt«, auf der in der vielberufenen »Säkularisierung« »säkularisiert« wird, besteht aber nicht an sich oder so, daß sie schon wäre durch ein bloßes Heraustreten aus der christlichen Welt.

Diese neue Welt der neuen Zeit hat ihren eigenen Geschichtsgrund darin und dort, wo jede Geschichte ihren Wesensgrund hat: in der Metaphysik, d. h. in einer neuen Bestimmung der Wahrheit des Seienden im Ganzen und ihres Wesens. Für die Grundlegung dieser Metaphysik der Neuzeit ist die Metaphysik des Descartes der entscheidende Beginn. Seine Aufgabe wurde es, *der Befreiung des Menschen in die neue Freiheit als der ihrer selbst sicheren Selbstgesetzgebung den metaphysischen Grund zu gründen*. Descartes hat diesen Grund im echten Sinn philosophisch, d. h. aus Wesensnotwendigkeiten vorausgedacht, nicht im Sinne eines Wahrsagers, der voraussagt, was dann eintritt, sondern vorausgedacht in dem Sinne, daß sein Gedachtes der Grund blieb für das Nachkommende. Das Prophezeien ist nicht das Amt der Philosophie, aber auch nicht das nachhinkende Besserwissen. Der gemeine Verstand freilich verbreitet gern die Ansicht, nach der die Philosophie nur die Aufgabe habe, hinterherlaufend eine Zeit, ihr Vergangenes und ihre Gegenwart, in die gedankliche Fassung und auf so

genannte Begriffe, gar noch in ein »System« zu bringen. Man glaubt, mit dieser Aufgabenstellung der Philosophie noch eine besondere Huldigung erwiesen zu haben.

Diese Bestimmung der Philosophie gilt nicht einmal von *Hegel*, dessen metaphysische Grundstellung scheinbar diesen Philosophiebegriff einschließt; denn *Hegels* Philosophie, die in *einer* Hinsicht Vollendung war, war dies nur als ein Vorausdenken der Bereiche, in denen sich dann die Geschichte des 19. Jahrhunderts bewegte. Daß dieses Jahrhundert auf einer unterhalb der Hegelschen Metaphysik liegenden Ebene (der des Positivismus) *gegen Hegel* Stellung nahm, ist, metaphysisch gedacht, nur der Beweis dafür, daß es durch und durch von ihm abhängig wurde und erst durch Nietzsche diese Abhängigkeit zu einer neuen Befreiung verwandelte.

§ 18. *Descartes' fundamentum absolutum inconcussum:*
das ego cogito (ergo) sum

Descartes hat den metaphysischen Grund der Neuzeit vorausgedacht, was nun nicht besagt, daß alle nachkommende Philosophie nur Cartesianismus sei.

In welcher Weise hat nun aber die Metaphysik des Descartes der neuen Freiheit der Neuzeit den metaphysischen Grund vorausgegründet? Welcher Art mußte dieser Grund sein? Solcher Art, daß der Mensch von sich aus jederzeit sich dessen versichern konnte, was allem menschlichen Vorhaben, und d. h. Vorstellen, das Vorgehen sichert. Der Mensch mußte sich auf diesem Grunde seiner selbst, d. h. der Sicherung der Möglichkeiten seines Vorhabens und Vorstellens gewiß sein. Der Grund konnte auch nichts anderes sein als der Mensch selbst, da der Sinn der neuen Freiheit ihm jede Bindung und alles Verbindliche verwehrte, das nicht seinen eigensten Setzungen entsprang.

Alles aus sich selbst Gewisse muß überdies auch jenes Seiende als gewiß gegeben mitsichern, *für* das alles Vorstellen und

Vorhaben gewiß und *durch* das alles Vorgehen gesichert werden soll. Der Grund der neuen Freiheit muß, kurz gesagt, ein Sicheres solcher Sicherheit und Gewißheit sein, die, in sich selbst durchsichtig, den genannten Wesensforderungen genügt. Welches ist diese den Grund der neuen Freiheit bildende und sie somit ausmachende Gewißheit? Das *ego cogito (ergo) sum*.

Descartes spricht diesen Satz als eine klare und deutliche, unbezweifelbare Erkenntnis aus, d. h. als die dem Range nach erste und oberste, in der alle »Wahrheit« gründet. Man hat daraus gefolgert, diese Erkenntnis müßte in ihrem eigentlichen Gehalt jedermann einleuchten. Man hat aber vergessen, daß dies im Sinne Descartes' nur dann möglich ist, wenn man zugleich begreift, was hier als Erkenntnis gemeint ist, und wenn man bedenkt, daß durch diesen Satz gerade das Wesen der Erkenntnis und Wahrheit neu bestimmt ist.

Das »Neue« der Wesensbestimmung der Wahrheit besteht darin, daß Wahrheit jetzt »Gewißheit« ist, deren volles Wesen uns auch erst zusammen mit dem Leitsatz des Descartes durchsichtig wird. Weil man aber immer wieder übersieht, daß dieser Leitsatz selbst erst die Bedingungen seines Verständnisses setzt und nicht nach beliebigen Vorstellungen gedeutet werden kann, deshalb unterliegt dieser Satz des Descartes allen nur möglichen Mißdeutungen.

a) Nietzsches Mißdeutung des cartesianischen Satzes

Auch Nietzsches Stellungnahme gegen Descartes ist in diese Mißdeutungen verstrickt, was seinen Grund darin hat, daß Nietzsche so unausweichlich unter dem Gesetz dieses Satzes und d. h. der Metaphysik des Descartes steht wie kein neuzeitlicher Denker sonst. Man läßt sich darüber täuschen durch die Historie, die natürlich feststellen kann, daß zwischen Descartes und Nietzsche zweieinhalb Jahrhunderte liegen. Die Historie kann leicht darauf hinweisen, daß Nietzsche doch ganz andere »Leh-

ren« vertritt und daß er, wie schon vermerkt, in aller Schärfe sich *gegen* Descartes wendet.

Wir meinen nun auch gar nicht, daß Nietzsche das Gleiche lehre wie Descartes, aber wir behaupten zunächst das weit Wesentlichere, daß er das *Selbe* in der geschichtlichen Wesensvollendung denke. Was metaphysisch mit Descartes anhebt, das beginnt durch Nietzsches Metaphysik die Geschichte seiner Vollendung. Das Anheben der Neuzeit und der Beginn ihrer Vollendungsgeschichte sind allerdings im äußersten verschieden, so daß für das historische Rechnen wie von selbst der Schein aufkommen muß – und auch zu Recht besteht –, es beginne gegenüber der abgelaufenen Neuzeit mit Nietzsche die neueste Zeit. Das ist in einem tieferen Sinne durchaus wahr und sagt nur, daß die historisch, d. h. von außen her zu verzeichnende Verschiedenheit der metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Nietzsche für die geschichtliche, d. h. auf Wesensentscheidungen hinausdenkende Besinnung das schärfste Anzeichen für die Selbigkeit im Wesentlichen ist.

Nietzsches Stellungnahme *gegen* Descartes hat ihren metaphysischen Grund darin, daß Nietzsche erst und nur auf dem Boden der Descartesschen Grundstellung unbedingt mit deren Wesenserfüllung ernst machen kann und daher Descartes' Grundstellung als bedingt und unvollendet, wenn nicht gar als unmöglich erfahren muß. Die Mißdeutung des Descartesschen Satzes durch Nietzsche ist daher aus mehrfachen metaphysischen Gründen sogar notwendig. Wir wollen jedoch nicht mit der Mißdeutung des Descartesschen Satzes durch Nietzsche beginnen, sondern in dem bereits bestimmten Rahmen unserer Besinnung die zureichende metaphysische Auslegung versuchen, ohne dabei freilich auf einzelnes der Descartesschen Philosophie einzugehen; denn es handelt sich nicht um eine gelehrte philosophiehistorische » Interpretation « der Lehrmeinung eines Denkers aus dem 17. Jahrhundert, sondern allein um die Besinnung auf ein unsere eigene Geschichte durchherrschendes und uns alle überlebendes Gesetz des Seins und seiner Wahr-

heit. In der folgenden Darstellung der Descartesschen Metaphysik muß sogar vieles übergangen werden, was eine thematische Erörterung der metaphysischen Grundstellung des Descartes niemals übergehen dürfte. Es gilt lediglich, einige Grundzüge kenntlich zu machen, die uns dann die Einsicht in den *metaphysischen* Ursprung des *Wertgedankens* ermöglichen.

b) Was heißt: Ego cogito (ergo) sum?

Ego cogito (ergo) sum – »Ich denke, also bin ich«. Das ist wörtlich richtig übersetzt. Diese richtige Übersetzung scheint auch schon das richtige Verständnis des »Satzes« zu liefern. »Ich denke« – mit dieser Aussage wird eine Tatsache festgestellt; »also bin ich« – mit diesen Worten wird aus einer festgestellten Tatsache gefolgert, daß ich bin. Man kann auf Grund dieser schlüssigen Folgerung befriedigt und beruhigt sein, daß meine Existenz auf diese, sagen wir es gleich, lächerliche Weise »bewiesen« ist. Dazu braucht allerdings kein Denker vom Range des Descartes bemüht zu werden. Descartes will ja auch etwas ganz anderes sagen. Was er sagen will, können wir allerdings nur *nachdenken*, wenn wir uns klar machen, was Descartes unter cogito, cogitare versteht.

Cogitare übersetzen wir mit »denken« und reden uns damit ein, nun sei auch schon klar, was Descartes mit cogitare meint. Als ob wir sogleich wüßten, was »denken« heißt, und als ob wir vor allem mit unserem vielleicht aus irgendeinem Lehrbuch der »Logik« bezogenen Begriff des »Denkens« auch schon sicher sein dürften, *das* zu treffen, was Descartes in dem Wort »cogitare« sagen will. Descartes gebraucht an wichtigen Stellen für cogitare das Wort percipere (per-capio) – etwas in Besitz nehmen, einer Sache sich bemächtigen, und zwar hier in dem Sinne des Sich-zu-stellens von der Art des Vor-sich-stellens, des »Vor-stellens«. Wenn wir cogitare als Vor-stellen in diesem wörtlichen Sinne verstehen, dann kommen wir dem Descarteschen Begriff der cogitatio und perceptio schon näher. So wie

unsere deutschen Worte auf »-ung« oft ein Doppeltes bezeichnen, was zusammengehört: Vorstellung in der Bedeutung von »Vorstellen« und Vorstellung in der Bedeutung von »Vorgestelltes«, so auch perceptio im Sinne von percipere und perceptum: das Vor-sich-bringen und das Vor-sich-Gebrachte und im weitesten Sinne »Sichtbar«-Gemachte. Daher gebraucht Descartes für perceptio oft auch das Wort *idea*, das diesem Gebrauch zufolge dann nicht nur bedeutet: das Vorgestellte eines Vorstellens, sondern auch dieses Vorstellen selbst, den Akt und Vollzug. Descartes unterscheidet drei Arten von »Ideen«:

1. *ideae adventitiae*: Vorgestelltes, das auf uns zukommt; Wahrgenommenes an den Dingen;
2. *ideae a me ipso factae*: Vor-gestelltes, das wir rein und beliebig von uns selbst aus bilden (Einbildungen);
3. *ideae innatae*: Vor-gestelltes, das im Wesensbestand des menschlichen Vor-stellens diesem schon mitgegeben ist.

Wenn Descartes die *cogitatio* und das *cogitare* als *perceptio* und *percipere* faßt, dann will er betonen, daß zum *cogitare* das Auf-sich-zu-bringen von etwas gehört. Das *cogitare* ist ein Sich-zu-stellen des Vor-stellbaren. In dem Zu-stellen liegt etwas Maßstäbliches, d. h. die Notwendigkeit eines Kennzeichens dafür, daß das Vor-gestellte nicht nur überhaupt vor-gegeben, sondern als verfügbar zu-gestellt ist. Zu-gestellt also, vor-gestellt – *cogitatum* – ist etwas dem Menschen erst dann, wenn es ihm fest- und sichergestellt ist als das, worüber er von sich aus im Umkreis *seines* Verfügens jederzeit und eindeutig, ohne Bedenken und Zweifel, verfügen kann. *Cogitare* ist also nicht überhaupt nur und unbestimmt ein Vor-stellen, sondern jenes, das sich selbst unter die Bedingung stellt, daß das Zu-gestellte in dem, was es ist und wie es ist, keinen Zweifel mehr zuläßt.

Das *cogitare* ist immer ein »Denken« im Sinne des Bedenkens, und zwar eines Bedenkens, das darauf denkt, nur das Bedenkenlose als Sichergestelltes und im eigentlichen Sinne Vor-gestelltes gelten zu lassen. Das *cogitare* ist so wesenhaft bedenkendes Vor-stellen, durchprüfendes, überrechnendes Vorstellen:

cogitare ist dubitare. Wenn wir dies »wörtlich« nehmen, können wir leicht einem Irrtum verfallen. Denken ist nicht »Zweifeln« in dem Sinne, daß überall nur Bedenken vorgebracht werden, jede Stellungnahme verdächtigt und jede Zustimmung versagt wird. Das Zweifeln ist vielmehr verstanden als wesentlich bezogen auf das Unbezweifelbare, Bedenkenlose und seine Sicherstellung. Was zum voraus und stets in dem bedenkenden Denken bedacht wird, ist dies, daß das Vor-gestellte jeweils innerhalb des Kreises der berechnenden Verfügung sichergestellt ist. Daß alles cogitare wesentlich dubitare ist, das sagt nichts anderes als: Das Vor-stellen ist eigentlich ein Sicher-stellen. Das Denken, das *wesentlich* Bedenken ist, läßt nichts als sicher-gestellt und gewiß, d. h. als wahr, zu, was nicht vor ihm selbst ausgewiesen ist als solches, das den Charakter des Bedenken-losen hat, womit das Denken als Bedenken gleichsam »fertig«, worüber die Rechnung im Reinen ist.

c) Jedes ego cogito ist cogito me cogitare

Überall liegt im Begriff der cogitatio der Ton darauf, daß das Vor-stellen das Vor-gestellte *zu*-bringt auf den Vor-stellenden; daß somit dieser, *als* ein solcher, das Vor-gestellte jeweils »stellt«, zur Rechenschaft zieht, d. h. anhält und für sich fest-macht, in Besitz bringt, sicher-stellt. Wofür? Für das weitere Vor-stellen, das überall als Sicher-stellen gewollt und darauf aus ist, das Seiende als das Gesicherte festzustellen. Was jedoch soll und wozu soll es *sicher*-gestellt, in die Sicherheit gebracht werden?

Wir erkennen dies, wenn wir dem Descartesschen Begriff der cogitatio wesentlicher nachfragen; denn *noch* haben wir *einen* Wesenszug der cogitatio *nicht* gefaßt, wenngleich im Grunde schon gestreift und genannt. Wir treffen ihn, sobald wir beachten, daß Descartes sagt: Jedes ego cogito ist cogito *me* cogitare; jedes »ich stelle etwas vor« stellt zugleich »mich« vor, mich, den Vorstellenden (vor mich, in meinem Vor-stellen). Jedes

menschliche Vorstellen ist nach einer leicht mißdeutbaren Redeweise ein »Sich«-vorstellen.

Man könnte dagegen folgendes einwenden: Wenn wir uns jetzt das Münster »vorstellen«, d. h. in diesem Falle: es uns vergegenwärtigen, da wir es ja im Augenblick nicht leibhaft wahrnehmen, oder wenn wir unmittelbar davorstehend es vorstellen in der Weise des Wahrnehmens, dann stellen wir jedesmal doch gerade und nur das Münster vor. Dies ist das Vor-gestellte. Nicht aber stellen wir uns uns selbst vor, denn sonst könnten wir doch niemals das Münster selbst, rein für sich, vorstellen und ganz in das uns loslassen, was hier das Vorstellen entgegenstellt, eben den Gegenstand. In Wahrheit meint Descartes mit der Bestimmung *cogito* als *cogito me cogitare* auch gar nicht, daß bei jedem Vorstellen von einem Gegenstand auch noch, gleichsam als Zugabe, »ich« selbst, der Vorstellende, als ein solcher vorgestellt und zum Gegenstand werde. Denn sonst müßte ja doch im Grunde jedes Vorstellen ständig zwischen unseren Gegenständen hin- und herflattern, zwischen dem Vorstellen des eigentlich vor-gestellten Gegenstandes und dem Vorstellen des Vorstellenden (*ego*). Also ist das Ich des Vorstellenden nur so verschwommen und nebenher vorgestellt? Nein.

Das vorstellende Ich ist vielmehr in jedem »ich stelle vor« weit *wesentlicher* und notwendiger *mit* vorgestellt, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und *vor* das das Vor-gestellte hingestellt wird. Dazu bedarf es gerade nicht einer ausdrücklichen Zuwendung und Rückwendung zu mir, dem Vorstellenden. Im Gegenteil: Im unmittelbaren Anschauen von etwas, in jeder Vergegenwärtigung, in jeder Erinnerung, in jeder Erwartung wird das solcher Art Vor-gestellte durch das Vorstellen eben *mir* vor-gestellt, *vor mich* gestellt, so zwar, daß ich selbst dabei nicht eigens zum Gegenstand eines Vorstellens werde, aber gleichwohl im gegenständlichen Vorstellen, und zwar allein durch dieses, »mir« zugestellt bin. Indem alles Vorstellen den vor-zustellenden und vorgestellten Gegenstand auf den

vor-stellenden Menschen zu-stellt, ist der vor-stellende Mensch in dieser eigentümlich unauffälligen Weise »mitvorgestellt«.

Aber diese Kennzeichnung des Vor-stellens, daß in ihm das Vorstellen selbst und das vorstellende »Ich« »mit« und »mit-sammen« vor-gestellt seien, bleibt mißverständlich, solange wir nicht schärfer auf das Wesentliche abheben, woran hier alles hängt. Weil der vor-stellende Mensch in jedem Vor-stellen es ist, dem im Vor-stellen dessen Vor-gestelltes zu-gestellt wird, stellt sich der vor-stellende Mensch in jedem Vorstellen mit ein – nicht nachträglich, sondern im voraus, indem er, der Vor-stellende, je das Vor-gestellte vor *sich* bringt. Weil der vor-stellende Mensch sich wesenhaft bei dem Vor-gestellten innerhalb des Vor-stellens miteingefunden hat, liegt in allem Vor-stellen die *wesenhafte* Möglichkeit, daß das Vor-stellen selbst im Gesichtskreis des Vor-stellenden sich vollzieht. Das Vorstellen und der Vor-stellende sind im menschlichen Vor-stellen *mit-vorgestellt*, besagt also in Wahrheit nicht, das Ich und sein Vor-stellen sei gleichsam außerhalb des Vor-stellens auch noch, als ein weiterer Gegenstand dieses Vorstellens, angetroffen und dann nachträglich in den Umkreis des Vor-gestellten einbezogen. In Wahrheit will die mißverständliche Rede vom *Mit-vorgestelltsein* des Vorstellenden und des Vorstellens in allem Vorstellen gerade die *wesenhafte* Zugehörigkeit des Vor-stellenden zur Verfassung des Vor-stellens ausdrücken.

Dies besagt zunächst das cogito als cogito me cogitare. Jetzt – nach der Erläuterung – können wir dies auch so umschreiben: Das menschliche Bewußtsein ist wesenhaft Selbstbewußtsein. Das will sagen: Das Bewußtsein meiner selbst kommt nicht zum Bewußtsein von den Dingen hinzu, gleichsam als ein neben dem Dingbewußtsein herfahrender Beobachter dieses Bewußtseins, sondern *umgekehrt*: Dieses Bewußtsein von den Dingen und Gegenständen ist wesenhaft und in seinem Grunde zuerst Selbstbewußtsein, und nur als dieses ist Bewußtsein von Gegenständen möglich. Unser Zwischenwort »umgekehrt« sagt eben kurz, daß hier für das Vor-stellen das *Selbst* des Men-

schen wesentlich und irgendwie der Grund, das zum Grunde Liegende, d. h. sub-iectum wird.

Auch vor Descartes hat man schon gesehen, daß das Vorstellen und sein Vorgestelltes auf ein vorstellendes Ich bezogen sind. Das entscheidend Neue aber ist, daß dieser Bezug *auf* den Vorstellenden und damit dieser *als ein solcher* eine wesentliche Maßstabsrolle übernimmt für das, was sich im Vorstellen als Beistellen des Seienden begibt und begeben soll.

d) Das Wesen der cogitatio

Aber noch haben wir den Gehalt und die Tragweite der Bestimmung des cogito als cogito me cogitare nicht voll ausgemessen. Alles Wollen und Stellungnehmen, alle »Affekte«, »Gefühle« und »Empfindungen« sind auf Gewolltes, Gefühltes, Empfundenes bezogen. Das, worauf sie bezogen sind, ist dabei im weitesten Sinne des Wortes vor- und zugestellt. Alle die genannten Verhaltensweisen, also nicht nur das Erkennen und Denken, sind daher in ihrem Wesen durch das zustellende Vorstellen bestimmt. Alle Verhaltensweisen haben ihr Sein in solchem Vorstellen, sie sind solches Vorstellen, Vorstellungen – sind cogitationes. Das besagt nach dem Erörterten: Die Verhaltensweisen des Menschen sind *in ihrem Vollzug* und durch diesen als die seinen erfahren, als solche, darin er *selbst* sich je so und so verhält. Jetzt erst sind wir imstande, die knappe Antwort zu verstehen, die Descartes (»Principia Philosophiae« I, 9) auf die Frage: quid sit cogitatio? erteilt. Sie lautet:

Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare. »Unter dem Namen »cogitatio« verstehe ich all jenes, was für uns, die wir unser selbst mit bewußt sind, in uns vor sich geht, sofern wir davon in uns ein Mitwissen haben. Und so ist nicht nur das Erkennen, Wollen, Einbilden,

sondern auch das Empfinden hier dasselbe, was wir das cogitare nennen.«

Übersetzt man hier cogitatio gedankenlos mit »Denken«, dann ist man versucht zu meinen, Descartes deute alle Verhaltensweisen des Menschen als ein Denken und als Formen des Denkens. Diese Meinung paßt dann gut zu der geläufigen Ansicht über die Philosophie des Descartes, daß sie nämlich »Rationalismus« sei. Als ob, was Rationalismus sei, sich nicht erst aus der Wesensumgrenzung der ratio und des Denkens bestimmen müßte, als ob das Wesen der ratio sich nicht zuvor aufhellen müßte aus dem erst zu klärenden Wesen der cogitatio. In bezug auf dieses hat sich jetzt gezeigt: cogitare ist Vorstellen in dem erfüllten Sinne, daß dabei gleichwesentlich und zumal mitgedacht werden muß der Bezug auf das Vor-gestellte, das Sich-zustellen des Vorgestellten, das Sicheinfinden und Einstellen des Vorstellenden vor dem Vor-gestellten, und zwar innerhalb des Vor-stellens und durch dieses.

Wir dürfen uns nicht an der Umständlichkeit stoßen, mit der hier das Wesen der cogitatio im Aufriß gezeichnet wird. Was wie Umständlichkeit aussieht, ist der geringste Versuch, das einfach-einheitliche Wesen des Vor-stellens zu fassen. Mit diesem in einem aber ist ausgemacht, daß das Vorstellen sich selbst in jenes Offene stellt, das es als Vorstellen durchmißt, weshalb man, mißdeutbar allerdings, auch sagen kann: Das Vorstellen ist ein Sich-mit-vorstellen. Vor allem aber müssen wir feststellen, daß für Descartes dieses Wesen des Vor-stellens sein Gewicht verlagert hat in das Sich-zu-stellen des Vor-gestellten, wobei der vorstellende Mensch zum voraus und überallhin von sich her entscheidet, was als gestellt und ständig gelten kann und darf.

Beachten wir die Wesensfülle der gleichwesentlichen Bezüge, die einheitlich in der cogitatio und im cogito von Descartes erblickt sind und erblickt sein wollen, dann verrät sich schon aus dieser Aufhellung des Wesens des cogitare die grundlegende

Rolle des Vor-stellens als solchen. Mit anderen Worten: Es kündigt sich an, *was* eigentlich das zum Grunde Liegende, das subiectum, ist (das Vor-stellen), und *wofür* das Subjekt das subiectum ist – nämlich für das Wesen der Wahrheit. Die wesentliche Rolle des Vor-stellens, d. h. der *cogitatio*, wird von Descartes eigens ausgesprochen in dem Satz, der ihm der Satz aller Sätze und das Prinzip der Metaphysik ist, im Satz: *ego cogito, ergo sum*. Von diesem Satz sagt er (»Principia« I, 7):

Haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. – »Diese Erkenntnis ›ich stelle vor, also bin ich‹ ist von allen die (dem Range nach) erste und gewisseste, die jedem, der ordnungsgemäß (wesensgerecht) metaphysisch denkt, entgegenspringt.«

Beachten wir wohl: Der Satz »*ego cogito, ergo sum*« ist der erste und gewisseste nicht überhaupt und unbestimmt für irgendwelches Meinen und Vorstellen, sondern für *das* Denken, das im Sinne der Metaphysik und ihrer ersten und eigentlichen Aufgaben denkt und fragt, was das Seiende sei und worin die Wahrheit über das Seiende unerschütterlich gegründet sei.

ZWEITES KAPITEL

Die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität und die Auslegung der Seiendheit des Seienden als Vorgestelltheit

§ 19. Die mißverständliche Formel des cartesischen Prinzips der Metaphysik

Wir versuchen jetzt nach der gegebenen Erläuterung des Wesens der cogitatio eine Auslegung des Satzes, der für Descartes das Prinzip der Metaphysik ausmacht. Wir erinnern an das, was über die cogitatio gesagt wurde: Cogitare ist percipere, cogitare ist dubitare; cogito ist cogito me cogitare.

Das größte Hemmnis für das rechte Verstehen des Satzes ist die Formel, in die ihn Descartes gebracht hat. Darnach – nach dem ergo (»also«) – sieht es so aus, als sei der Satz eine Schlußfolgerung, die, voll dargestellt, aus einem Ober-, Unter- und Schlußsatz sich zusammenbaut. Der Satz müßte dann, in seine Glieder auseinandergezogen, folgendermaßen lauten: Obersatz: is qui cogitat, existit; Untersatz: ego cogito; Schlußsatz: ergo existo (sum). Zu allem Überfluß nennt Descartes selbst den Satz eine »conclusio«. Aber andererseits finden sich Bemerkungen genug, die deutlich sagen, daß der Satz nicht im Sinne einer Schlußfolgerung zu denken sei. So kommen auch viele Ausleger darin überein, der Satz sei »eigentlich« keine Schlußfolgerung. Aber mit dieser »negativen« Feststellung ist nicht viel gewonnen. Im Gegenteil. Jetzt entsteht nur die gleich unhaltbare Gegenmeinung, durch die Annahme, der Satz sei keine Schlußfolgerung, habe alles seine Aufhellung gefunden.

Allein damit, daß man sagt, was der Satz *nicht* ist, hat man noch nicht klargestellt, was er ist und was er sagt. Man verliert sich allerdings gerade im vorliegenden Fall leicht in die Meinung, weil ja der Satz doch als »oberstes Prinzip« gilt. »Erste

Prinzipien« aber sind weder des Beweises bedürftig noch einer Beweisbarkeit zugänglich. Sie sind, sagt man, aus sich selbst einsichtig. Woher aber dann der Streit um den Satz? Weshalb ist diese höchste »Gewißheit« so ungewiß und zweifelhaft in ihrem Gehalt? Liegt es daran, daß Descartes zu wenig klar dachte und in der Aufstellung seines »Prinzips« nicht sorgfältig genug ans Werk ging? Oder liegt die Schwierigkeit bei den Auslegern? Man hat inzwischen wohl alles beigebracht, was Descartes selbst und seine Gegner und Descartes wiederum in seinen Entgegnungen zu den Gegnern geäußert haben, man hat dieses alles immer wieder durchgesprochen, und dennoch ist es noch dunkel um den Satz.

Der Grund dafür ist vermutlich immer jener eine und selbe, der die Einsicht in wesentliche philosophische Sätze verwehrt: daß wir nicht einfach und wesentlich genug denken und zu sehr und zu rasch mit unseren geläufigen Vormeinungen bei der Hand sind.

So hält man ja auch den »Satz vom Widerspruch« für ein an sich zeitlos gültiges »Prinzip« (»Axiom«) und bedenkt nicht, daß dieser Satz für die Metaphysik des *Aristoteles* einen wesentlich anderen Gehalt hat und eine andere Rolle spielt als für *Leibniz* und wiederum von anderer Wahrheit ist in der Metaphysik *Hegels* und in derjenigen *Nietzsches*. Der Satz sagt jeweils Wesentliches nicht nur über den »Widerspruch«, sondern über das Seiende als solches und über die Art der Wahrheit, in der das Seiende als solches erfahren und entworfen ist. Das gilt auch von Descartes' ego cogito – sum. Wir dürfen daher auch hier nicht meinen, mit dem Zauberstab des »Selbstverständlichen« sogleich alles ins Reine und Helle zu bringen. Wir müssen versuchen, auf Grund der vorausgeschickten Erläuterung der cogitatio das ego cogito – sum nach seinen eigenen Maßen durchzudenken. Nach dem Wortlaut zielt der Satz auf das sum, *ich bin*, also auf die Erkenntnis, daß ich bin. Aber wenn hier überhaupt in einer gewissen Hinsicht erwiesen werden soll, daß ich bin, nämlich »ich«, ego, als der Vorstellen-

de des Vor-stellens, dann bedarf es dazu jedenfalls nicht der Schlußfolgerung, die aus dem gesicherten Bestand eines Bekannten auf den Bestand eines bis dahin Unbekannten und Ungesicherten schließt. Denn im menschlichen Vor-stellen eines Gegenstandes ist durch diesen *als* einen gegen-stehenden und vor-gestellten schon zugleich das, »wo-gegen« er steht und »wo-vor« der Gegenstand gestellt ist, der Vor-stellende, sich bereits zu-gestellt, so daß er kraft dieser Zustellung zu ihm selbst »Ich« sagen kann – ich (selbst) stelle vor. Das »Ich« in seinem »Ich bin« – nämlich: der Vor-stellende – ist *im* Vor-stellen und für dieses nicht weniger bekannt als der vorgestellte Gegenstand. Das Ich – als »ich bin der Vor-stellende« – ist dem Vor-stellen so sicher zugestellt, daß keine noch so schlüssige Schlußfolgerung jemals die Sicherheit dieser Zu-stellung des Vorstellenden zu ihm selbst erreichen kann.

Hieraus erst sehen wir, weshalb das »ergo« nicht als Verklammerung zweier Glieder einer Schlußfolgerung genommen werden kann. Der vermeintliche Obersatz – *is qui cogitat, est* – kann niemals der Grund für das *cogito-sum* sein, weil jener Obersatz im Gegenteil gerade erst dem *cogito-sum* entnommen ist, und zwar in einer Weise, daß dadurch das *cogito-sum* in seinem wesentlichen Gehalt verunstaltet wiedergegeben wird. Das »Ich bin« wird aus dem »Ich stelle vor« nicht erst gefolgert, sondern das »Ich stelle vor« ist seinem *Wesen* nach jenes, was mir das »Ich bin« – nämlich der Vor-stellende – je schon zugestellt hat. Wir lassen jetzt mit Grund aus der Formel des Descartesschen Satzes das verfängliche »ergo« beiseite. Sofern wir es aber gebrauchen, müssen wir es in einem anderen Sinne deuten. Das »ergo« kann nicht besagen: »folglichs«. Der Satz ist wohl eine »conclusio«, aber nicht im Sinne des Schlußsatzes einer aus Ober-, Unter- und Schlußsatz zusammengebauten Schlußfolgerung, sondern er ist *conclusio* als unmittelbare Zusammenschließung des in sich wesenhaft Zusammengehörigen und in seiner Zusammengehörigkeit Sichergestellten. *Ego cogito, ergo: sum; ich stelle vor, »und darin liegt«, genauer, »darein ist durch*

das Vorstellen selbst schon gelegt und gestellt«: ich als *Seiender*. Das »ergo« drückt nicht eine Folge aus, sondern verweist in das, was das cogito nicht nur »ist«, sondern als was es sich seinem Wesen gemäß als cogito me cogitare auch weiß. Das »ergo« bedeutet soviel wie: »und das sagt schon durch sich selbst«. Was das »ergo« sagen soll, drücken wir am schärfsten aus, wenn wir es weglassen und außerdem auch die Betonung des »Ich« durch das ego noch streichen, da ja das Ichhafte nicht wesentlich ist. Dann lautet der Satz: cogito sum.

a) Was sagt der Satz cogito sum?

In dieser beschnittenen Formel sind jetzt die Anlässe zu den groben Mißdeutungen des Satzes herausgeschnitten und zugleich ein anderes Denken aufgegeben. Was sagt dann der Satz: »cogito sum«? Er sieht fast wie eine »Gleichung« aus. Aber wir geraten hier in die neue Gefahr, Satzformen eines besonderen Erkenntnisbezirkes – die Gleichungen der Mathematik – auf einen Satz zu übertragen, der seine Auszeichnung darin hat, unvergleichbar mit jedem anderen zu bleiben, und zwar nach jeder Hinsicht. Die mathematische Deutung des Satzes im Sinne einer Gleichung liegt nahe, weil ja doch das »Mathematische« überhaupt für Descartes' Auffassung der Erkenntnis und des Wissens irgendwie maßgebend ist. Aber wiederum steht dies hier zur Entscheidung: Nimmt Descartes einfach nur eine vorhandene und geübte Erkenntnisweise der »Mathematik« zum Vorbild aller Erkenntnis überhaupt oder bestimmt Descartes gerade umgekehrt, und zwar metaphysisch, das Wesen des Mathematischen neu? Dies Zweite trifft zu. Deshalb müssen wir erneut versuchen, den Gehalt des Satzes näher zu bekommen, und dabei vor allem die Frage beantworten, was denn neu »durch« diesen Satz als das subiectum gesetzt werde.

Ist dieser Satz gar selbst das subiectum, das allem Zugrundeliegende? Sehen wir zu. »Cogito sum« sagt weder nur, daß

ich denke, noch nur, daß ich bin, noch, daß aus der Tatsache meines Denkens meine Existenz folge. Der Satz sagt von einem Zusammenhang zwischen cogito und sum. Er sagt, daß ich als der Vor-stellende bin und daß *mein* Sein wesentlich durch dieses Vorstellen bestimmt ist. Und was liegt darin? Daß alles Seiende das Sein in der Vorgestelltheit hat und daß alle Wahrheit des Vorstellens in nichts anderem als in dem sicheren Zustellen des Vorgestellten an den Vorstellenden besteht. Der Satz sagt: Das Vorstellen, das sich selbst wesenhaft vor-gestellt ist, setzt das Sein als Vor-gestelltheit und die Wahrheit als Gewißheit. Das, worauf alles zurückverlegt wird als den unerschütterlichen Grund, ist *das volle Wesen der Vorstellung selbst*, sofern sich aus ihm das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art seiner Maßgabe bestimmen.

In der Tat, der Satz »cogito sum«, sofern er das volle Wesen der cogitatio ausspricht und enthält, setzt mit diesem Wesen der cogitatio das eigentliche, das im Bereich der cogitatio selbst und allein durch sie zugestellte subiectum. Weil nun aber im cogitare das *me cogitare* liegt, weil zum Vorstellen wesenhaft noch der Bezug auf den Vor-stellenden gehört und auf diesen *zu* alle Vorgestelltheit des Vorgestellten sich versammelt, deshalb ist der Vorstellende, der sich dabei »Ich« nennen kann, in einem betonten Sinne Subjekt, gleichsam das Subjekt im Subjekt, dasjenige worauf noch, innerhalb des zum Grunde Liegenden, nämlich in der Vorstellung, alles zurückgeht. Deshalb kann Descartes dem Satz »cogito sum« auch die Fassung geben: *sum res cogitans*.

Diese Formel ist allerdings gleich mißverständlich wie die andere. Wörtlich übersetzt heißt das: Ich bin ein denkendes Ding. So wäre denn der Mensch wie ein vorhandener Gegenstand festgestellt, nur daß ihm die Eigenschaft eines »Denkens« noch als Unterscheidungsmerkmal zugesprochen wird. Allein, bei dieser Auffassung des Satzes wäre vergessen, daß eben das »sum« sich als ego cogito bestimmt. Es wäre vergessen, daß res

cogitans gemäß dem Begriff der cogitatio zugleich besagt: res cogitata, das *sich selbst* Vorstellende. Es wäre vergessen, daß eben dieses Sich-selbst-vorstellen *mit* das Sein dieser res cogitans ausmacht.

Wiederum unterstützt Descartes selbst eine äußerliche und unzureichende Deutung der »res cogitans«, sofern er lehrhaft in der Sprache der mittelalterlichen Scholastik spricht und das Seiende im Ganzen in ihrer Weise in substantia infinita und substantia finita einteilt. Substantia ist der überkommene und vorherrschende Titel für ὑποκειµενον – subiectum im metaphysischen Sinne. Die substantia infinita ist Deus: summum ens – creator. Der Bereich der substantia *finita* ist das ens creatum. Dieses teilt Descartes ein in res cogitantes und res extensae. Hier wird alles Seiende vom creator und creatum her gesehen, und die neue Bestimmung des Menschen durch das cogito sum wird gleichsam nur in den alten Rahmen eingezeichnet.

Wir haben hier das greifbarste Beispiel für die Überlagerung des neuen Beginns des metaphysischen Denkens durch das bisherige. Eine historische Berichterstattung über die Lehrmeinung und Lehrart des Descartes muß davon erzählen. Eine geschichtliche Besinnung auf das eigentliche Fragen dagegen muß darauf dringen, den von Descartes selbst gewollten Sinn seiner Sätze und Begriffe zu denken, selbst wenn es dazu nötig sein sollte, seine eigenen Aussagen zu überschärfen.

Sum res cogitans besagt also nicht: Ich bin ein Ding, das mit der Eigenschaft des Denkens ausgestattet ist, sondern: Ich bin ein Seiendes, dessen Art zu sein im Vorstellen besteht, dergestalt, daß dieses Vorstellen den Vorstellenden selbst mit in die Vorstelltheit stellt. Kurz gesagt: Das Sein des Seienden, das ich selbst bin, und das der Mensch je als er selbst ist, hat sein Wesen in der Vorstelltheit und der dieser zugehörigen Gewißheit. Dies bedeutet aber nicht etwa: Ich bin eine »bloße Vorstellung« – als bloßer Gedanke und nichts wahrhaft Wirkliches. Vielmehr besagt dies: Die Beständigkeit meiner selbst als der res cogitans besteht in der sicheren Feststelltheit des

Vor-stellens, in der Gewißheit, gemäß der das Selbst vor es selbst gebracht ist. Weil jedoch das ego cogito, das »ich stelle vor«, nicht als ein vereinzelter Vorgang in einem abgesonderten Ich gemeint ist, sondern weil das »Ich« verstanden ist als das Selbst, worauf das Vor-stellen als solches wesenhaft sich zurück-stellt und so ist, was es ist, deshalb sagt das cogito sum jedesmal wesenhaft mehr. Das Sein des im Vorstellen selbst gesicherten Vorstellenden ist das Maß für das Sein des Vorgestellten, und zwar als eines solchen. Deshalb wird notwendig nach diesem Maß des Seins im Sinne der gesicherten und sich sichernden Vor-gestellttheit überhaupt jegliches Seiende gemessen.

b) Descartes' Deutung des Seins als Vor-gestellttheit
ist die metaphysische Möglichkeit der Kraftmaschinenteknik

Die Sicherheit dieses Satzes cogito sum oder ego ens cogitans bestimmt das Wesen alles Wissens und Wißbaren, d. h. der mathesis, d. h. des Mathematischen. Deshalb ist auch nur jenes als Seiendes ausweisbar und feststellbar, dessen Bei-stellung eine solche Sicherung gewährt, nämlich jenes, was durch die mathematische und die auf »Mathematik« gegründete Erkenntnis zugänglich wird. Das mathematisch Zugängliche, sicher Errechenbare am Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, an der leblosen Natur, ist die *Ausdehnung* (das Raumhafte), die extensio, wozu Raum *und* Zeit sich rechnen lassen. Descartes setzt aber extensio gleich spatium. Daher wird der nicht menschliche Bereich des endlichen Seienden, die »Natur«, als res extensa begriffen. Hinter dieser Kennzeichnung der Naturgegenständlichkeit steht der im cogito sum ausgesprochene Satz: Sein ist Vorgestellttheit. So einseitig und in mancher Hinsicht ungenügend die Auslegung der »Natur« als res extensa sein mag, auf ihren metaphysischen Gehalt hin durchdacht und nach ihrer metaphysischen Entwurfsweite gemessen, ist sie dennoch jener erstmalige entschlossene Schritt, durch den die neuzeitliche Kraftmaschinenteknik und mit ihr die neue Welt über-

haupt und ihr Menschentum metaphysisch möglich werden.

In diesen Tagen sind wir selbst die Zeugen eines geheimnisvollen Gesetzes der Geschichte, daß ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist in dem Augenblick, da diese Metaphysik sich in das Unbedingte gewandelt hat. Jetzt zeigt sich, was Nietzsche bereits metaphysisch erkannte, daß die neuzeitliche »machinale Ökonomie«, die maschinenmäßige Durchrechnung alles Handelns und Planens in ihrer unbedingten Gestalt ein neues Menschentum fordert, das über den bisherigen Menschen hinausgeht. Mit anderen Worten: Es genügt nicht, daß man Panzerwagen, Flugzeuge und Nachrichtengeräte besitzt; es genügt auch nicht, daß man über Menschen verfügt, die dergleichen bedienen können; es genügt nicht einmal, daß der Mensch die Technik nur beherrscht, als sei diese etwas an sich Gleichgültiges jenseits von Nutzen und Schaden, Aufbau und Zerstörung, beliebig von irgendwem und zu beliebigen Zwecken brauchbar.

Es bedarf eines Menschentums, das von Grund aus dem einzigartigen Grundwesen der neuzeitlichen Technik und ihrer metaphysischen Wahrheit gemäß ist, d. h. vom Wesen der Technik sich ganz beherrschen läßt, um so gerade selbst die einzelnen technischen Vorgänge und Möglichkeiten zu lenken und zu nützen.

Der unbedingten »machinalen Ökonomie« ist nur der Übermensch gemäß, und umgekehrt: Dieser bedarf jener zur Einrichtung der unbedingten Herrschaft über die Erde. Aber das Tor in den Wesensbezirk dieser metaphysisch verstandenen Herrschaft hat Descartes mit dem Satz *cogito sum* aufgestoßen. Der Satz, daß die leblose Natur *res extensa* sei, ist nur die Wesensfolge des ersten Satzes. *Sum res cogitans* ist der Grund, das zum Grunde Liegende, das *subiectum* für die Bestimmung der stofflichen Welt als *res extensa*.

c) Descartes' Neubestimmung des Wesens der Wahrheit
und des Seins aus dem Wesen der »Subjektivität«

Also ist in der Tat der Satz *cogito sum* das subiectum – der »Satz« nicht als Wortlaut und grammatisch gedachtes Gebilde, der »Satz« auch nicht in seinem vermeintlich beliebig und an sich denkbaren »Bedeutungsgehalt«, sondern der »Satz« nach dem, was sich selbst als das eigentlich Wesende in ihm ausspricht und ihn selbst in seinem Satzwesen trägt. Was ist dies? *Das volle Wesen der Vor-stellung.*

Die Vor-stellung ist in sich zur Auf-stellung und Fest-stellung des Wesens der Wahrheit und des Seins geworden. Die Vor-stellung stellt sich hier selbst in ihren eigenen Wesensraum und setzt diesen als Maßgabe für das Wesen des Seins des Seienden und für das Wesen der Wahrheit. Weil Wahrheit jetzt Gesicherheit der Zustellung, also *Gewißheit* heißt, und weil Sein Vorgestelltheit im Sinne dieser Gewißheit bedeutet, deshalb wird der Mensch gemäß seiner Rolle in dem so Grund-legenden Vorstellen zum ausgezeichneten Subjekt. Im Herrschaftsbereich dieses subiectum ist das *ens* nicht mehr *ens creatum*, sondern *ens ist certum: indubitatum: vere cogitatum: »cogitatio«.*

Jetzt läßt sich auch erst klar erkennen, in welchem Sinne der Satz *cogito sum* »Grundsatz« und »Prinzip« ist. Zufolge einer ungefähr richtigen Ahnung, daß in Descartes' Denken »irgendwie« das »Mathematische« eine besondere Rolle spielt, erinnert man sich daran, daß in der Mathematik gewisse oberste Sätze, »Axiome«, vorkommen. Diese obersten Sätze setzt man dann außerdem noch gleich mit den Ober-sätzen in den Schlußfolgerungen, insofern das mathematische Denken in »deduktiver« Weise denkt. Von hier aus nimmt man ohne weitere Besinnung an, der Satz *cogito sum*, den Descartes doch selbst als den »ersten und gewissesten« auszeichnet, müsse ein oberster Satz und ein »Prinzip« in dem herkömmlichen Sinne sein, gleichsam der oberste Obersatz für alle Schlußfolgerungen.

Man übersieht jedoch bei dieser formal richtigen und durch Descartes' eigene Aussagen z. T. gestützten Überlegungen das Wesentliche: Durch den Satz *cogito sum* selbst wird ja erst eine ganz neue Bestimmung des Wesens von »Grund« und »principium« gegeben. »Grund« und »principium« ist jetzt das subiectum im Sinne des sich vorstellenden Vorstellens. Damit wird neu entschieden, in welchem Sinne dieser Satz über das subiectum *der Grund-satz* schlechthin ist. Das Wesen des Grund-sätzlichen bestimmt sich jetzt aus dem Wesen der »Subjektivität« und durch diese. Das »Axiomatische« hat jetzt einen anderen Sinn gegenüber der Wahrheit des ἀξίωμα, das *Aristoteles* als »Satz vom Widerspruch« für die Auslegung des Seienden als solchen antrifft. Der »prinzipielle« Charakter des Satzes *cogito sum* besteht darin, daß er das Wesen der Wahrheit und des Seins neu bestimmt, und zwar so, daß diese Bestimmung selbst als die erste Wahrheit und als das im eigentlichen Sinne Seiende angesprochen wird.

Allerdings – Descartes hat sich über den Satzcharakter dieses Satzes als Grund-satz nicht eigens ausgesprochen, gleichwohl besaß er ein klares Wissen von seiner Einzigartigkeit. Aber durch die vielfachen Bemühungen, das Neue seiner Grundlegung der Metaphysik den Zeitgenossen verständlich zu machen und auf ihre Bedenken einzugehen, wurde Descartes gezwungen, aus der Ebene des Bisherigen zu sprechen und so seine eigene Grundstellung von außen her, und d. h. immer unangemessener, zu erläutern, ein Vorgang freilich, dem *alles wesentliche Denken* ausgesetzt bleibt – ein Vorgang, der bereits die Folge eines verborgenen Verhältnisses ist. Ihm entspricht, daß ein Denken in *dieselbe* Ursprünglichkeit, zu der es vordringt, auch selbst, wider sein Vermögen, seine *eigene* Grenze legt.

Wiederholung

- 1) Metaphysik ist die Entscheidung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden im Ganzen.

Anthropomorphismus

Jede Metaphysik enthält eine geschichtliche Entscheidung »über« das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen. Metaphysik *ist* je Entscheidung dieses Verhältnisses, ja *ist* dieses Verhältnis selbst als eine Entscheidung. Die jeweilige lehrhafte Darstellung der Metaphysik ist nicht sie selbst, sondern die abgeleitete Weise ihrer Mitteilung.

Die Metaphysik enthält als Entscheidung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen u. a. jeweils zugleich eine Bestimmung des Wesens des Menschen. Weil der Mensch in irgendeiner Weise bei der Setzung und Begründung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen beteiligt ist, drängt sich alsbald die Meinung hervor, *alle* Weltdeutung sei überhaupt nichts anderes als eine »Vermenschlichung« des Seienden – Anthropomorphie. Alles metaphysische Denken wird von ihr durchzogen, beunruhigt, geformt und beflügelt. Der *Anthropomorphismus* ist daher die ausgesprochene oder unausgesprochene, die zugestandene oder unerkannt angenommene, die mitgeschleppte oder eigens geforderte Überzeugung, daß das Seiende im Ganzen *ist*, was es ist und wie es ist, *kraft* des Vorstellens und gemäß dem Vorstellen, das im Menschen, d. h. in dem vernunftbegabten Tier, als ein Lebensvorgang unter anderen abläuft. Das Seiende, und was man so nennt und kennt, ist ein menschliches Gemächte. Der Anthropomorphismus gibt sich dabei weniger als eine fertige Lehre oder besonders ausgeformte »Richtung« metaphysischen Denkens, die erst noch der Erörterung anheimgestellt werden soll. Der Anthropomorphismus sichert sich eher sogleich die allgemeine Zustimmung als ein *vor* allem Lehrhaften und Begründeten einleuchtender »Glaube«. Der Anthropomorphismus kann sich jederzeit und für jedermann einsichtig auf seinen

ersten und letzten Satz zurückziehen, daß ja doch alles Vorstellen, Sagen und Fragen »menschlich«, und daß eben deshalb auch das Vorgestellte, Gesagte und Erfragte »menschlich« sei. Das im Groben Einleuchtende dieses vieldeutigen Satzes reizt gerade den »naiven« Menschen, sich durch Nachsprechen des Satzes für außerordentlich »kritisch« und überlegen zu halten. Viele meinen sogar, die Philosophie bestehe überhaupt darin, auf diesem dürftigen Gemeinplatz nach allen Richtungen hin und her zu gehen.

Das Aufdringliche des anthropomorphistischen Gedankens ist in der Tat ein Kennzeichen dafür, daß das Verhältnis des Menschen zum Seienden für alle Metaphysik entscheidend ist, so entscheidend, daß überhaupt von der Bestimmung und Begründung dieses Verhältnisses das Wesen und die Wesensmöglichkeit und damit die Geschichte der Metaphysik abhängt.

Wir lassen es zunächst bei diesem blassen Ausdruck des verschwommenen Begriffes eines »Verhältnisses des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen« bewenden. Die folgende Erörterung soll durch ihren Verlauf schrittweise deutlicher machen, was damit gemeint ist. Denn dies eine müssen wir in aller Philosophie bedenken, daß sich das Gängigste und scheinbar längst Entschiedene als das Befremdlichste und Fragwürdigste herausstellt, daß dieses sowohl wie jenes je in seinem Bereich sein Recht hat und daß das *echte Denkenkönnen* gerade darin besteht, das Gängigste als das Befremdlichste zu hüten und das Fragwürdigste doch wieder als das Fraglose gelten zu lassen. Diese Bogenspannung zu beherrschen, d. h. die Sehne des Bogens zu sein, heißt wahrhaft philosophisch denken. Vordergründlich genommen ist die wesensgerechte Philosophie sowohl zeitgemäß als auch unzeitgemäß mit Bezug auf dasselbe Zeitalter. Im Grunde genommen ist die echte Philosophie weder zeitgemäß noch unzeitgemäß, aber auch nicht »überzeitlich«. Die Zeitgemäßheit ist niemals der Beleg für ihre Wahrheit. Die Unzeitgemäßheit beweist aber auch nicht schon ihre Ursprünglichkeit. Die Überzeitlichkeit aber bleibt ihre größte Ver-

führung, weil sie nur aus dem Wesen der »Zeit« und als dieses den Grund der Geschichte, und d. h. der Wahrheit des Seins, zu gründen vermag.

Wir haben für die Durchführung unserer nächsten Aufgabe, nämlich eine ursprünglichere Einsicht in das Wesen der Metaphysik zu gewinnen, zwei metaphysische Grundstellungen ausgewählt, in denen das Verhältnis des Menschen zum Seienden nach der Art eines extremen Anthropomorphismus bestimmt zu sein scheint. Der Spruch des *Protagoras* macht den Menschen zum »Maß« aller Dinge; im Satz des *Descartes* wird alle Wahrheit auf das Denken des Ich (*ego cogito*) zurückgeführt. Um über die hierdurch angezeigten metaphysischen Grundstellungen einen freien Blick zu bekommen, müssen wir zuvor den Spruch des *Protagoras* und den Satz des *Descartes* durch eine vergleichende Besinnung in ihrem eigenen Gehalt zu begreifen versuchen, also vermeiden, beide Aussagen zum voraus so zu verstehen, als werde durch sie jedenfalls das Seiende »subjektiv« und »subjektivistisch« gedeutet, mit dem Unterschied freilich, daß im einen Fall eben ein griechischer »Subjektivismus«, im anderen der Subjektivismus des neuzeitlichen Denkens am Werk sei. Die Auslegung des Spruches des *Protagoras* setzt für ihre zureichende Begründung nichts Geringeres voraus als die Durchdringung der ganzen griechischen »Metaphysik« und ihres Anfanges.

2) Die Deutung des Menschen als »Subjekt«.

Das Subjektive im Unterschied zum »Ichhaften«

Nach dem Spruch des *Protagoras* ist zwar der Mensch das Maß aller Dinge, aber der Mensch ist hier nicht Subjekt und *kann* auch nicht – zufolge des Wesens von Sein und Wahrheit – Subjekt sein. Deshalb stehen auch die Dinge außerhalb der Möglichkeit einer subjektiven Bestimmung. Der Gedanke einer Auslegung des Seins des Seienden als Objektivität ist dem Griechen unvollziehbar. Zum »Subjekt« wird der Mensch erst durch den Beginn der neuzeitlichen Metaphysik. Was heißt dies: der

Mensch wird zum Subjekt? Wie wird der Mensch zum Subjekt? Welche Aufgabe stellt sich die Metaphysik Descartes'?

»Subjekt« müssen wir in allen Erörterungen nach dem echten metaphysischen Gehalt verstehen. Das Wort meint das zum-Grunde-Liegende, und seine Bedeutung enthält keinen betonten Bezug auf den Menschen. Wird jedoch der Mensch zum ausgezeichneten und dann eigentlichen und einzigen »Subjekt«, dann bedeutet dies, der Mensch kommt in die einzigartige Rolle des zum-Grund-Liegenden; der Mensch wird zum Grunde für alle Wahrheit, ihre Bestimmung, Begründung und Sicherung. Aber dadurch, daß der Mensch in solcher Weise zum Subjekt wird, ist gerade eine reiche Möglichkeit eröffnet für verschiedene Weisen, wie der Mensch sich als Subjekt begreift und setzt. Daß der Mensch, wenn er auf sich selbst zurückgeht und sich auf sich beruft und alles auf sich bezieht, dabei »ich« sagt, entscheidet noch nicht darüber, daß die Subjektivität des Subjekts in der Ichheit oder gar in einer Ichsucht und im Egoismus bestehe. »Ich« ist zunächst (und so auch in der angeführten Stelle bei *Platon-Protagoras*) nur diejenige Ansprachung, in der der einzelne Mensch unmittelbar je sich selbst nennt. In allem Ich-sagen versteckt sich eine eigentümliche Zweideutigkeit. Einmal meint die Betonung »ich« soviel wie: ich selbst – das Selbstsein, das in entsprechender Weise auch dem »Wir« eignet: »*wir selbst*«. Zum anderen aber meint die Betonung »ich« den so sagenden vereinzelt Menschen in seiner Besonderung als diesen und keinen anderen – »ich« im Sinne der besondernden Vereinzelung.

Wenn ein Mensch sich opfert, kann er das nur, sofern er ganz er selbst ist – aus der Selbstheit unter Dahingabe seiner Einzelheit. Die Sprache, die zum Glück nicht nach der Schullogik sich richtet, spricht freilich von »selbstlosem« Handeln und meint dabei das *nicht-ichsüchtige*, das sich nicht auf die Vereinzelung versteift. Selbstlos handeln kann doch nur, wer ganz *er selbst* ist und *selbst* handelt. Wenn der Mensch je um sein *eigenes* Sein sich kümmert, dann kann das heißen: Er

sucht nur »egoistisch« alles für sich; es kann aber auch heißen: Er sucht sein Eigenstes, worin er sich zu eigen, d. h. im Wesen er selbst als Mensch und das Menschentum *wesentlich* ist. Der griechische Spruch γνῶθι σεαυτόν: Erkenne dich selbst, meint nicht: Begrübele und begaffe deine Eigenheiten und Besonderheiten; der Spruch meint: Besinne dich auf das Wesen des Menschen, kraft dessen du *selbst* wesentlich als Mensch sein kannst. Ichheit als Selbstsein und Ichheit als Eigensucht sind daher wohl zu unterscheiden. Die Eigensucht ist eine Entartung des Selbstseins.

Weil wir nun aber zufolge einer langen Gedankenlosigkeit gewohnt sind, das Subjektive sogleich mit dem »Ichhaften« und dieses wiederum einseitig mit dem Ichsüchtigen, »Individualistischen« schlechthin gleichzusetzen, vermögen wir nicht oder nur schwer zu sehen, daß die Subjektivität durch diese »Ichheit« allenfalls verengt, aber nicht in ihrem Wesen erfüllt wird. Die Subjektivität kann niemals von der Ichheit her bestimmt und auf diese gegründet werden. Doch wir bringen den falschen Ton des »Individualistischen« nur schwer aus dem Ohr, wenn wir das Wort »Subjekt« und »subjektiv« hören.

Gleichwohl gilt es einzuschärfen: Je mehr und allseitiger der Mensch als geschichtliches Menschentum (Volk, Nation) sich auf sich selbst stellt, um so »subjektiver« wird der Mensch im metaphysischen Sinne. Die Betonung der Gemeinschaft gegenüber der Eigensucht des Einzelnen ist, metaphysisch gedacht, nicht Überwindung des Subjektivismus, sondern erst seine Erfüllung, denn der Mensch – nicht der abgesonderte Einzelne, sondern der Mensch in seinem *Wesen* – kommt jetzt in die Bahn: Alles, was ist, was gewirkt und geschaffen, gelitten und erstritten wird, auf sich selbst zu stellen und in seine Herrschaft einzubeziehen. Gemäß der metaphysischen Weite der Subjektivität sind auch die geschichtlichen Ziele und Ansprüche innerhalb der Geschichte der Subjektivität mannigfaltig. Überall aber bleibt die stets neu vollzogene Befreiung des Menschen zu ihm selbst wesentlich. Diese Befreiung vollzieht sich als Erwek-

kung und Förderung aller Vermögen des Menschen zur Meistersung und Nutzung der »Welt«. Der Mensch wird daher nicht Subjekt, indem er sich auf sich zurückzieht und gegen die Welt abkapselt, sondern dadurch, daß Weltentdeckung, Welteroberung, Welterforschung, Weltbeherrschung, Weltherrschaft immer reiner und unbedingter sein Wesen bestimmen. Darin liegt begründet, daß die »Welt« noch niemals so objektiv erfahren und gestaltet wurde wie im Zeitalter der Subjektivität. Wir dürfen freilich zur Einsicht in das geschichtliche metaphysische Wesen der Neuzeit nicht irgendwelche Entartungserscheinungen etwa aus dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts herausgreifen und nach diesen sowohl dieses vielgelästerte 19. Jahrhundert als auch die gesamte Neuzeit mißdeuten. Der »Liberalismus«, gesetzt, daß wir mit diesem Wort überhaupt einen hinreichend deutlichen Begriff denken, ist nur eine bestimmte Abartung der »libertas«, deren Wesen sich als Geschichte der Neuzeit entfaltet in einem Vorgang, der zu unserer Zeit in ein neues Stadium tritt. Die Geschichte der Subjektivität ist die Geschichte der Befreiung in das neue Wesen der Freiheit im Sinne der unbedingten Selbstgesetzgebung des Menschen.

3) Descartes' Gründung des metaphysischen Grundes der neuen Freiheit. Die Mißdeutung des cartesianischen Neubeginns durch Pascal

Die Aufgabe der Metaphysik des Descartes wurde es, der neuen Freiheit den metaphysischen Grund zu legen, und d. h. die Wesenszüge der geschichtlichen Bahn vorzuzeichnen, auf der die neue Freiheit sich in verschiedenen Stufen, Umfällen und Verlagerungen ihr Wesen in die Bewußtheit und in die gefügte Einrichtung herausringen sollte. Den metaphysischen Grund der Freiheit legen, bedeutet: Das Seiende im Ganzen und die Wahrheit über das Seiende dergestalt entwerfen und im Wesen umgrenzen, daß sich der Mensch im Wesensraum der neuen Freiheit einrichten, behaupten und übertreffen kann.

Wenn wir jetzt versuchen, in diesen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik einen Blick zu werfen, dann achten wir nur auf das eigentlich Entscheidende und Zukünftige dieser Metaphysik, und das ist zugleich jenes, was in ihrem Beginn am reinsten und einfachsten ans Licht kommt. Dieses Einfachste unterliegt freilich am ehesten und immer wieder der Mißdeutung. Zwei Gründe wirken dabei mit. Einmal wird mit der Wesenstat- sache nicht ernst gemacht, daß jeder Neubeginn dieser Art weiter aus der Vergangenheit kommt und sich zunächst noch in die Gestalt dessen stellt, was er gerade verläßt. Dann aber erscheint das, was anfänglich einzigartig und befremdlich war, mit der Zeit abgegriffen und leer und gewichtslos. Es lohnt nicht mehr, sich darauf zu besinnen. Die Geschichte der Deutungen des Beginns der neuzeitlichen Metaphysik ist nichts anderes als die Geschichte der Auseinandersetzung der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellungen mit ihrem Beginn und Grund. Diese Geschichte gehört selbst mit in die jeweilige Selbstbesinnung dieser neuzeitlichen Grundstellungen, da sie ja als solche der Subjektivität notwendig und immer neu den Rückgang auf das Subjekt vollziehen müssen.

Auf die in neuester Zeit üblich gewordenen Mißdeutungen Descartes' fällt ein merkwürdiges Licht, wenn man erkannt hat, daß sie ihre Hauptquelle in *Pascal* haben, den um zwei Jahrzehnte jüngeren Zeitgenossen Descartes'. In den »Pensées«, n. 78, steht eine kurze Aufzeichnung Pascals, die alles sagt, was man heute von verschiedenen, z. T. unter sich ganz feindseligen »Positionen« her gegen Descartes vorbringt: »Descartes inutile et incertain«. »Descartes ist unnütz«, denn seine Metaphysik geht nicht auf das eine Nützliche, das unum necessarium, d. h. das christliche Heil der Seele. Descartes ist »ungewiß«, denn die Metaphysik ist auf menschliche Einsicht gestellt und nicht auf die absolute Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Descartes wird hier nicht philosophisch metaphysisch überwunden, sondern nur aus dem christlichen Glauben verurteilt.

Man *kann* so urteilen wie Pascal, aber man *darf* es auch nur vor anderen und vor sich selbst, wenn man wie Pascal *Christ bleibt* und *ist*, und d. h. nichts mit der Wahrheit und ihrer Wesensbestimmung »riskiert«, sondern die Metaphysik für eine Torheit hält. Aber es wird Falschmünzerei, wenn man aus der christlichen Aburteilung des Descartes durch Pascal eine »Philosophie« macht. Ob Pascal selbst in seiner berühmten und großartigen Abhandlung »De l'esprit géométrique« (»Vom Wesen des Mathematischen«) das Wesen der Metaphysik des Descartes getroffen hat, muß erst einmal ernstlich gefragt und darf nicht einfach für ausgemacht hingegenommen werden. Schon daß Pascal mit anderen zeitgenössischen Gegnern den Satz des Descartes über das *cogito sum* in Zusammenhang mit Gedanken *Augustins* (De Trinitate, lib. X. c. 10) bringt, zeigt eben schon, daß das Entscheidende an Descartes' Schritt, die Begründung der Subjektivität, von den Zeitgenossen nicht erkannt wird. Denn im Denken *Augustins* verwehrt sogar ein Doppelteltes den Gedanken der Subjektivität: die in ihm wirksame Überlieferung des *antiken* Denkens und der christliche Glaube. Aber es steht hier – bezüglich der frühzeitigen Mißdeutung Descartes' – mit Descartes nicht anders als mit *Kant*. Wollte man dessen Hauptwerk, die »Kritik der reinen Vernunft«, nach dem auslegen und beurteilen, was seine zeitgenössischen Gegner und Anhänger darüber erzählen, dann müßte man *Kant* unter die *Dummköpfe* rechnen. Jedes wesentliche philosophische Fragen muß, gleich wie die Besinnung auf den Anfang des abendländischen Denkens, so auch diejenige auf den Beginn der neuzeitlichen Metaphysik jedesmal selbst neu vollziehen. Diese Besinnung ist kein historisches Zurückrechnen, sondern ein geschichtliches Entscheiden. Hier gilt, was der weise *Jacob Burckhardt* in seinen »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« (V), »Das Individuelle und das Allgemeine (Die historische Größe)«, einmal vermerkt: »Ferner entdecken wir in uns ein Gefühl der unechtsten Art, nämlich ein Bedürfnis der Unterwürfigkeit und des Staunens, ein Verlangen, uns

an einem für groß gehaltenen Eindruck zu berauschen und darüber zu phantasieren. [Anmerkung:] Dies gilt freilich nur von dem Eindruck der politisch und militärisch Mächtigen, denn den intellektuell Großen (Dichtern, Künstlern, Philosophen) macht man die Anerkennung zu Lebzeiten oft beharrlich streitig.«¹

Wie steht es also mit dem Leit- und Grundsatz der Metaphysik des Descartes? Er lautet nach der gebräuchlichen Formel: *Ego cogito, ergo sum*.

4) Descartes' Grundsatz: *Ego cogito, ergo sum*.
Was heißt *cogitatio*?

Der Satz, der die neuzeitliche Metaphysik in ihrem Beginn auf ihren Grund bringt und so ihr Grundsatz ist, lautet nach der geläufigen, von Descartes selbst zumeist gebrauchten Formel: *Ego cogito, ergo sum*. Die Auslegung des Satzes soll die metaphysische Grundstellung des Descartes nach den vier leitenden Hinsichten verdeutlichen und dadurch einen ursprünglicheren Begriff der Metaphysik überhaupt vorbereiten. Wir suchen diesen Begriff im Ausblick auf eine wesentliche Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen. Dies alles jedoch in der einzigen Absicht, die Metaphysik des Willens zur Macht in ihrem Wesensursprung zu begreifen, aus diesem aber die Herkunft des Wert-denkens einzusehen und auf solchem Wege die Auslegung des europäischen Nihilismus vom Wert-gedanken her metaphysisch zu erkennen. Diese Erkenntnis ist die Erfahrung der Wahrheit einer Geschichte, der wir in einer noch unentschiedenen Weise zugehören. Diese Erkenntnis des Wesens des Nihilismus ist jedenfalls nicht eine nur historische Kenntnisnahme einer geistesgeschichtlichen Erscheinung unter anderen. Wir selbst sind an dieser Erkenntnis

¹ Jacob Burckhardt: Gesamtausgabe. Hrsg. von Albert Oeri und Emil Dürr. Stuttgart, Berlin und Leipzig (Deutsche Verlag-Anstalt) 1929. Band VII, S. 160.

und ihrem Erkannten so oder so beteiligt. Dieser kurzen Erinnerung bedarf es, um in keinem Augenblick unseres Gedankenganges zu vergessen, was wir eigentlich bedenken.

Die Formel »ego cogito, ergo sum« macht es von selbst deutlich, daß ihr Verständnis wesentlich von der zureichenden Bestimmung dessen abhängt, was Descartes unter cogito und cogitatio versteht. Wir lassen deshalb der eigentlichen Auslegung des Satzes eine Erläuterung des Descartesschen Begriffes der cogitatio vorausgehen. Aber genau bedacht, fördern wir dadurch zugleich eine Täuschung; denn so könnte die Meinung entstehen, als habe auch Descartes zuerst sich einen Wesensbegriff der cogitatio verschafft und mit dessen Hilfe dann den Grundsatz seiner Metaphysik aufgestellt. In Wahrheit aber wird gerade durch diesen Grundsatz erst, indem Descartes ihn setzt, das Wesen der cogitatio bestimmt. Nur wir müssen, weil wir bereits den Satz nur *nachvollziehen*, den Umweg über die Begriffserläuterung nehmen.

Aufgereiht gleichsam lauten die Kennzeichnungen der cogitatio also:

1. Cogitatio ist perceptio – Vorstellung in der Doppelbedeutung von percipere und perceptum, Vorstellen und Vor-gestelltes. Vorstellen ist zu nehmen im Sinne des Vor-sich-stellens und Sich-zu-stellens. Wesentlich bleibt hier das Moment von capere – des Aus- und Zugreifens; worin eben schon angezeigt wird, daß der so vorstellende Mensch *sich* im Vorstellen mit ins Spiel bringt und in die Szene setzt. In der Wesensbestimmung der Vorstellung verlagert sich das Gewicht auf den Vorstellenden, den, der über das Vorstellen in einer noch zu bestimmenden Weise verfügt.

2. Omne cogitare est dubitare. Das Vorstellen ist wesentlich »zweifeln« im Sinne des Vorgehens auf das je Unbezweifelbare. Das Vorstellen nimmt daher weder nur leitend Eindrücke auf, noch auch beschaut und begafft es lediglich, was sich darbietet, sondern das zugreifende Vor-sich-stellen bedenkt jegliches darauf hin, ob es auch kein Anzeichen der Unständig-

keit bietet. Der Charakter des Zweifelns macht das Vorstellen nicht zu einem unentschiedenen Hin- und Herschwanken, sondern die Gleichsetzung von cogitare und dubitare bedeutet im Gegenteil hier: Das Vorstellen ist in sich, d. h. in der Art wie und was es zubringt, ein *Sichern* und *Sicherstellen*.

3. Cogito ist gleich cogito me cogitare. Das zugreifend sichernde Vorstellen stellt vor, nicht nur das *geradezu* Vor-gestellte (den Gegenstand); sondern, vorstellend den Gegenstand, stellt es diesen entgegen dem vorstellenden Menschen; daher ist »auch« dieser im Vorstellen vor-gestellt, mit-vorge-stellt. Aber dieses »mit« darf nicht zu der Irrmeinung verleiten, der Vorstellende sei im *gleichen Sinn* wie der Gegenstand vor-gestellt, oder allenfalls nur schwächer und nebenher. In Wahrheit ist im Vorstellen als dem zugreifend-sichernden Bedenken der Vorstellende nicht schwächer und beiher, sondern *eigen* und *wesentlich*, aber auch *eigen- und einzigartig* vorgestellt. Dadurch erhält in diesem Vorstellen alles gegenständlich Vorge-stellte einen ausgezeichneten Bezug zum Vorstellenden. Daß Descartes gerade diesen Bezug auszeichnet, drückt sich in der Bestimmung aus: cogito ist cogito *me* cogitare. Descartes zeichnet aber diesen Bezug aus, weil ja der Mensch im Sinne der Befreiung zu ihm selbst auch und gerade hinsichtlich der Ver-fügung über das Wahre und Seiende in sein auf sich selbst gestelltes Verfügungsrecht gebracht werden soll. Daß im Vorstellen das Vorgestellte je auch auf den Menschen selbst zurückbezogen sei, dies hat nicht erst Descartes gesehen. Wohl dagegen hat er das Selbst des vorstellenden Menschen als jenes gesetzt, auf das zu alles Vorzustellende und Vor-gestellte in der Weise einer Sicherung zurückgestellt werden muß, als den obersten und einzigen »Gerichtshof«, der darüber entscheidet, ob und inwieweit das Vor-gestellte Anspruch auf ein Stehen und eine Ständigkeit, auf Festigkeit und Sicherheit habe.

Weil alles menschliche Verhalten das, wozu es sich verhält, je in irgendeiner Weise *vor sich* hat, ist auch alles, worauf sich jegliches Verhalten bezieht, vor-gestellt. Jedes Verhalten ist in sich

ein Zustellen auf den Sichverhaltenden, ohne daß es hierfür jeweils noch eines besonderen »Aktes« bedürfte. Daher begreift Descartes auch das *velle* und *sentire*, alle *affectus* als *cogitationes*.

Wenn Nietzsche sagt, alles Lebendige, d. h. jede Gestalt des Willens zur Macht ist in sich perspektivisch, dann spricht er, metaphysisch gesehen, eben dies aus, was seit Descartes und durch Descartes als für alles Verhalten wesentlich gesetzt worden ist, das *cogitare* als *cogito me cogitare*; denn das *me* und *ego*, das »Ich«, das hier gesetzt ist, meint hier nicht ein überzeitliches Allerwelts-ich einer Menschheit an sich und überhaupt; das Ich ist auch nicht der bloße Ichpfosten, an dem gleichsam alle dort zusammenlaufenden Vorstellungsbeziehungen nur eingehakt sind, sondern das *ego* ist eben *ego cogito*, das vor- und ausgreifende, alles auf sich *zu* stellende, sichernd vorgehende Selbst des sich zu sich selbst befreienden Menschen.

Die drei aufgereihten Wesensmomente der *cogitatio* sollen nun aber deren Wesen nicht erst zusammenstückeln, sondern wir sollen, nachdem sie uns genannt sind, das so gefügte Wesen der Vor-stellung *einheitlich* zumal nach diesen Hinsichten in den Blick bringen und darin behalten. Vor allem gilt es, das Entscheidende zu sehen, daß das gekennzeichnete Vor-stellen, indem es offen ist zu seinem Vor-gestellten und zum Vorstellenden, zumal auch sich selbst in dieses Offene stellt. Darin liegt: Das gekennzeichnete Vorstellen (*cogitatio*) ist in einem wesentlichen Sinne bei sich *selbst*, und weil es dieses ist, hat es die Eignung, das Selbstsein des vorstellenden Menschen maßgebend zu vollziehen.

- 5) Die Gründung des Wesens der Vorstellung als die gleichzeitige Setzung des Seins als Vorgestelltheit und der Wahrheit als Gewißheit für den Vorstellenden, das Subjekt

»Haec cognitio, »ego cogito ergo sum« est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.« »Die Erkenntnis, »ich stelle vor, also bin ich«, ist von allen die (dem

Range nach) erste und gewisseste, die jedem, der wesensgerecht metaphysisch denkt, entgegenspringt.« (Princip. I, 7).

Mit dieser Bemerkung gibt *Descartes* die entscheidende Kennzeichnung des Leitsatzes seiner Metaphysik. Er hat aber auch zugleich die Anweisung für das Vorgehen bei der Auslegung, und d. h. dem Nachvollzug dieses Satzes eingefügt. Wir müssen, um den Satz zu verstehen, schon philosophisch denken, mag auch der Satz den Anschein erwecken, als sei er doch gerade auf das Verständnisvermögen eines unbestimmten Jedermann-verstandes zurechtgeschnitten. Ob der einzelne beim *philosophischen* Verstehen des Satzes schon ein klares Wissen von dem wesenhaften Unterschied des alltäglichen und des philosophischen Denkens hat und den Sprung in die Philosophie sehenden Auges vollzieht oder nicht, fällt zunächst weniger ins Gewicht. Genug, wenn wir aus der Erläuterung des Satzes selbst entnehmen, daß ein *ungewöhnliches* Nachdenken verlangt wird. Aber dieses denkerische Durchdenken des einheitlichen Wesensbestandes der Vorstellung im Sinne der *cogitatio* bringt uns dennoch nichts Abseitiges in den Blick, sondern jenes Einfache, in dessen geklärtem und gefestigtem Bezirk unsere neuzeitliche Geschichte seit langem schon sich bewegt und immer entschiedener sich einrichtet. So dürfte es jetzt auch kaum mehr nötig sein, noch zu sagen, daß die Metaphysik die geschehende Geschichte der Wahrheit des Seienden ist, in welcher Wahrheit ein Menschentum Grund und Reich seines Bestandes und seiner Möglichkeiten, seiner Aufflüge und seiner Abstürze hat.

Wir brauchen den Schein nicht mehr eigens abzuwehren, der sich fast immer bei der Erörterung solcher Sätze wie des »*cogito ergo sum*« einschleicht, als sei die Metaphysik ein ausgedachtes Gedankengebilde, allenfalls geeignet zu einer erwünschten Abrundung der »allgemeinen Bildung«; »Metaphysik« – etwas, das in die Gegend von »Büchern« und »Professoren« und »Schreibtischen« gehöre. Weder hat die Metaphysik hier ihren Ort, noch ist sie aber auch etwas »Lebensnahes« im Sinne des sogleich Nutzbaren, sondern sie ist Meta-physik – nicht zurück-

föhrbar auf anderes, und deshalb fordert sie die einzigartige Anstrengung von jedem Versuch, ihre Wahrheit zu denken.

Wir haben zunächſt das Haupthindernis für die Auslegung des genannten cogito ergo sum dadurch beseitigt, daß wir das »ergo« ausstrichen, genauer, den Grund zeigten, weshalb das »ergo« nicht im Sinne eines »folglich« gedacht werden darf. Im Wesen des Vor-stellens nämlich ist durch dieses auch der Vor-stellende als Seiender sich zugestellt. Und dies so, daß eben zugleich die Art seines Seins sich im Sinne dieser Zugestelltheit und der durch sie erläuterten Beständigkeit bestimmt. Das »ergo« übersetzen wir daher am einfachsten mit: »und das will sagen«. Wir bedenken außerdem, daß die Betonung des »Ich«, des »ego«, keinesfalls bedeuten kann, das Vorstellen werde von mir als diesem je besonderen und vereinzelt Menschen vollzogen. Für das Verständnis des Satzes braucht nicht die jeweilige Einzigartigkeit des jeweiligen einzelnen und besonderen Individuums ins Spiel gebracht zu werden, das, den Satz nachdenkend, »ich« sagt. Daß im Vorstellen das »Ich« sich einstellt, liegt nicht daran, daß »ich« gerade dieser Herr So-und-So bin. Im Gegenteil: Das Wort »Ich« will nur betonen, daß das Vorstellen im Menschen nicht lediglich abläuft, sondern von ihm selbst vollzogen und übernommen ist, damit er in solchem Vollzug gerade *er selbst* sei. Der Vorstellende stellt sich selbst im Vorstellen als in seinem Wesen auf. Daher dürfen wir aus dem Satz formal mit dem »ergo« auch das »ego« weglassen. Was sagt dann das »cogito sum«? Der Satz sagt das volle Wesen der Vorstellung, nicht in der Art einer gleichgültigen Begriffsbestimmung einer menschlichen Verhaltensweise. Der Satz sagt das Wesen der Vorstellung, indem er dieses Wesen als dasjenige setzt, woraus sich erst das Wesen des Seins und der Wahrheit bestimmen. Mehr noch: Indem der Satz, das Wesen der Vorstellung sagend, es zugleich als Wesensgrund für Sein und Wahrheit setzt, sagt er erst das Wesen der Vorstellung vollständig. Sofern aber die Befreiung des Menschen zu seiner eigenen Selbstgesetzgebung vor allem anderen und für alles

weitere einen Grund sucht, auf dem überhaupt die Wahrheit des Seienden durch den Menschen gegründet sein soll als Wahrheit, in der das Menschentum sich einrichtet, erweist sich dieses Wesen der Vor-stellung als das sub-iectum, das allem Verhalten zum Seienden zum Grunde Liegende.

Weil nun aber innerhalb des Wesens der Vor-stellung, gemäß diesem Wesen, alles Vor-gestellte auf den Vor-stellenden *zu* gestellt und versammelt wird, und weil so der Vor-stellende innerhalb des Vor-stellens für das Vorgestellte zum Grund wird, auf den es gestellt wird, deshalb kann dieser Vorstellende, d. h. der Mensch, als *das subiectum* im subiectum und damit als das ausgezeichnete »Subjekt« zur Geltung kommen. In der Folgezeit wird dann auch das Wort »Subjekt« zum Namen für das »Ich« des Menschen, für sein Selbst, und zwar im Sinne des einzelnen. Erst auf eigentümlichen Umwegen dringt in der neuzeitlichen Metaphysik dann die Wahrheit ans Licht, daß das Subjekt nicht das »Ich« und nicht das Selbst sei, gleichsam abgeriegelt gegen das Objekt, sondern daß die Subjekt-Objekt-Beziehung oder, wie *Schelling* und *Hegel* dann sagen, das Subjekt-Objekt das »Subjekt« sei – und d. h. eben das allem zugrundeliegende Wirkliche. Daher dann der Hegelsche Satz: Das Wirkliche ist der »Geist«. »Geist« wird hier aber begriffen als das unbedingte Sichwissen des Wissens und seines Gewußten. Für *Hegel* ist der Geist nicht das Für-sich-Seiende, Subjekt oder »Ich«, das Angst hat vor der Entäußerung zum »An-sich-Seienden«, zum »Objekt« – der Geist ist weder das Für-sich-Seiende noch das An-sich-Seiende, sondern das An- und -für-sich-Seiende (vgl. dazu Phän. d. Geistes, WW II, 608):

»Weder hat Ich sich in der *Form* des *Selbstbewußtseins* gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, *in* seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben und als das An- und Fürsich-Seiende das Fürsichsein eben so sehr nur als Moment zu setzen, wie das Ansich-

sein – noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Untätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt.«

Das An-und-für-sich-Seiende, das Seiende im Ganzen, ist der Geist. Deshalb trägt das Hauptwerk, in dem die neuzeitliche Metaphysik nach *einer* Hinsicht sich vollendet, den Titel: »Phänomenologie des Geistes« – d. h. die Geschichte, in der Geist »Geist« wird, absolut sich selbst erscheint und in diesem Sicherscheinen und Sichtbarwerden das An-und-für-sich-Seiende »ist«. »Geist« meint hier nicht ein ins Absolute aufgeblasenes »Ich«, sondern »Geist« ist das »subiectum« in jenem entscheidenden Sinne, in dem das Wesen des Vor-stellens als Grund der Wahrheit und des Seins begriffen sein will. Weil jedoch bisher das Wesen der Subjektivität nie zureichend erfragt wurde, deshalb fällt die neuzeitliche Metaphysik von *Descartes* bis zu *Hegel* immer einer Mißdeutung zum Opfer, die verhindert, das eigentlich Metaphysische dieser Metaphysik zu fassen, die Art, wie das Seiende als solches im Ganzen begriffen ist.

Die neuzeitliche Metaphysik verführt selbst am meisten zu dieser ihrer eigenen Mißdeutung, auch und gerade die Metaphysik des deutschen Idealismus. Der Grund liegt darin, daß sie in einer eigentümlichen Weise den neuzeitlichen Gedanken der Subjektivität verwechselt mit dem christlichen Gedanken des Schöpfergottes als »Geist« und mit dem Begriff der unsterblichen Einzelseele als einer »geistigen«. Das »Geistige« im Sinne des neutestamentarischen $\piνεύμα$ und das Geistige im Sinne des mittelalterlichen »Spirituellen« und das Geistige im Sinne der idealistischen neuzeitlichen Metaphysik verfließt in einen Brei zusammen, den dann die »Geistes«wissenschaften des 19. Jahrhunderts übernehmen. (Daher kommt es auch, daß die

christliche Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts sich gern mit Hilfe der Hegelschen Philosophie modern macht, wenn *Thomas v. A.* oder *Melanchthon* sich zu veraltet ausnehmen. Doch das sind nur noch Scheinmanöver eines Betriebes, dem die geschichtliche Wesenskraft fehlt, der aber entsprechend wie die Gelehrtenphilosophie heute noch dazu beiträgt, die geistige Verwirrung zu steigern, und d. h. der Unlust zu den einfachen *Fragen* immer neue Nahrung zuzuführen.)

Wenn *Descartes* im Hinblick auf die Auszeichnung des cogito-sum als des eigentlichen »Subjektums« den Menschen als res cogitans bestimmt, dann dürfen wir diese Bestimmung nicht aus dem Gesichtskreis der mittelalterlichen Substanzlehre verstehen, sondern müssen all das gegenwärtig haben, was über die cogitatio und zuletzt über das cogito sum ausgemacht wurde. Zugespitzt läßt sich dann sagen: Weil der Mensch als subjectum res cogitans ist, weil sein Vorstellen und die aus diesem Vorstellen bestimmte Vor-gestelltheit über das Wesen aller Gegenständlichkeit verfügt und die Gegenständlichkeit jetzt das Wesen des Seins übernimmt, deshalb besteht das Sein dessen, was wir die stoffliche Natur nennen, in der extensio, Ausdehnung, worin streng gedacht spatium und tempus, Raum und Zeit, einbegriffen sind.

Extensio ist jenes, was dem sichernden Vorstellen, der Berechnung, zugänglich ist. Der Mensch und die Welt, das Verhältnis des Menschen zum Seienden (als Welt) sind metaphysisch bestimmt durch die Titel res cogitans – res extensa. Das, was jedoch das Wesen der res überhaupt – die realitas – ausmacht, ist die Vor-gestelltheit des Vorstellens im Sinne des sichernden zugreifenden Sich-zu-stellens, das sich auf sich selbst stellt. Begreifen wir das Wesen der Vor-stellung und Vor-gestelltheit dergestalt metaphysisch, dann mag es nicht mehr ganz unmöglich klingen, wenn wir behaupten, daß *in diesem metaphysischen Entwurf des Seienden als Vor-gestelltheit der eigentliche Grund sich verbirgt für den Entwurf des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht.*

Wir müssen nur auf der einen Seite die leeren Schlagworte verabschieden, unter deren Schutz die Geschichte der Metaphysik als etwas Absonderliches erzählt wird, und wir müssen auf der anderen Seite Nietzsche als Metaphysiker ernstnehmen, d. h. nicht als bloßen »Sprachkünstler« zu irgendwelchen »literarischen« und »politischen« Tageszwecken ausbeuten. Kurz: Wir müssen nach allen Seiten nur das eine befolgen, was die Philosophie allein fordert: *Denken – fragen*: die Wahrheit des Seienden.

Die Auslegung des *cogito sum* kommt ins Ziel mit der Aussage: Dieser Satz: *cogito sum*, ist das im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik gesuchte *subiectum*.

6) Der Irrtum, »Erkenntnistheorie« markiere den Beginn der neuzeitlichen Philosophie und werde ihre Grunddisziplin

Zur vollständigen Erkenntnis des »*cogito sum*« gehört die Einsicht in die Art und Weise, wie dieser Satz »Grund-satz« ist. Er setzt das Wesen des Grundes im Sinne des »*subiectum*«. Seine »axiomatische« Rolle besteht nicht darin, als der oberste Obersatz für Schlußfolgerungen zu dienen, sondern überhaupt den Wesensbezirk für Wahrheit und Sein eröffnend zu umgrenzen und damit jeder Art von Deduktion überhaupt erst den Spiel- und Vollzugsraum zu sichern. Sofern aber nach *Descartes*' eigener Darstellung (vgl. besonders »*Regulae*«) alle Deduktion auf einen »*intuitus*« zurückgeht, auf ein unmittelbares, nicht mehr herleitendes und ableitbares Erblicken, ist das *cogito sum* nicht nur selbst ein *intuitus*, sondern zugleich die maßgebliche Wesenskennzeichnung der Art, wie überhaupt und in welchem Sinne ein Unmittelbares als Grund gesetzt werden soll.

Trotz dieses neuen Beginns der Metaphysik, d. h. der Wesensbestimmung des Seienden als solchen und seiner Wahrheit, bleibt bei *Descartes*, aber auch noch später bei *Leibniz*, ja sogar bei *Kant* und in der Metaphysik des deutschen Idealismus, das Schema der christlichen Erfahrung des Seienden im Ganzen

(Gott, Welt, Mensch) weiterbestehen, nicht nur überhaupt und aus Versehen, sondern ausdrücklich. Die Gliederung der Metaphysik, und d. h. die Art und die Bezirke ihres Fragens, sind von da bestimmt. Daher sieht es lange Zeit, bis zu Nietzsche, so aus, als handle es sich in den »Meditationes« des *Descartes* lediglich um eine neue Auslegung der menschlichen Erkenntnis, so daß am Gefüge und Wesen des Erkennbaren, d. h. des Seienden als solchen, nichts geändert werde. Hier hat jener hartnäckige Irrtum seine Wurzel, die neuzeitliche Philosophie beginne mit der »Erkenntnistheorie« und erhebe diese überhaupt zur eigentlichen Grunddisziplin aller Philosophie.

Auch wenn man eingesehen hat, daß in der neuzeitlichen Philosophie »natürlich auch« die Metaphysik eine Rolle spiele, behält man doch, oft nur unter anderen Bezeichnungen, die »erkenntnistheoretische« Auslegung der Philosophie bei und deutet sie dann außerdem, um das Maß der Mißdeutungen voll zu machen, in die griechische Philosophie zurück. Nun ist die »Erkenntnistheorie«, wie immer man sie fassen mag, philosophisch bedacht, ein unmögliches Gebilde, worauf einzugehen sich nicht nur hier, sondern überhaupt erübrigt, sobald wir den Grundsatz des *Descartes* begriffen haben. Daß wir jedoch im Zusammenhang der Auslegung des Grundsatzes des *Descartes* hierauf verweisen, hat einen wesentlichen Grund.

7) Pascals Mißverständnis des Neuen hinsichtlich der Metaphysik des *Descartes*

Jene Abdrängung der Descartesschen Metaphysik in das später sogenannte »erkenntnistheoretische« setzt bereits mit der Gegnerschaft von Pascal gegenüber *Descartes* ein und verrät so ihren eigentlichen Beweggrund. Die Stellungnahme Pascals hat aber darin ihr Verfängliches, daß sie nicht nur überhaupt aufs neue die christlich-kirchliche Glaubenswahrheit gegen die Philosophie ins Feld führt, sondern daß sie diesen Versuch unternimmt mit Hilfe der gleichzeitigen, aber nur scheinbaren Übernahme

der Grundstellung des Descartes, die sich in der Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* ausdrückt (vgl. Pascal, *Pensées*, n. 346 ff.). »*Pensée fait la grandeur de l'homme*«. (n. 346) Die *cogitatio* ist das Wesen des Menschen; aber: »*L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant*«. (n. 347) »Der Mensch ist nur ein (schwankendes) Schilfrohr, das Schwächste der Natur; aber dieses Rohr ist ein Rohr, das ›denkt‹.«

Pascal schätzt das »Denken« auf das höchste, aber nur, um dann zu zeigen, daß all dieses nur das große Vermögen des hinfälligsten Wesens ist, und daher erst recht der Hinfälligkeit zugehört und somit wesentlich unterlegen ist und unten bleiben muß. Daher gilt: »*Soumission est usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme*« (ib. n. 269). »Der echte Gebrauch (und damit das Wesen der Vernunft) ist Unterwerfung und darin besteht das wahre Christentum.« Mit anderen Worten, die *cogitatio* wird als wesentlich zugegeben, aber der Schritt, in ihrem Wesen selbst das *subiectum* zu erkennen, wird nicht vollzogen. Das will sagen: Der Schritt, hier im Wesensumkreis des Vorstellens den Bezirk zu erkennen, in dem das Suchen der Wahrheit als auf sich gestelltes Suchen wesentlich sein soll, wird abgelehnt. Weshalb erwähnen wir dies? Weil von hier aus erst metaphysisch der Ansatz durchsichtig wird, den Pascal in seiner berühmten Abhandlung über das Wesen des Mathematischen nimmt. (*Réflexions sur la géométrie en général*).

Die Abhandlung beginnt so: »*On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité. L'un, de la découvrir quand on la cherche; l'autre, de la démontrer quand on la possède; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine*.« »Man kann beim Bemühen, sich mit der Wahrheit bekannt zu machen, drei hauptsächliche Vorwürfe haben: den einen, die Wahrheit zu entdecken, was voraussetzt, daß man sie erst sucht; den anderen, die Wahrheit zu beweisen, d. h. nur vor Augen zu stellen, was voraussetzt, daß man sie ›bereits‹ besitzt; den letzten, das Wahre vom Falschen abzusondern, was voraussetzt,

daß man sie (überallhin) überprüft.« Und nun folgt im nächsten Absatz die Entscheidung:

»Je ne parle point du premier. Je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième.«

»Ich spreche keineswegs vom ersten Vorwurf; ich behandle eigens den zweiten und der schließt auch den dritten ein.«

Pascal stellt diese anscheinend grundsätzliche Besinnung über das Wesen des Mathematischen – und d. h. eben, um die Zeit Descartes' über das Wesen der vom Menschen selbst vollziehbaren Gründung und Begründung der Wahrheit – von vornherein unter die Voraussetzung, daß er im Besitz der Wahrheit ist. Die Frage nach dem Suchen und Ergründen der Wahrheit scheidet von Anfang an aus. Die einzige Frage bleibt für ihn: *Wie* kann die Wahrheit vor Augen gestellt und beigebracht werden? Mit anderen Worten: Was läßt eine solche Nachweisung und Vorweisung zu und *wo* hat diese ihre Grenzen? Selbst wenn man offen läßt, ob Descartes' Grundlegung der Metaphysik gründlich genug und ursprünglich sei, dann bleibt doch das eine bestehen, daß er sich in einem ursprünglicheren Bezirk des Fragens bewegt, den Pascal zum voraus nicht betreten will. Damit ist jedoch über das Gewicht der Stellungnahme Pascals gegen Descartes entschieden. Sie mag aus einer reicheren Erfahrung des menschlichen Herzens kommen und solches in uns ansprechen, woran Descartes vorbeigeht; dies alles vermag das *eine* nicht wegzuschaffen, daß Pascal dem eigentlichen Fragebereich und Entscheidungsbezirk der Metaphysik ausweicht. Daß der Satz des Descartes: cogito sum, moralisch-psychologisch gesehen – oder wie man heute sagt: »existenziell« gewertet – leer und dürftig ist, mag richtig sein. Aber wahr ist auch, daß dieser Satz durch die gesamte Geschichte der Neuzeit eine Bewährung gefunden hat, in deren Licht die vermeintliche Leere und Dürftigkeit verschwindet hinter der unheimlichen Unwiderstehlichkeit der Mächte, die in ihm ihren metaphysischen Grund haben.

Nur die Dürftigkeit der »erkenntnistheoretischen« Denkgewohnheiten, nicht die vermeintliche Leere des Satzes, ist es, die verhindert, den metaphysischen Gehalt des Descartesschen »Satzes« zu erkennen. Erst wenn dieser erkannt ist, kann ein rechtmäßiger geschichtlicher Augenblick kommen, in dem dieser Satz und die metaphysische Grundstellung, die er setzt, ins Fragwürdige rückt. Aber selbst dazu bedarf es einer Einsicht in das Gesamtwesen der Metaphysik.

Wir versuchen, eine solche zu gewinnen, indem wir am Leitfaden der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen die drei Grundstellungen vergleichen, die durch die Namen *Protagoras*, Descartes und Nietzsche genannt sind. Wir sagten, eine metaphysische Grundstellung sei bestimmt:

1. durch die Art, wie der Mensch Mensch ist, und d. h. er selbst ist und dabei sich selbst weiß;
2. durch den Entwurf des Seienden auf das Sein;
3. durch die Umgrenzung des Wesens der Wahrheit (des Seienden);
4. durch die Weise, nach der jeweils der Mensch das Maß nimmt und gibt für die Wahrheit des Seienden.

Nach diesen vier Hinsichten können wir jetzt in Leitsätzen die Grundstellung des Descartes gegen diejenige des *Protagoras* abheben.

§ 20. Vergleich der metaphysischen Grundstellung des Descartes nach den vier Hinsichten mit derjenigen des *Protagoras*

Nummehr sind wir imstande, die metaphysische Grundstellung des Descartes ausdrücklich-förmlich nach den vier genannten Hinsichten zu kennzeichnen und dann auch gegen die metaphysische Grundstellung des *Protagoras* abzuheben.

1. Wie ist in Descartes' Metaphysik der Mensch er selbst, und als was weiß er sich?

Der Mensch ist der ausgezeichnete, allem Vorstellen von Seiendem und seiner Wahrheit zum-Grunde-liegende Grund, auf den alles Vorstellen und dessen Vor-gestelltes gestellt wird und gestellt sein muß, wenn es einen Stand und Bestand haben soll. Der Mensch ist subiectum in diesem ausgezeichneten Sinne. Name und Begriff »Subjekt« gehen jetzt in dieser neuen Bedeutung dazu über, überhaupt Eigenname und Wesenswort für den Menschen zu werden. Dies besagt: Alles nicht menschliche Seiende wird zum *Objekt für* dieses Subjekt. Demgemäß sprechen wir in der abfälligen Redeweise von einem »verdächtigen Subjekt« und meinen dabei einen einzelnen Menschen und nur einen Menschen. »Subjekt« ist jetzt nicht mehr Name und Begriff für Tier und Pflanze und Stein.

2. Welcher Entwurf des Seienden auf das *Sein* gehört zu dieser Metaphysik? Anders gefragt: Wie ist die Seiendheit des Seienden bestimmt?

Seiendheit besagt jetzt Vor-gestelltheit des vorstellenden Subjekts. Das bedeutet keineswegs, das Seiende sei eine »bloße Vorstellung« und diese ein Vorkommnis im menschlichen »Bewußtsein«, so daß alles Seiende in das luftige Gebilde bloßer Gedanken sich verflüchtigt. Descartes hat so wenig wie später *Kant* jemals daran gezweifelt, daß das Seiende und als seiend Festgestellte in sich und von sich aus wirklich sei. Aber die Frage bleibt, was hierbei *Sein* besagt und wie das Seiende vom Menschen, als dem inzwischen zum Subjekt Gewordenen, zu erreichen und zu sichern sei. *Sein* ist die im rechnenden Vorstellen sichergestellte Vor-gestelltheit, durch die dem Menschen überallhin das Vorgehen inmitten des Seienden, die Durchforschung desselben, die Eroberung und Meisterung und Bereitstellung gesichert wird, dergestalt, daß er selbst von sich aus Meister seiner eigenen Sicherung und Sicherheit sein kann.

3. Wie ist in dieser Metaphysik das Wesen der *Wahrheit* umgrenzt? Ein Grundzug aller metaphysischen Wesensbestimmung der Wahrheit kommt in dem Satz zum Ausdruck, der die Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem

Seienden begreift: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Nach dem zuvor Gesagten sehen wir nun aber leicht, daß diese geläufige »Definition« der Wahrheit sich wandelt je nachdem, wie das Seiende begriffen ist, womit die Erkenntnis übereinstimmen soll, aber auch je nach dem die Erkenntnis begriffen ist, die in Übereinstimmung mit dem Seienden stehen soll. Das Erkennen als *percipere* und *cogitare* im Sinne Descartes' hat seine Auszeichnung darin, daß es nur dasjenige als eine Erkenntnis zuläßt, was durch das Vorstellen dem Subjekt als unbezweifelbar zu-gestellt und als so Gestelltes jederzeit wieder errechenbar ist. Auch für Descartes richtet sich das Erkennen nach dem Seienden, aber *als* Seiendes gilt dabei nur, was in der Weise des gekennzeichneten Vor- und Sichzustellens sicher-gestellt ist. Nur jenes ist seiend, dessen das Subjekt im Sinne seines Vor-stellens sicher sein kann. Das Wahre ist nicht das überhaupt nur und irgendwie dem »Seienden« Entnommene; das Wahre ist nur das Gesicherte, das Gewisse. Wahrheit ist Gewißheit, in welcher Gewißheit entscheidend bleibt, daß in ihr jeweils der Mensch als Subjekt seiner selbst gewiß und sicher ist. Deshalb ist für die Sicherung der Wahrheit als Gewißheit in einem wesentlichen Sinne das Vor-gehen, das Im-vor-aus-Sichern notwendig. Mit anderen Worten: Die »Methode« erhält jetzt ein metaphysisches Gewicht, das im Wesen der Subjektivität gleichsam aufgehängt ist. »Methode« ist jetzt nicht mehr nur die irgendwie geordnete Abfolge der verschiedenen Schritte des Betrachtens, Beweisens, Darstellens und Zusammenfügens der Kenntnisse und Lehrstücke nach der Art einer scholastischen »Summa«, die ihren geregelten und stets wiederkehrenden Aufbau hat. »Methode« ist jetzt der Name für das sichernde, erobernde Vor-gehen gegen Seiendes, um es als Objekt für das Subjekt sicherzustellen. In diesem metaphysischen Sinn ist *methodus* gemeint, wenn Descartes in seiner erst nach seinem Tod erschienenen wichtigen Abhandlung »*Regulae ad directionem ingenii*« als IV. Regula aufstellt: *Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam*. »Notwendig (we-

sensnotwendig) ist die Methode, um der Wahrheit (Gewißheit) des Seienden auf die Spur zu kommen.« Im Sinne *dieser* »Methode« gedacht, ist alles mittelalterliche Denken wesentlich methodenlos.

4. In welcher Weise nimmt und gibt in dieser Metaphysik der Mensch das *Maß* für die Wahrheit des Seienden?

Diese Frage hat durch das Vorige bereits die Antwort erhalten. Weil der Mensch wesenhaft das subiectum und die Seiendheit gleichbedeutend mit der Vor-gestelltheit und die Wahrheit zur Gewißheit geworden ist, deshalb verfügt der Mensch hier wesenhaft über das Seiende als solches im Ganzen, denn er gibt das Maß für die Seiendheit eines jeglichen Seienden. Beim Menschen als subiectum steht jetzt die wesenhafte Entscheidung darüber, was überhaupt als seiend soll feststehen können. Genauer: Der Mensch ist selbst derjenige, bei dem wesentlich und als Aufgabe diese Verfügung steht. Das Subjekt ist gerade dadurch und darin »subjektiv«, daß die Bestimmung des Seienden und damit der Mensch selbst in keine Schranke mehr eingeengt, sondern in jeder Hinsicht entschränkt ist. Das Verhältnis zum Seienden ist das meisternde Vor-gehen in die Welteroberung und Weltherrschaft. Der Mensch gibt dem Seienden das Maß, indem er von sich her und auf sich zu bestimmt, was als seiend soll gelten dürfen. Die Maßgabe ist An-maßung des Maßes, durch die der Mensch als subiectum zur Mitte des Seienden im Ganzen gegründet wird. Wohl zu beachten bleibt jedoch: Der Mensch ist hier nicht vereinzelt egoistisches Ich, sondern »Subjekt«, und gerade dieses besagt, daß der Mensch zu einer schrankenlosen vorstellend-rechnenden Erschließung des Seienden sich auf den Weg macht. Im Wesen der neuen metaphysischen Stellung des Menschen als subiectum liegt begründet, daß die Ausführung der Weltentdeckung und Welteroberung und die jeweiligen Aufbrüche dazu von hervorragenden Einzelnen übernommen und geleistet werden müssen. Die moderne Auffassung des Menschen als »Genie« hat zur metaphysischen Voraussetzung die Wesensbestimmung des

Menschen als Subjekt. Umgekehrt ist daher der Geniekult und seine Ausartung nicht das Wesentliche des neuzeitlichen Menschentums, – so wenig wie der »Liberalismus« und die Selbstregierung der Staaten und Nationen im Sinne der neuzeitlichen »Demokratien«. Daß die Griechen den Menschen je als »Genie« gedacht hätten, ist so unvorstellbar, wie die Meinung, *Sophokles* sei ein »genialer Mensch« gewesen, tief ungeschichtlich ist.

Allzuwenig bedenkt man, daß doch gerade der neuzeitliche »Subjektivismus« und nur er das Seiende im Ganzen entdeckt, verfügbar und beherrschbar gemacht und Herrschaftsansprüche und -formen ermöglicht hat, die das Mittelalter nicht kennen konnte und die außerhalb des Gesichtskreises des Griechentums lagen.

Dies läßt sich jetzt verdeutlichen, indem wir nach den leitenden vier Hinsichten nun auch die metaphysischen Grundvorstellungen des Protagoras und des Descartes gegeneinander absetzen. Um Wiederholungen zu vermeiden, soll dies in der Form der Aufstellung von kurzen Leitsätzen geschehen.

1. Für Protagoras ist der Mensch in seinem Selbstsein bestimmt durch die Zugehörigkeit in einen Umkreis des Unverborgenen. Für Descartes ist der Mensch als Selbst bestimmt durch die Rücknahme der Welt auf das Vorstellen des Menschen.

2. Für Protagoras ist – im Sinne der griechischen Metaphysik – die Seiendheit des Seienden die Anwesenung in das Unverborgene. Für Descartes besagt Seiendheit, Vorgestellttheit durch und für das Subjekt.

3. Für Protagoras bedeutet Wahrheit Unverborgenheit des Anwesenden. Für Descartes: Gewißheit des sich vorstellenden und sichernden Vorstellens.

4. Für Protagoras ist der Mensch das Maß aller Dinge im Sinne der mäßigen Beschränkung auf den Umkreis des Unverborgenen und die Grenze des Verborgenen. Für Descartes ist der Mensch das Maß aller Dinge im Sinne der Anmaßung

der Entschränkung des Vorstellens zur sich selbst sichernden Gewißheit. Die Maßgabe unterstellt alles, was als seiend gelten kann, der Berechnung des Vorstellens.

Wenn wir die so ans Licht kommende Verschiedenheit beider metaphysischen Grundstellungen recht bedenken, dann möchten sich Zweifel regen, ob hier überhaupt noch ein Selbiges und für beide gleichartig Wesentliches sich durchhält, was uns berechtigt, jedesmal von Grundstellungen *der Metaphysik* zu sprechen. Allein, die Absicht dieser Entgegensetzung geht gerade dahin, in diesem scheinbar ganz Ungleichen zwar nicht das Gleiche, sondern das Selbe und damit das verborgene einheitliche *Wesen* der Metaphysik sichtbar zu machen und auf diesem Wege einen *ursprünglicheren* Begriff der Metaphysik zu gewinnen gegenüber der nur moralischen, d. h. vom Wertgedanken her bestimmten Auslegung der Metaphysik durch Nietzsche.

Bevor wir jedoch den Schritt zur ursprünglicheren Erkenntnis des Wesens der Metaphysik versuchen, muß erneut an Nietzsches metaphysische Grundstellung erinnert werden, damit der geschichtliche Zusammenhang – nicht die historische Abhängigkeit – zwischen Nietzsche und Descartes ans Licht kommt. Dies soll durch eine Erörterung der Stellungnahme Nietzsches zu Descartes geschehen.

§ 21. *Nietzsches Stellungnahme zu Descartes:*
ein Gemisch aus Fehlinterpretationen und wesentlicher Einsicht

Bei diesem Hinweis auf die Stellungnahme Nietzsches zum Leitsatz des Descartes liegt uns nicht daran, Nietzsche eine Fehlinterpretation dieses Satzes vorzurechnen. Vielmehr gilt es zu sehen, daß Nietzsche auf dem von Descartes gelegten Grunde der Metaphysik steht, und inwiefern er auf diesem Grunde stehen muß. Nicht zu leugnen ist, daß Nietzsche die Wendung, die Descartes in die Metaphysik gebracht hat, zurückweist; aber

die Frage bleibt immer noch, weshalb und wie die Ablehnung Descartes' durch Nietzsche erfolgt.

Die wichtigsten Aufzeichnungen Nietzsches, die sich mit Descartes' Leitsatz befassen, gehören in die Vorarbeiten zum geplanten Hauptwerk »Der Wille zur Macht«. Das ist wichtig. Sie sind aber von den Herausgebern des Nachlaßbuches nicht in dieses mit aufgenommen worden, was erneut ein Licht auf die Ahnungslosigkeit wirft, mit der das genannte Buch zusammengestellt wurde. Denn gerade das Verhältnis Nietzsches zu Descartes ist *wesentlich* für Nietzsches eigene metaphysische Grundstellung. Aus diesem Verhältnis bestimmen sich die *inneren* Voraussetzungen der Metaphysik des Willens zur Macht. Weil man nicht sieht, daß hinter Nietzsches schärfster Ablehnung des Descartesschen cogito die *noch* strengere *Bindung* an die von Descartes gesetzte Subjektivität steht, bleibt das geschichtliche, d. h. hier immer das grundstellungsmäßige Wesensverhältnis beider Denker im Dunkel.

Die Hauptstücke der Äußerungen Nietzsches über Descartes finden sich in Band XIII und XIV der Großoktavausgabe, welche Bände ja überhaupt diejenigen Aufzeichnungen enthalten, die aus nicht durchsichtigen Gründen von der Aufnahme in das Nachlaßbuch ausgeschlossen wurden. Zunächst seien in äußerlicher Aufzählung die Stellen verzeichnet, auf die wir die folgende Erörterung stützen: XIII, n. 123 (1885); XIV, 1. Hälfte, nn. 5, 6, 7 (1885; aus demselben Manuskriptheft); XIV, 2. Hälfte, n. 160 (1885/86); dazu aus dem Nachlaßbuch »Der Wille zur Macht« n. 484 (Frühjahr–Herbst 1887), n. 485 (Frühjahr–Herbst 1887), n. 533 (Frühjahr–Herbst 1887); vgl. außerdem XII, 1. Teil, n. 39 (1881/82). Aus den Aufzeichnungen wird erneut klar, was wir bereits feststellten, daß Nietzsche Auseinandersetzungen mit den großen Denkern meistens an Hand philosophischer Schriften *über* diese Denker, also aus *zweiter* und *dritter* Hand, unternommen und daher im einzelnen ohnedies schon fragwürdig sind, so daß sich für uns eine genaue Erörterung vielfach nicht lohnt.

Daß der Philologe Nietzsche zu diesem zweifelhaften Verfahren sich herabläßt und herabließ, hat verschiedene Gründe. Wichtiger als diese ist für uns, daß wir das andere bedenken: Durch einen Rückgang auf die Werke der großen Denker und auf den genauen und allseitig beigezogenen Text ist ja noch nicht die Gewähr geboten, daß das Denken dieser Denker nun auch schon denkerisch nach- und wiedergedacht und ursprünglicher begriffen wird. Daher kommt es, daß die sehr exakt arbeitenden Historiker der Philosophie meist sehr merkwürdige Sachen über die von ihnen »erforschten« Denker berichten, und daß andererseits ein wirklicher Denker an Hand eines solchen unzulänglichen historischen Berichts gleichwohl Wesentliches erkennt, aus dem einfachen Grunde, weil er als Denker und Fragender dem Denker und Frager zum voraus nahe ist, in einer Nähe, die durch keine noch so exakte historische Wissenschaft je erreicht wird. Das gilt auch von Nietzsches Stellungnahme zu Descartes. Sie ist ein Gemisch von Fehlinterpretationen und wesentlicher Einsicht. Dies und die Tatsache, daß Nietzsche durch das schwer durchschaubare 19. Jahrhundert von den großen Denkern getrennt ist und so die *einfache Linie* des wesensgeschichtlichen Zusammenhangs verlorengeht, macht das Verhältnis Nietzsches zu Descartes sehr verwickelt. Wir beschränken uns hier auf das Wichtigste.

Nietzsche stimmt zunächst mit der geläufigen Deutung des Satzes überein, die ihn als Schlußfolgerung nimmt: *ego cogito, ergo sum*. Dieser Schlußfolgerung wird dabei als Beweisziel unterlegt, daß »ich« bin oder: daß ein »Subjekt« ist. Nietzsche meint dabei, Descartes nehme als selbstverständlich an, daß der Mensch als »Ich« und dieses als »Subjekt« bestimmt sei. Nietzsche wendet aber gegen die Möglichkeit dieses Schlusses all das ein, was zum Teil schon zur Zeit des Descartes und seitdem immer wieder vorgebracht wird: Um die Schlußfolgerung, also den Satz, setzen zu können, muß ich schon wissen, was »cogitare« heißt, was »esse« heißt, was »ergo« bedeutet und was »Subjekt« bedeutet. Weil dieses Wissen nach Nietzsche und an-

deren für diesen und in diesem Satz – gesetzt, daß er ein Schluß ist – vorausgesetzt wird, kann dieser Satz nicht selbst die erste »Gewißheit« und gar der Grund aller Gewißheit sein. Der Satz leistet das nicht, was Descartes ihm aufbürdet. Auf diese Bedenken hat Descartes selbst in seinem letzten zusammenfassenden Werk »Principia Philosophiae« (»Les principes de la philosophie«) I, 10 geantwortet (1644 in lateinischer Sprache, 1647 in der französischen Übersetzung eines Freundes erschienen; vgl. »Oeuvres de Descartes«, hrsg. v. Adam und Tannery, Paris 1897-1910, VIII, 8). Die Stelle nimmt unmittelbar Bezug auf die schon angeführte Kennzeichnung des Satzes als der *prima et certissima cognitio*:

Atque ubi dixi hanc propositionem *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item *quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat* et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.

»Und wo ich nun aber gesagt habe, der Satz ›ich denke, also bin ich‹ sei von allen der erste und der gewisseste, der jedem entgegenkommt, der nach der Ordnung philosophiert, da habe ich damit nicht verneint, daß man vor diesem Satz ›wissen‹ (scire) müsse, was das ist, ›Denken‹, ›Existenz‹, ›Gewißheit‹, und ebenso, ›daß nicht geschehen könne, daß das, was denke, nicht sei‹ und dergleichen; aber weil dies hier die einfachsten Begriffe sind und solche, die allein eine Kenntnis gewähren, ohne daß das in ihnen Genannte als Seiendes existiert, deshalb habe ich dafür gehalten, daß diese Begriffe hier nicht eigens (in Betracht gezogen) aufgezählt werden.«

Descartes gibt also eindeutig zu, daß »vor« dieser Erkenntnis ein Wissen über Sein, Erkenntnis und dergleichen nötig sei. Allein, die sachliche Frage bleibt, wie dieses »vor« zu verstehen

sei, worin eben dieses Vor-wissen des Bekanntesten gründe und woher sich das Wesen der Bekanntheit des Bekanntesten bestimme. Die angeführte Bemerkung des Descartes ist jedoch so zu verstehen: Der Satz, der als »Prinzip« und erste Gewißheit gesetzt wird, stellt damit Seiendes als gewiß vor (nämlich als Wesen der Vorstellung und als darin beschlossen) dergestalt, daß gerade durch diesen Satz erst mitgesetzt wird, was Sein, Gewißheit, Denken besagen. Daß diese Begriffe im Satz mitbegriffen sind, sagt nur dieses, daß sie mit in den Gehalt des Satzes gehören, aber nicht als solches, *worauf* sich der Satz mit dem, was er setzt, erst stützt; denn erst mit diesem Satz, mit ihm zuerst, ist ausgemacht, welchen Charakter das notissimum (das Kennbarste und Erkannteste) haben muß.

Hier muß die voraufgehende grundsätzliche Bemerkung Descartes' beachtet werden, die ganz im Sinne von *Aristoteles* (»Physik« B 1) gehalten ist und dennoch den eigenen neuzeitlichen Ton hat:

Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. »Und oft habe ich bemerkt, daß die Philosophen darin irren, daß sie das, was das Einfachste war und das durch sich selbst Kennbare, durch Begriffsbestimmungen der Logik klarer zu machen versuchten; so nämlich gaben sie das an sich Klare (nur) als ein Dunkleres zurück.«

Hier sagt Descartes, daß die »Logik« und ihre Definitionen nicht der höchste Gerichtshof der Klarheit und Wahrheit sind. Diese ruhen in einem anderen Grunde; für Descartes in dem, der durch seinen Grund-satz gesetzt ist. Den Vorrang vor allem hat das Sichere und Gewisse, worin allerdings und zum Glück gleichsam die allgemeinsten Bestimmungen über Sein, Denken, Wahrheit, Gewißheit eingeschlossen sind.

Man könnte gegenüber Descartes nur dieses einwenden, er sage nicht deutlich genug, daß und inwiefern die im Satz mit-

gedachten allgemeinen Begriffe eben durch diesen Satz selbst ihre Bestimmung erhalten und daß eine vorherige Bestimmung dieser Begriffe unmöglich sei, wenn sie nicht auf der Grundgewißheit dieses Satzes ruhe. Allein, dieser Einwand wäre, in seiner Tragweite durchdacht, ein Einwand, der *jede* metaphysische Grundstellung trifft, weil es zum eisernen Bestand der Metaphysik gehört, den Begriff und das Wesen des Seins für das Bekannteste zu halten und nur darnach zu fragen, welches Seiende und wie das Seiende zu erfahren sei, um hinsichtlich seines Seins so und so ausgelegt zu werden.

Was Descartes in seiner Antwort auf vorgebrachte Bedenken sagen will, können wir grundsätzlicher und im Vorausblick auf das Folgende auch so fassen: Erst muß irgendwie ein Seiendes in seiner Wahrheit festgemacht sein, von wo aus dann das Sein selbst und die Wahrheit und was dazu gehört schon auch begrifflich umgrenzt sind. Gerade der Satz des Descartes ist in seinem Sinne *der* Art, daß er sogleich die inneren Bezüge von Sein, Gewißheit, Denken in einem zumal aussagt und bestimmt. Darin eben besteht sein Wesen als »Prinzip«.

Bedenken wir außerdem, daß nach Descartes' eigensten entscheidenden Erläuterungen des Satzes dieser nicht als Schlußfolgerung genommen werden darf, dann tritt ohnedies deutlich heraus, wie das gesicherte Seiende, das der Satz sichert – die Vorstellung in ihrem vollen Wesen – gemäß dem Satzcharakter dieses Satzes auch zugleich die Sicherheit über Sein, Wahrheit und Denken gibt. Was Descartes selbst wiederum nicht genügend betont zu haben *scheint* – daß der Satz eben als »Prinzip« auch »prinzipiell«, d. h. *philosophisch* gedacht werden müsse –, dies deutet er doch an durch die mehrfach genannte Wendung: *ordine philosophanti*. Dieser Satz ist nur vollziehbar und in seinem vollen Gehalt ausgeschöpft, wenn in der einzigen Richtung gedacht wird, die das Suchen nach einem *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* einschlägt. Dieses Suchen denkt notwendig auf *fundamentum*, auf *absolutum*, auf *inconcussum*, auf *veritas* hinaus, denkt all dieses in einem

bestimmten Sinne zusammen mit dem, was ihm als gewiß Seiendes genügt und daher feststeht. Im Sinne dieses Gewissen und Bekanntesten werden auch die Vorbegriffe von Sein und Erkenntnis und Vorstellen vorgestellt. Der Satz *cogito sum* sagt nur, daß sie schon so vorgestellt sind. Nietzsches Einwand, Descartes' Satz mache von unbewiesenen Voraussetzungen Gebrauch und sei deshalb kein Grundsatz, trifft in zweifacher Hinsicht nicht:

1. ist der Satz überhaupt keine Schlußfolgerung, die auf Obersätze angewiesen wäre;

2. und vor allem ist der Satz seinem Wesen nach gerade das *Voraussetzen* selbst, das Nietzsche vermißt; in ihm wird zum voraus eigens gesetzt, worauf jeder Satz und jede Erkenntnis als Wesensgrund sich berufen.

Wesentlicher scheint ein anderes Bedenken zu sein, das Nietzsche gegen den Satz vorbringt, ein Bedenken freilich, das gleichfalls noch auf der Vormeinung ruht, der Satz sei eine Schlußfolgerung. Aber wenn wir von dieser unhaltbaren Vormeinung absehen, dann zeigt sich, daß Nietzsche doch an etwas Wesentliches rührt. Gleichwohl bleibt Nietzsches Auseinandersetzung mit Descartes im Entscheidenden undurchsichtig, da dort, wo seine Bedenken zum Tragen kommen könnten, wenn sie zureichend gedacht wären, sie sich gerade gegen ihn selbst wenden. Zum voraus dürfen wir vermuten, daß Nietzsche am eigentlichen Entscheidungspunkt die Descartessche Grundstellung von seiner eigenen her sieht, und d. h. vom Willen zur Macht her auslegt, d. h. nach Früherem: sie »psychologisch verrechnet«. So darf es nicht verwundern, wenn wir bei der psychologischen Deutung einer in sich schon »subjektiven« Grundstellung in ein Gewirr von Stellungnahmen geraten, das auf den ersten Blick nicht sogleich zu durchschauen ist. Trotzdem müssen wir dies – freilich nur im Rahmen dieser Vorlesung – versuchen, *weil alles darauf ankommt, Nietzsches Philosophie als Metaphysik, und d. h. eben im Wesenszusammenhang der Geschichte der Metaphysik zu begreifen.*

Nietzsche meint, durch den Satz soll nach dem Sinne des Descartes das »Ich« und das »Subjekt« als Bedingung des »Denkens« gesetzt und gesichert werden. Gegenüber dieser Absicht des Descartes sei aber zufolge der skeptischen Bewegung der neueren Philosophie glaubwürdiger geworden, daß umgekehrt das Denken die Bedingung des »Subjekts«, will sagen der Begriffe von »Subjekt«, »Objekt« und »Substanz« sei. Nietzsche verweist hier auf die »skeptische Bewegung« der neueren Philosophie und denkt dabei an den »englischen Empirismus«, nach dessen Lehre die »Wesensbegriffe« (Kategorien) aus Assoziationen und Denkgewohnheiten entspringen.

Nietzsche erkannte allerdings wohl, daß die Lehre von *Locke* und *Hume* nur eine Vergrößerung der Grundstellung des Descartes in der Richtung auf eine Zerstörung des philosophischen Denkens darstellen und auf einem Nichtverstehen des Beginns der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes beruhen. Die angeführte Bemerkung des Descartes über die *im cogito sum* mitgedachten allgemeinen »Begriffe« enthält eben auch dieses, daß die allgemeinsten und bekanntesten Begriffe nicht nur wie jeder Begriff als Begriff *durch* ein Denken erzeugt, sondern in ihrem Gehalt *am Leitfaden* des Denkens und Aussagens gewonnen und bestimmt werden. Kurz gesagt: Gerade für Descartes ist entschieden, daß Seiendheit besagt: Vorgestelltheit; daß Wahrheit als Gewißheit bedeutet: Festgestelltheit im Vorstellen.

Was Nietzsche gegenüber Descartes als vermeintlich neue Perspektive glaubt vorbringen zu müssen, daß die »Kategorien« aus dem »Denken« entspringen, gerade dies ist ja der entscheidende Satz des Descartes. Allerdings hat Descartes sich noch um eine einheitliche metaphysische Begründung des Wesens des Denkens als Vorstellen bemüht, während Nietzsche am Gängelband des englischen Empirismus in die »psychologische Erklärung« fällt. Weil nun aber auch Nietzsche selbst die Kategorien aus dem »Denken« erklärt, stimmt er ja mit Descartes gerade in *dem* überein, worin er glaubt, sich gegen

ihn absetzen zu müssen. Nur die *Art* der Erklärung des Ursprungs von Sein und Wahrheit aus dem Denken ist verschieden, d. h. auf Descartes gesehen: Nietzsche gibt dem *cogito sum* eine andere Auslegung.

Nietzsche ist mit Descartes, ohne es genügend zu übersehen, darin einig, daß Sein Vorgestelltheit besagt, Festgestelltheit im Denken, daß Wahrheit »Gewißheit« besagt. Nietzsche denkt in dieser Hinsicht durchaus neuzeitlich. Aber Nietzsche glaubt nun *gegen* Descartes zu sprechen, wenn er bestreitet, daß der Satz des Descartes eine *unmittelbare* Gewißheit, und d. h. durch ein bloßes Kennntnisnehmen gewonnen und gesichert sei. Nietzsche sagt, Descartes' Suchen nach einer unerschütterlichen Gewißheit sei ein »Wille zur Wahrheit«; »Wille zur Wahrheit« als »ich will nicht betrogen werden« oder »ich will nicht betrügen« oder »ich will mich überzeugen und fest werden«, als Formen des Willens zur Macht« (XIV, 2. Hälfte, n. 160).

Was geschieht hier? Nietzsche führt das *ego cogito* auf ein *ego volo* zurück und legt das *velle* aus als Wollen im Sinne des Willens zur Macht. Und der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden im Ganzen? *Wie, wenn die Ansetzung dieses Grundcharakters nur möglich geworden wäre auf dem Grunde der metaphysischen Grundstellung des Descartes?* Dann wäre Nietzsches Kritik an Descartes eine Verkennung des Wesens der Metaphysik, die nur den in Erstaunen setzen kann, der noch nicht eingesehen hat, daß diese Selbstverkennung der Metaphysik im Stadium ihrer Vollendung zur Notwendigkeit geworden ist.

Wie sehr Nietzsche bereits aus der Bahn einer *ursprünglichen* metaphysischen Besinnung geworfen ist, beleuchtet der folgende Satz: »Der *Substanz*-Begriff eine Folge des *Subjekt*-Begriffs: *nicht* umgekehrt!« (»Der Wille zur Macht«, n. 485; 1887). »Subjekt« versteht Nietzsche hier natürlich im neuzeitlichen Sinne. Subjekt ist das menschliche Ich. Der Substanzbegriff ist niemals, wie Nietzsche meint, eine Folge des Subjektbegriffs; es ist aber auch nicht umgekehrt der Subjekt-

begriff Folge des Substanzbegriffs, sondern der Subjektbegriff entspringt der neuen Auslegung der *Wahrheit* des Seienden als οὐσία und ὑποκείμενον dadurch, daß auf dem Grunde des cogito sum der Mensch zum eigentlichen Zugrundeliegenden wird, zu dem, quod substat, zur Substanz. Der Subjektbegriff ist nichts anderes als die Einschränkung des gewandelten Substanzbegriffes auf den Menschen als den Vorstellenden, in dessen Vorstellen das Vorgestellte und der Vorstellende zumal mit diesen in ihrer Zusammengehörigkeit fest-gestellt sind. Nietzsche verkennt den Ursprung des »Substanzbegriffes«, weil er trotz aller Kritik an Descartes ohne zureichendes Wissen vom Wesen dieser Grundstellung die neuzeitliche Grundstellung der Metaphysik für unbedingt gesichert hält und alles in den Vorrang des Menschen als Subjekt legt. Allerdings ist das Subjekt jetzt als Wille zur Macht begriffen, demgemäß wird nun auch die *cogitatio*, das Denken, gedeutet.

Das zeigt eine Äußerung Nietzsches über das Wesen des »Denkens«, die nicht irgendwo, sondern im Zusammenhang mit der Auslegung der Descartesschen Gewißheit als einer Form des Willens zur Macht steht (XIII, n. 123):

»Das Denken ist uns kein Mittel zu »erkennen«, sondern das Geschehen zu bezeichnen, zu ordnen, für unsern Gebrauch handlich zu machen: so denken wir heute über das Denken: morgen vielleicht anders.«

Das ist eindeutig gesprochen. Das Denken wird hier rein »ökonomisch«, im Sinne der »machinalen Ökonomie«, gedeutet. Sie entspricht ganz den Plattheiten, die der englische Empirismus und der amerikanische Pragmatismus über das Denken und Erkennen zu sagen wissen. *Was* wir denken, ist als Gedachtes nur »wahr«, so weit es der Erhaltung und Steigerung des Willens zur Macht dient. Aber auch *wie* wir über das Denken denken, wird einzig darnach bemessen. Von dieser Auffassung des Denkens her kommt Nietzsche dann notwendig zur Behauptung, Descartes täusche sich, wenn er meine,

daß eine *Einsicht* in die Durchsichtigkeit seines Satzes diesem die Gewißheit sichere. Der Satz *ego cogito, ergo sum* ist nach Nietzsche nur eine »Hypothese«, die von Descartes angenommen wurde, weil sie »ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit« gab (»Der Wille zur Macht«, XVI, 45, n. 533; 1887).

Jetzt ist der Satz des Descartes plötzlich eine Hypothese, eine Vorannahme und gerade nicht eine Schlußfolgerung, wie in den zuerst vermerkten Einwänden. Nietzsches Stellungnahme gegen Descartes fehlt der einheitlich geschlossene Zug. Sie wird erst dort eindeutig, wo Nietzsche sich nicht mehr auf eine Erörterung des Sachgehaltes des Satzes einläßt, sondern den Satz selbst »psychologisch« verrechnet als eine Art von Selbstsicherung des Menschen, entsprungen dem Willen zur Macht.

Es wäre freilich zu voreilig gedacht, wollten wir aus Nietzsches Stellungnahme schließen, daß er Descartes' Auslegung des Seins als Vorgestelltheit, dessen Bestimmung der Wahrheit als Gewißheit, dessen Bestimmung des Menschen als »Subjekt« – im metaphysischen Sinne verstanden – im geringsten verlassen oder gar überwunden habe. Descartes' Auslegung des Seins wird von Nietzsche auf dem Grunde seiner Lehre vom Willen zur Macht übernommen. Die Übernahme geht so weit, daß Nietzsche, ohne überhaupt nur je nach dem Rechtsgrund zu fragen, sogleich Sein mit »Vorgestelltheit« und diese mit »Wahrheit« gleichsetzt. In dieser schon aus n. 12 ersichtlichen Gleichsetzung von »Sein« und »Wahrheit« bezeugt Nietzsche am eindeutigsten die Verwurzelung seiner metaphysischen Grundstellung im *cogito sum*. »Wahrheit« und »Sein« besagen für Nietzsche dasselbe: nämlich das im Vorstellen und Sicherstellen Festgemachte.

Aber Nietzsche anerkennt »Sein« und »Wahrheit« und ihre Gleichsetzung nicht als eine Grundwahrheit, d. h. in seiner Auslegung, nicht als den »höchsten Wert«, sondern duldet die Wahrheit nur als einen notwendigen Wert der Erhaltung des Willens zur Macht. Ob das im Vorstellen Vorgestellte irgend

etwas vom Wirklichen selbst zeigt, ist fraglich, ja sogar zu verneinen; denn alles Wirkliche ist ja ein Werden. Alles Vorstellen als Feststellen aber unterbindet das Werden und zeigt das werdende im Stillstand und daher so, wie es *nicht* »ist«. Das Vorstellen gibt nur den Schein des Wirklichen. Das Wahre und im Vorstellen für seiend Gehaltene ist daher, am Wirklichen als dem werdenden gemessen, wesenhaft irrig. Wahrheit ist Irrtum, aber ein notwendiger Irrtum. »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen [der Mensch nämlich] nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (»Der Wille zur Macht«, Bd. XVI, S. 19, n. 493; vgl. dazu Pascal, »*Pensées*«, n. 18).

Nietzsche übernimmt durchaus die metaphysische Grundstellung Descartes', aber er verrechnet sie psychologisch, d. h. er gründet die Gewißheit als »Willen zur Wahrheit« auf den Willen zur Macht. Allein, Nietzsche bestreitet doch den Descartes'schen Begriff des »Subjekts«. Allerdings, Nietzsche sagt: Der Begriff des »Ich« als Subjekt ist eine Erfindung der »Logik«.

Und was ist die »Logik«? Die Logik ist »ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll*«. (»Der Wille zur Macht«, Bd. XVI, S. 29, n. 516; 1887). Hier ist die Logik als ein Befehl und eine Befehlsform begriffen, d. h. als ein »Instrument« des Willens zur Macht. Noch entschiedener heißt es (ebd., S. 26, n. 512; 1885): »... die Logik stammt *nicht* aus dem Willen zur Wahrheit.« Wir stutzen. Wahrheit ist doch Nietzsches eigenstem Begriff nach das Feste und Festgemachte; und die Logik soll nicht aus diesem Willen zur Festmachung und Beständigkeit stammen? Sie kann nach Nietzsches eigenstem Begriff nur aus dem Willen zur *Wahrheit* stammen. Aber wenn Nietzsche gleichwohl sagt: »Die Logik stammt *nicht* aus dem Willen zur Wahrheit«, dann meint er hier unversehens Wahrheit in einem anderen Sinne: nicht in *seinem*, wonach sie eine Art Irrtum ist, sondern im überlieferten Sinne, wonach Wahrheit besagt: Übereinstimmung der Erkenntnis mit den

Sachen und dem Wirklichen. *Dieser* Begriff der Wahrheit ist die Voraussetzung und das Leitmaß für die Auslegung der Wahrheit als Schein und Irrtum. Wird dann nicht Nietzsches eigene Auslegung der Wahrheit als Schein zu einem Schein? Nein; nicht einmal zu einem Schein, das wäre noch zu viel. Nietzsches Auslegung der »Wahrheit« als Irrtum unter Berufung auf das Wesen der Wahrheit als Übereinstimmung mit dem Wirklichen wird zur Versöhnung des eigenen Denkens. Zeigt sich denn hier nicht die innere Zerrüttung und Auflösung von allem in das Gleichgültige und Gleichungültige? Allerdings. Aber wir würden uns die Auseinandersetzung mit Nietzsches metaphysischer Grundstellung dennoch zu leicht machen und alles im Halben stehen lassen, wollten wir diese völlige Auflösung von Sein und Wahrheit auf dem Boden einer einzigen Gedankenlosigkeit nur in der genannten Hinsicht verfolgen; denn dieses Scheinwesen der Wahrheit und Nietzsches eigener Umtrieb in diesem Scheinwesen, aus dessen Verstrickungen er nicht mehr herausfindet, wird zunächst ganz überdeckt und niedergeschlagen durch die Grundstimmung, daß alles vom Willen zur Macht getragen und durch diesen nötig und damit gerechtfertigt sei. Das drückt sich darin aus, daß Nietzsche zugleich sagen kann: »Wahrheit« ist Schein und Irrtum, aber als Schein doch ein »Wert«. Das Denken in Werten verhüllt den Einsturz des Wesens von Sein und Wahrheit. Das Wertdenken ist selbst eine »Funktion« des Willens zur Macht. Nietzsche sagt: Der Begriff des »Ich« und damit des »Subjekts« ist eine Erfindung der »Logik«. Nietzsche müßte daher die Subjektivität überhaupt als »Illusion« zurückweisen, jedenfalls dort, wo sie als Grundwirklichkeit der Metaphysik in Anspruch genommen wird.

Allein, die Bestreitung der Subjektivität im Sinne der Ichheit des denkenden Bewußtseins schließt in Nietzsches Denken nicht die unbedingte Übernahme der Subjektivität in dem freilich nicht erkannten, aber einzigen echten, d. h. metaphysischen Sinne des subiectum aus. Das Zugrundeliegende ist für Nietz-

sche – angeblich jedenfalls – nicht das »Ich«, sondern der »Leib«: »Der Glaube an den Leib ist fundamentaler, als der Glaube an die Seele: . . .« (XVI, 17, n. 491); und: »Das Phänomen des *Leibes* ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung« (ebd., 16, n. 489). Das ist genau die Grundstellung des Descartes, vorausgesetzt, daß wir noch Augen haben zu sehen, d. h. metaphysisch zu denken. Beachten wir wohl: Der Leib ist »methodisch« voranzustellen. Auf die Methode kommt es an. Wir wissen, was das bedeutet: auf die Art des Vorgehens in der Bestimmung dessen, worauf überhaupt alles Feststellbare zurückgestellt wird. Der Leib ist methodisch voranzustellen heißt: Wir müssen deutlicher und faßlicher und noch handlicher denken als Descartes, aber dabei ganz und nur in seinem Sinne. Die Methode entscheidet. Daß Nietzsche an die Stelle der Seele und des Bewußtseins den Leib setzt, ändert nichts an der metaphysischen Grundstellung, die durch Descartes festgelegt ist. Sie wird durch Nietzsche nur vergrößert und an die Grenze oder gar in den Bezirk der unbedingten Sinnlosigkeit gebracht. Aber Sinnlosigkeit ist ja kein Einwand mehr, gesetzt nur, daß sie dem Willen zur Macht von Nutzen bleibt. »Wesentlich: vom *Leib* ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen« (XVI, 44, n. 532). Denken wir damit die schon mehrfach angeführte Stelle aus »Jenseits von Gut und Böse« (VII, 56 ff., n. 36) zusammen, dann erkennen wir klar genug, wie entschieden Nietzsches Metaphysik sich als die Vollendung der metaphysischen Grundstellung des Descartes entfaltet, nur daß alles aus dem Bezirk des Vorstellens und des Bewußtseins (der perceptio) in den Bezirk des appetitus, der Triebe verlegt und rücksichtslos und unbedingt aus der Physiologie des Willens zur Macht gedacht ist.

Umgekehrt müssen wir aber auch die Grundstellung Descartes' wahrhaft *metaphysisch* denken und den *wesentlichen* Wandel von Sein und Wahrheit im Sinne der Vorgestelltheit und Sicherheit in seiner vollen *inneren* Tragweite ermessen.

Daß fast gleichzeitig mit Descartes, aber wesentlich von ihm bestimmt, *Pascal* die Christlichkeit des Menschen zu retten suchte, hat Descartes' Philosophie nicht nur in den Anschein einer »Erkenntnistheorie« abgedrängt, sondern in einem damit als Denkweise erscheinen lassen, die lediglich der »Zivilisation« diene, aber nicht der »Kultur«. In Wahrheit aber handelt es sich um eine wesenhafte Verlegung des gesamten Menschentums und seiner Geschichte aus dem Bereich der spekulativen Glaubenswahrheit des christlichen Menschen auf die im Subjekt gegründete Vor-gestelltheit des Seienden, aus deren Wesensgrund die neuzeitliche Herrschaftsstellung des Menschen erst möglich wird.

Im Jahre 1637 erschien als Vorstufe zu den »Meditationes« der »*Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*«. Nach dem, was im Vorigen über den neuen metaphysischen Sinn der »Methode« gesagt wurde, bedarf der Titel keiner Erläuterung mehr. Wohl aber ist darauf hinzuweisen, daß die »Ergebnisse« dieser »Abhandlung« nicht im Sinne »praktischer Folgerungen« für die Zivilisation ausgelegt werden dürfen, sondern als die Anbahnung einer wesenhaften Wandlung des Seienden im Ganzen, derzufolge dann auch jeder nachkommende Versuch einer erneuten Rettung der Christlichkeit neuzeitlichen Charakter hat und weder mittelalterlich gedeutet, noch neutestamentlich verstanden werden darf.

Descartes spricht im VI. Teil der genannten »Abhandlung über die Methode« von der Tragweite der neuen Auslegung des Seienden, der Natur im besonderen im Sinne der *res extensa*, die nach »Figur und Bewegung« (Lage und Bewegungszustand) vor-gestellt, d. h. voraussagbar und somit beherrschbar gemacht werden soll. Die neue, auf das *cogito sum* gegründete Begriffsbildung eröffnet ihm einen Ausblick, dessen Entfaltung erst das jetzige Zeitalter in der vollen metaphysischen Unbedingtheit erfährt. Descartes sagt (Opp. VI, 61 f., vgl. Ausg. E. Gilson, 1925, S. 61 f.):

Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

»Denn sie (die Begriffe, die auf dem Grunde des cogito sum den neuen Entwurf des Wesens der Natur bestimmen) haben mir die Aussicht dahin eröffnet, daß es möglich ist, zu Erkenntnissen zu gelangen, die sehr nützlich sind für das Leben, und daß es möglich ist, an der Stelle jener schulmäßigen Philosophie, die eine vorgegebene Wahrheit nur nachträglich begrifflich zergliedert, eine solche zu finden, die unmittelbar auf das Seiende zu- und gegen es vor-geht, so daß wir Erkenntnisse erlangen über die Kraft und die Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper, die uns umgeben; und zwar wird diese Erkenntnis (des Elementaren, der Elemente) ebenso genau sein wie unsere Kenntnis der verschiedenen Tätigkeiten unserer Handwerker. Daher werden wir diese Erkenntnisse in derselben Weise zum Vollzug und Gebrauch bringen können für alle die Vorhaben, zu denen sie geeignet sind, und dergestalt werden uns diese Erkenntnisse (die neue Weise des Vorstellens) zu Meistern und Eigentümern der Natur machen.«

§ 22. *Vergleichende Betrachtung der drei metaphysischen Grundstellungen in einem Blick auf das Selbe*

Nietzsches Stellungnahme zum »*cogito ergo sum*« des *Descartes* ist nach jeder Hinsicht der Beweis dafür, daß Nietzsche den inneren wesensgeschichtlichen Zusammenhang seiner eigenen metaphysischen Grundstellung mit derjenigen *Descartes'* *verkennt*. Der Grund für die Notwendigkeit dieser Verkenning liegt im Wesen der Metaphysik des Willens zur Macht, die sich – ohne es noch wissen zu können – eine wesensgerechte Einsicht in das Wesen der Metaphysik überhaupt verbaut. Daß es so steht, erkennen wir freilich erst, wenn wir aus der vergleichenden Betrachtung der genannten drei metaphysischen Grundstellungen in *einem* Blick das *Selbe* heraussehen, das zumal ihr Wesen beherrscht und zugleich ihre jeweilige Einzigartigkeit fordert.

Um dieses *Selbe* zur rechten Abhebung zu bringen, mag es gut sein, nun auch *Nietzsches* metaphysische Grundstellung nach den vier leitenden Hinsichten gegen diejenige des *Descartes* abzuheben.

1. Für *Descartes* ist der Mensch Subjekt im Sinne der vorstellenden Ichheit. Für *Nietzsche* ist der Mensch Subjekt im Sinne der als »letztes Faktum« vorliegenden Triebe und Affekte – kurz des *Leibes*. Im Rückgang auf den Leib als den metaphysischen Leitfaden vollzieht sich alle Weltauslegung.

2. Für *Descartes* ist die Seiendheit des Seienden gleichbedeutend mit der Vorgestellttheit durch und für das Ich-Subjekt. Für *Nietzsche* ist das »Sein« zwar auch Vorgestellttheit; aber das »Sein«, als Beständigkeit begriffen, genügt nicht, um das eigentliche »Seiende«, d. h. das Werdende in seiner Werdewirklichkeit zu fassen. Im Gegenteil, das »Sein« ist als das Feste und Starre nur ein Schein des Werdens, aber ein notwendiger Schein. Der eigentliche Seinscharakter des Wirklichen als Werden ist der Wille zur Macht. Inwiefern Nietzsches Auslegung des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht in der vorgenann-

ten Subjektivität der Triebe und Affekte verwurzelt und zugleich durch den Entwurf der Seiendheit als der Vor-gestelltheit wesentlich mitbestimmt ist, bedarf einer ausdrücklichen und besonderen Nachweisung.

3. Für *Descartes* bedeutet Wahrheit soviel wie sichere Zu-stellung des Vor-gestellten innerhalb des sich vor-stellenden Vor-stellens; Wahrheit ist Gewißheit.

Für *Nietzsche* ist Wahrheit das Für-wahr-halten. Darin liegt: Das Wahre hängt völlig an dem, was der Mensch vom Seienden hält und was er für das Seiende hält. Sein ist die Beständigkeit, Festigkeit. Für-wahr-halten ist das Festmachen des Werdenden, durch welche Festigkeit dem Lebendigen je in ihm selbst und seiner Umgebung ein Beständiges gesichert wird, kraft dessen es seines Bestandes und seiner Erhaltung sicher und damit der *Machtsteigerung* mächtig sein kann. Wahrheit als Festmachung ist für Nietzsche der vom Lebendigen, d. h. vom Machtzentrum »Leib« als dem »Subjekt« benötigte Schein.

4. Für *Descartes* ist der Mensch das Maß alles Seienden im Sinne der Anmaßung der Entschränkung des Vor-stellens zur sich selbst sichernden Gewißheit.

Für *Nietzsche* ist nicht nur das Vor-gestellte als solches ein Erzeugnis des Menschen, sondern jede Gestaltung und Prägung jeglicher Art ist Erzeugnis und Eigentum des Menschen als des unbedingten Herrn über jede Art von Perspektive, in der die Welt gestaltet und als unbedingter Wille zur Macht ermächtigt wird.

Deshalb sagt Nietzsche in der Schrift »Zur Genealogie der Moral«, die der Schrift »Jenseits von Gut und Böse« »zur Ergänzung und Verdeutlichung« (im Jahre darauf, 1887) beigegeben wurde, in der III. Abhandlung, n. 12, folgendes:

»... ›Objektivität‹, [das Vermögen, das Wahre fassen zu können] – letztere nicht als ›interesselose Anschauung‹ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und

aus- und einzuhängen: so daß man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiß.« (Bd. VII, S. 428 f., n. 12).

Alles Sehen ist perspektivisch – aus je einem Affekt bestimmt; je mehr Affekte, um so mehr Augen; je leichter bald jener bald dieser Affekt ins Spiel gebracht werden kann, um so *mehr* ist und je *nach Bedarf und Nutzen* zu sehen – vorauszusehen und zu berechnen und damit zu *planen*.

§ 23. *Vorblick auf die Unterscheidung von bedingter und unbedingter Subjektivität.*

Nietzsche als Voll-endung der Metaphysik

Im Hinblick auf die besondere Betonung des Wandels, durch den der Mensch im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zum »Subjekt« wird, und mit Rücksicht auf die Rolle, die dann in der neuzeitlichen Metaphysik überhaupt der Subjektivität zufällt, könnte die Meinung aufkommen, die innerste Geschichte der Metaphysik und des Wandels ihrer Grundstellungen sei lediglich eine Geschichte des Wandels der Selbstauffassung des Menschen. Diese Meinung entspräche durchaus der auch heute üblichen anthropologischen Denkungsart. Diese Meinung wäre jedoch, obzwar sie scheinbar durch unsere eigenen bisherigen Darlegungen nahegelegt und gefördert wird, eine Irrmeinung, ja derjenige Irrtum, den es gerade zu überwinden gilt.

Daher muß an dieser Stelle, nachdem wir die Vergleichung der drei Grundstellungen zusammengefaßt haben, vorgreifend auf den eigentlichen Wesensgrund der Geschichtlichkeit der Geschichte der Metaphysik – als einer Geschichte der Wahrheit des Seins – hingewiesen werden. Dieser Hinweis erlaubt zugleich, eine Unterscheidung zu verdeutlichen, von der schon mehrfach Gebrauch gemacht wurde. Das ist die Unterscheidung der bedingten und der unbedingten Subjektivität, welche Un-

terscheidung auch in Anspruch genommen ist in dem mehr nur als Behauptung vorgebrachten Satz: Nietzsches Metaphysik sei als Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zugleich die Vollendung der abendländischen Metaphysik und damit – in einem recht verstandenen Sinne – das Ende der Metaphysik überhaupt.

Wiederholung

Metaphysik der Subjektivität: Unterschied und Selbigkeit der metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Nietzsche

Wir vergleichen Nietzsches metaphysische Grundstellung in ihrem wesensgeschichtlichen Verhältnis zu derjenigen des Descartes. Diese legt als den Grund, aus dem das Wesen des Seins und der Wahrheit ihre Bestimmung erhalten, die Subjektivität. Die Unterscheidungsfrage wird also lauten: Ist Nietzsches Metaphysik, die sich offenbar mit derjenigen des Descartes nicht deckt, so wesentlich von dieser unterschieden, daß sie auch nicht mehr eine Metaphysik der Subjektivität sein kann, oder ist Nietzsches Metaphysik doch eine solche der Subjektivität, so daß sich dann *innerhalb* der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität wesentliche Unterschiede auftun? Wenn dies zweite zutrifft, und es trifft zu, worin besteht der Unterschied der metaphysischen Grundstellungen des Descartes und Nietzsches?

Wir fragen jedoch nach dem Unterschied nur, um das Selbe der durchgefragten Grundstellungen ans Licht zu heben. Dieses Selbe ist das ursprünglichere Wesen der Metaphysik, das wir in grober Anzeige nach der Richtung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden suchen.

Das Verhältnis Nietzsches zu Descartes erläutern wir durch eine Erörterung der Stellungnahme Nietzsches zum *cogito sum*.

Man hat bisher dieser Stellungnahme kein besonderes Gewicht beigemessen, was sich schon darin zeigt, daß die hierauf bezüglichen Bemerkungen Nietzsches nicht in das Nachlaßbuch »Der Wille zur Macht« aufgenommen wurden, wengleich diese Aufzeichnungen Nietzsches zeitlich und sachlich mit dem Beginn der Arbeit am »Hauptwerk« zusammenfallen. Vermutlich hat man diese Bemerkungen des »Dichters« von »Also sprach Zarathustra« über vermeintlich »erkenntnistheoretische« »Probleme« für zu abseitig gehalten. Aber wenn wir Nietzsche als metaphysischen Denker ernstnehmen (und nicht etwa nur die sogenannte »metaphysische Seite« an ihm »auch« betonen), und wenn wir zum anderen hinter der vermeintlichen »Erkenntnistheorie« des Descartes den Beginn eines neuen metaphysischen Fragens sehen und nur dieses, dann wird der Bezirk der möglichen Vergleichung beider Denker sogleich ein anderer.

Nietzsche versteht den Satz des Descartes nach der Art vieler Ausleger als eine Schlußfolgerung, und zwar als einen Beweisgang, durch den bewiesen werden soll, daß »ich« bin, wobei eben, als sei dies selbstverständlich, Descartes das »Ich« als Subjekt begreift. Nietzsche versucht, wiederum nach dem Vorgang früherer Ausleger, zu zeigen, daß in diesem »ego cogito, ergo sum« bereits vorausgesetzt wurde, was cogitatio, was existentia, was »ergo« und dergleichen heiße. Weil daher der Satz auf solche Voraussetzungen sich stütze, könne er kein Grundsatz sein. Nun ergab jedoch der Hinweis auf wichtige Bemerkungen des Descartes ein Zweifaches:

1. Descartes sieht selbst ganz klar, daß der Satz cogito sum von der Vorkenntnis dessen, was cogitare heißt und was esse, Gebrauch macht. Dieses Bekannte aber gehört zum Bekanntesten – notissimum –, will sagen, zu jenem, was überhaupt den Wesensbezirk von Kennen und Erkennen und des Kennbaren umgrenzt.

2. Descartes sieht nicht weniger klar, daß dieses Bekannteste nur aus seinem eigenen Wesensbestande und in diesem zur Kenntnis genommen werden kann. Jeder Versuch einer

Herleitung dieses Bekanntesten aus anderem, etwa auf dem Wege der »Definition« der Logik, verdunkelt nur das Klare.

Aus beidem ergibt sich das Dritte, was Descartes nicht ausspricht, aber der Sache nach befolgt, daß nämlich jenes Bekannteste nur in einer Kenntnis in einem Satz sichergestellt werden kann, der zugleich und zuerst sagt, worin Bekanntheit, und d. h. hier Vor-gestelltheit, bestehe und was zu ihr gehöre. Dadurch wird dieser Satz zu einem Grund eigener und neuer Art. Nur deshalb, weil jetzt der sich auf sich selbst stellende Mensch Bezugsgrund alles Vor-stellens wird und so das Wesen des Vorstellens mitträgt.

Nietzsches Versuch, dem *cogito sum* den Grundsatzcharakter abzusprechen, scheitert in zweifacher Hinsicht:

1. Der Satz ist in keiner Weise eine Schlußfolgerung und daher verstößt überhaupt ein Rückgang auf »vorausgesetzte« Ober- und Vordersätze gegen den Sinn des Satzes.

2. Nietzsche verkennt, daß die *Art der Setzung* in diesem Satz gerade ein Voraus-setzen im wesentlichen Sinne ist und sein muß, damit der Satz ein Grund-satz sein kann. Das Voraus-setzen ist hier nämlich das unmittelbare Im-voraus-Fest-machen des Wesens von Sein und Wahrheit aus dem Wesen der Vorgestelltheit und des Vorstellenden!

Aber bei unserem Hinweis darauf, daß Nietzsches Stellungnahme zum *cogito sum* nicht trifft, liegt uns keineswegs an diesem »Scheitern« oder gar an fehlerhaftem Auffassen, sondern an dem, was in der weiteren Stellungnahme zutage kommt und was erst noch in seiner Tragweite ermessen werden muß. Das ist: Nietzsche verkennt das Wesen des Subjekts und den Wesensursprung der Subjektivität. Deshalb bleibt ihm sein eigenes metaphysisches Verhältnis zu Descartes, ja überhaupt zur gesamten neuzeitlichen Metaphysik im Dunkeln.

Der Versuch, das Verhältnis Nietzsches zu Descartes einsichtig zu machen, begegnet zunächst gewissen Schwierigkeiten, solange man von außen her lediglich die Äußerungen und Meinungen und die unterschiedliche Begriffssprache beider Denker

historisch gegeneinander ausspielt. Nietzsches Stellungnahme zeigt sich bei solchem Vergleichungsgeschäft als eine scharfe Zurückweisung der Philosophie des Descartes: Das *cogito ergo sum* ist ein mit Voraussetzungen behafteter Satz und deshalb von Descartes zu Unrecht als Grundsatz in Anspruch genommen.

In diesem Satz wird nach Nietzsches Meinung versucht, das Subjekt als Bedingung des Denkens nachzuweisen, während doch umgekehrt durch den englischen Empirismus das Denken als die Bedingung des Subjektbegriffes und dieser als die Bedingung des Substanzbegriffes nachgewiesen ist. Das »Ich«-Subjekt wird nach Nietzsches Auffassung außerdem fälschlicherweise als »Seele« und »Bewußtsein« gedacht, während in Wahrheit das deutlichere, reichere, faßlichere und daher methodisch vorzustellende Wirkliche (also das *subiectum* im echten, von Nietzsche *nicht* erkannten Sinne) nach seinen eigenen Versicherungen der »Leib« ist. Der Satz des Descartes ruht überhaupt nicht auf einer Gewißheit des Bewußtseins, sondern er ist gesetzt als »Hypothese«, deren Theses aus dem Willen zur »Wahrheit« entspringt.

Wille zur Wahrheit ist Wille zur Festmachung. Diese dient der Bestandssicherung des Lebendigen. Leben aber ist Wille zur Macht. Der Satz des Descartes enthält keine unbedingt gewisse Einsicht in einen sachlichen Wesenszusammenhang, sondern ist ein Faktum des Willens zur Macht.

Hinter dieser Zurückweisung Descartes' durch Nietzsche steht aber eine Übereinstimmung gerade im Entscheidenden, daß das Zugrundeliegende für Wahrheit und Sein der Mensch als *subiectum* ist, daß Wahrheit besagt: Gewißheit, und Sein: Vorgestelltheit. Ja, diese Übereinstimmung steht nicht und unbeteiligt im Hintergrund der vordergründigen Zurückweisung, sie ist sogar das Feindmoment dieser Zurückweisung. Mit anderen Worten: Diese Zurückweisung ist in Wahrheit gar nicht das, als was sie sich gibt, sondern sie ist eine Radikalisierung der Ansetzung des Menschen als *subiectum* auf dem Wege der physiologischen Deutung des Denkens als einer

Funktion des Trieblebens. Das Vorstellen selbst, die cogitatio, wird in Nietzsches Kritik noch einmal zu-gestellt auf den Leib als dasjenige, worauf als das Zugrundeliegende alles zurückgeführt werden soll. Diese Zurückstellung der Vorstellung selbst auf den Leib wäre gar nicht möglich, wenn das Descartes nicht als Grundwesen dieser Methode, als Grundsatz ausgesprochen und für die Folgezeit gegründet hätte. Nietzsches Lehre vom methodischen Vorrang des Leibes ist der radikalste und reinste Cartesianismus, der sich überhaupt denken läßt.

Um dies zu durchschauen und voll zu übersehen, müssen wir freilich *das* im Blick haben, was alle bisherigen Überlegungen zu zeigen versuchen. Im besonderen ist an die Abhebung der Grundstellung des Descartes gegen diejenige des *Protagoras* zu erinnern, die ja nur in einem sehr schmalen Bezirk auf das Wesen der griechischen Grundstellung zum Seienden hinzeigen soll. Das im Anfang des abendländischen Denkens gestiftete Wesen von Wahrheit und Sein wird freilich seit den Tagen des Hellenismus bald durch die römische, bald durch die frühchristliche, bald durch die mittelalterliche, bald durch die renaissancemäßige, bald durch die neuzeitliche Deutung, bald und vor allem durch ein Gemengsel all dieser Deutungen völlig verschüttet. Neuerdings mengt sich in dieses Gemengsel noch eine je nach Bedarf zurechtgemachte Ausnutzung der Philosophie Nietzsches. Verwirrung und Willkür im Auf- und Herausgreifen beliebiger Stücke aus der geschichtlichen Überlieferung sind grenzenlos geworden. Der einzige Vorzug dieser »geistigen Situation« liegt vielleicht darin, daß ihre innere Zerrüttung von niemandem mehr erfahren wird und daß die »Jugend« diesen Zustand ganz in der Ordnung findet.

DRITTER TEIL

DER WESENSWANDEL DER WAHRHEIT UND DES
SEINS ALS DER VERBORGENE GRUND DES VORRANGS
DER SUBJEKTIVITÄT UND IHRER ENTFALTUNG.
NIETZSCHES AUS DEM WERTGEDANKEN GEDACHTE
METAPHYSIK DER SUBJEKTIVITÄT DES WILLENS ZUR
MACHT ALS VOLLENDUNG DER ABENDLÄNDISCHEN
METAPHYSIK

ERSTES KAPITEL

Der Wesenswandel der Wahrheit und des Seins, der
Vorrang und die Entfaltung der Subjektivität

*§ 24. Neuzeitliche Metaphysik ist Metaphysik der
Subjektivität: Die Wesensbestimmung des Menschen als
Wesensfolge des jeweiligen »Wesens«
der Wahrheit und des Seins*

Metaphysik ist die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Die Grundstellungen der Metaphysik haben daher ihren Grund im jeweiligen Wesen der Wahrheit und der jeweiligen Wesensauslegung des Seins des Seienden. Die neuzeitliche Metaphysik, in deren Bann auch unser Denken steht oder doch unvermeidlich zu stehen *scheint*, macht als Metaphysik der Subjektivität die Meinung zur Selbstverständlichkeit, als bestimmten sich das Wesen der Wahrheit und die Auslegung des Seins durch den Menschen als das eigentliche Subjekt. Wesentlicher gedacht, zeigt sich jedoch, daß die Subjektivität sich aus dem Wesen der Wahrheit als »Gewißheit« und aus dem Sein als Vorgestelltheit bestimmt. Wir sahen, wie das Vorstellen in seinem vollen Wesen sich entfaltet und wie erst inner-

halb seiner – als dem Zugrundeliegenden – der Mensch, zunächst als »Ich«, zum Subjekt im engeren Sinne sich wandelt. Daß der Mensch dabei Vollzieher und Verwalter und sogar Besitzer und Träger der Subjektivität wird und dann gar noch ausschließlich als das Subjekt erscheint, beweist keineswegs, daß der Mensch der Wesensgrund der Subjektivität ist.

Die Darlegungen über den Ursprung der Subjektivität dürften uns eine Frage näher gerückt haben, auf die wir an der jetzigen Stelle unserer Überlegungen hinweisen müssen. Die Frage lautet: Ist nicht die jeweilige Auslegung des Menschen und somit das geschichtliche Menschsein je nur die *Wesensfolge* des jeweiligen »Wesens« der Wahrheit und des Seins selbst? Sollte es so stehen, dann kann überhaupt das Wesen des Menschen niemals *zureichend* ursprünglich bestimmt sein durch die *bisherige, d. h. metaphysische* Auslegung des Menschen als animal rationale, mag man dabei die rationalitas (Vernünftigkeit und Bewußtheit und Geistigkeit) in den Vorrang setzen oder die animalitas, die Tierheit und Leiblichkeit, oder mag man zwischen beiden je nur einen erträglichen Ausgleich suchen.

a) »Sein und Zeit« als Versuch der Bestimmung des Wesens des Menschen (»Da-sein«) aus dem Wesen der Wahrheit des Seins durch das Sein selbst

Die Einsicht in diese Zusammenhänge *ist* (nicht: war) der Anstoß für die Abhandlung »Sein und Zeit«. Das Wesen des Menschen bestimmt sich aus der Wesung der Wahrheit des Seins durch das Sein selbst.

In der Abhandlung »Sein und Zeit« ist der Versuch gemacht, auf dem Grunde der Frage nach der Wahrheit des Seins, – nicht mehr nach der Wahrheit des Seienden –, das Wesen des Menschen aus seinem Bezug zum Sein und nur aus diesem zu bestimmen und seinen Wesensgrund als das zu begreifen, welcher Wesensgrund des Menschen dort in einem fest umgrenzten Sinne als *Da-sein* bezeichnet wird. Trotz der gleichzeitigen, weil

sachlich notwendigen Entfaltung eines ursprünglicheren Wahrheitsbegriffes, ist es vorerst (in den abgelaufenen 13 Jahren) nicht im geringsten gelungen, auch nur die Spur eines Verständnisses für diese *Fragestellung* zu bewirken. Der Grund für das Nichtverstehen liegt einmal in der vorerst unausrottbaren, ja sogar sich endgültig verfestigenden Gewöhnung an die neuzeitliche Denkweise – der Mensch wird als Subjekt gedacht; alle Besinnung auf den Menschen wird als Anthropologie verstanden. Zum anderen aber liegt der Grund des Nichtverstehens im Versuch selbst, der, weil er vielleicht doch etwas geschichtlich Gewachsenes und nichts »Gemachtes« ist, aus dem Bisherigen kommt, aber von ihm sich losringt und dadurch notwendig und ständig noch zurück in die Bahn des Bisherigen weist, ja dieses sogar zu Hilfe ruft (Kantbuch, »Metaphysik des Daseins«), um ein ganz Anderes zu sagen. Vor allem aber bricht dieser Weg an einer entscheidenden Stelle ab. Dieser Abbruch ist darin begründet, daß trotz allem dieser Weg und Versuch wider seinen Willen in die Gefahr kommt, erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden, und er selbst gleichsam die entscheidenden Schritte, genauer: ihre zureichende Darstellung im Wesensvollzug, verhindert. Alle Wendung zum »Objektivismus« und »Realismus« bleibt »Subjektivismus«: Die Frage nach dem Sein steht außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung.

b) Die geläufige Auslegung des Menschen als animal rationale

In dieser dem Abendland geläufigen Auslegung des Menschen als animal rationale wird der Mensch zuvor im Umkreis der animalia, ζῷα, der Lebewesen, erfahren. Dem so vorkommenden Seienden wird dann als Auszeichnung und Unterscheidungsmerkmal seiner Tierheit gegen diejenige der bloßen Tiere die ratio, der λόγος, zugesprochen. Zwar liegt im λόγος der Bezug auf das Seiende, was wir aus dem Zusammenhang zwischen λόγος und κατηγορία ersehen. Aber dieser Bezug selbst kommt als

solcher nicht zur Geltung. Vielmehr ist der λόγος begriffen als ein Vermögen, das dem Lebewesen »Mensch« höhere und weitere Erkenntnisse ermöglicht, während die Tiere eben »vernunftlose« Lebewesen sind, ἄ-λογα. Daß und wie das Wesen der Wahrheit und des Seins und der Bezug zu diesem das Wesen des Menschen bestimmt, so daß weder die Tierheit noch die Vernünftigkeit, weder der Leib, noch die Seele, noch der Geist, noch alle zusammen hinreichen, das Wesen des Menschen anfänglich zu begreifen, davon weiß die Metaphysik nichts und *kann* sie nichts wissen.

c) Die Bestimmung der Subjektivität aus dem jeweils maßgeblichen Wesen der Wahrheit und Unwahrheit (Descartes, Hegel, Nietzsche)

Wenn für die Wesensbestimmung der Subjektivität nicht die Auffassung des Menschen, sondern das jeweilige »Wesen« der Wahrheit entscheidend ist, dann muß sich aus dem je maßgebenden Wesen der Wahrheit auch die jeweilige Subjektivität bestimmen lassen. Das jeweilige Wesen der Wahrheit jedoch wird unter anderem jedesmal daran kenntlich, wie in ihm und aus ihm sich die Unwahrheit bestimmt und in welcher Hinsicht diese begriffen wird.

Es ist kein Zufall und hat nichts mit »Erkenntnistheorie« zu tun, daß sich in dem eigentlichen Hauptwerk Descartes' – in den Meditationen über die Metaphysik – als vierte Meditatio jene findet, die betitelt ist: »de vero et falso«. Die Unwahrheit ist als falsitas begriffen (Falschheit) und diese als error, *Irren*. Der Irrtum besteht darin, daß im Vorstellen dem Vorstellenden solches zu-gestellt wird, was den Bedingungen der Zustellbarkeit, d. h. der Zweifellosigkeit und Gewißheit, nicht genügt. Daß nun der Mensch irrt, also *nicht* unmittelbar und ständig im vollen Besitz des Wahren ist, bedeutet zwar eine Einschränkung seines Wesens; demzufolge ist auch das Subjekt, als welches der Mensch innerhalb des Vorstellens fungiert, beschränkt,

endlich, durch anderes bedingt. Der Mensch ist nicht im Besitz der absoluten Erkenntnis (ist, christlich gedacht, nicht Gott). Sofern er aber doch erkennt, ist er auch nicht schlechthin im Nichtigten. Der Mensch ist *medium quid inter Deum et nihil* – eine Bestimmung des Menschen, die dann *Pascal* in anderer Einsicht und anderer Weise aufgenommen und zum Kern seiner Wesensbestimmung des Menschen gemacht hat.

Aber das Irrenkönnen ist nun als Mangel für *Descartes* zugleich die Bezeugung dafür, daß der Mensch frei ist, ein auf sich selbst gestelltes Wesen. Der *error* bezeugt gerade den Vorzug der Subjektivität, so daß, von dieser aus gesehen, wesentlicher ist: das *posse non errare*, das Vermögen, nicht zu irren, als das *non posse errare*, das Unvermögen, überhaupt zu irren. Denn wo überhaupt keine Möglichkeit zum Irren besteht, da ist entweder, wie beim Stein, überhaupt kein Bezug zum Wahren, oder aber, wie im absolut erkennenden, d. h. schaffenden Wesen eine völlige Bindung in die reine Wahrheit, die jede Subjektivität, d. h. jedes auf sich selbst Zurückstellen ausschließt. Das *posse non errare*, die Möglichkeit und das Vermögen, *nicht* zu irren, bedeutet dagegen *zumal* den Bezug zum Wahren, aber zugleich die Tatsächlichkeit des Irrens und so die Verhaftung in der Unwahrheit.

Im weiteren Verlauf der Entfaltung der neuzeitlichen Metaphysik wird dann bei *Hegel* die Unwahrheit zu einer Stufe und Art der Wahrheit, und das besagt: Die Subjektivität ist in ihrem Sich-auf-sich-selbst-stellen solchen Wesens, daß sie die Unwahrheit als ein Bedingtes und Verendlichendes ins Unbedingte des absoluten Wissens aufhebt. Hier ist aller Irrtum und alles Falsche je nur die Einsichtigkeit des an und für sich Wahren. Das Negative *gehört* zur Positivität des absoluten Vorstellens. Die Subjektivität ist hier unbedingtes Vorstellen, das alles Bedingende in sich vermittelt und aufhebt (absoluter Geist).

Für *Nietzsche* ist die Subjektivität gleichfalls eine unbedingte, aber in einem anderen Sinne, gemäß dem anders bestimmten Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit ist hier selbst im Wesen

Irrtum, so daß die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit hinfällig wird, genauer, sie wird dem Machtspruch des Willens zur Macht überantwortet, der über die jeweilige Rolle der jeweiligen Perspektiven je nach dem Machtbedürfnis unbedingt verfügt. Weil die Verfügung über das Wahre und Unwahre, genauer, der Richterspruch über die jeweilige Rolle des jeweiligen Irrtums und Scheins und der Scheinerzeugung für die Machterhaltung und Machtsteigerung einzig beim Willen zur Macht selbst steht, deshalb ist nach Nietzsche das machtmäßige Wesen der Wahrheit die »Gerechtigkeit«. Wir müssen allerdings, um den Nietzscheschen Sinn dieses Wortes »Gerechtigkeit« zu fassen, sogleich alle Vorstellungen über »Gerechtigkeit«, die aus der christlichen, humanistischen, aufklärerischen, bürgerlichen und sozialistischen Moral herkommen, ganz beiseite lassen.

»*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber.*« (XIII, n. 98).

Und: »*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.« (XIV, n. 158).

Dieses »Etwas« (groß geschrieben), auf dessen Erhaltung die Gerechtigkeit ausschließlich bezogen bleibt, ist der Wille zur Macht. Diese neue »Gerechtigkeit« hat nichts mehr zu tun mit einer Entscheidung über Recht und Unrecht nach einem an sich bestehenden, wahren Maß- und Rangverhältnis, sondern die neue Gerechtigkeit ist aktiv und vor allem »aggressiv«, sie setzt erst aus eigener Macht, was Recht und Unrecht heißen soll.

Wenn z. B. die Engländer jetzt die im Hafen von Oran stillliegenden Flotteneinheiten der Franzosen in Grund und Boden schießen, so ist dies von *ihrem* Machtstandpunkt aus völlig

»gerecht«; denn »gerecht« heißt nur: was der Machtsteigerung nützt. Damit ist zugleich gesagt, daß *wir* dieses Vorgehen niemals rechtfertigen können und dürfen; jede Macht hat metaphysisch gedacht *ihr* Recht. Und nur durch die Ohnmacht kommt sie ins Unrecht. Zur metaphysischen Taktik jeder Macht gehört es jedoch, daß sie alles Vorgehen der Gegenmacht nicht etwa unter *deren* eigener Machthinsicht sehen kann, sondern das gegnerische Vorgehen unter die Maßstäbe einer allgemeinen Menschheitsmoral rückt, die aber lediglich propagandistischen Wert hat.

Gemäß diesem Wesen der Wahrheit als Gerechtigkeit ist die Subjektivität des Willens zur Macht, den die Gerechtigkeit »repräsentiert«, eine unbedingte. Aber die Unbedingtheit hat jetzt einen anderen Sinn als z. B. in der Metaphysik *Hegels*. Diese setzt die Unwahrheit als eine in der Wahrheit aufgehobene Stufe und Einseitigkeit. Nietzsches Metaphysik setzt die Unwahrheit sogleich als Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit – so beschaffen und begriffen – verschafft dem Subjekt die unbedingte Verfügung über wahr und falsch. Die Subjektivität ist nicht bloß von jeder Schranke *entschränkt*, sie selbst verfügt jetzt über jede Art von Beschränkung und *Entschränkung*.

Nicht erst die Subjektivität des Subjekts wandelt das Wesen und die Stellung des Menschen inmitten des Seienden, sondern das Seiende im Ganzen hat schon durch das, woraus die Subjektivität selbst ihren Ursprung nimmt, durch die *Wahrheit* des Seienden, eine andere Auslegung erfahren. Die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums empfängt daher durch die Wandlung des Menschseins zum Subjekt nicht einfach nur neue »Inhalte« und Bezirke der Betätigung, sondern der Geschichtsgang selbst wird ein anderer. Scheinbar ist alles nur Weltentdeckung, Welterforschung, Welt Darstellung, Welteinrichtung und Weltherrschaft, worin der Mensch sich ausbreitet und zufolge der Ausbreitung sein Wesen zerdehnt und verflacht und verliert. In Wahrheit aber zeichnen sich erst so die Grundzüge

ab, nach denen die unbedingte Subjektivität des Menschentums geprägt wird.

§ 25. *Philosophie als Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht bei Nietzsche, des sich wissenden Willens bei Hegel.*

Das Ende der Metaphysik als das Ende ihrer Wesensmöglichkeiten

Um Nietzsches Philosophie als Metaphysik zu begreifen und ihren Ort in der Geschichte der Metaphysik auszugrenzen, genügt es nicht, einige seiner Grundbegriffe als »metaphysische« historisch zu erklären, sondern *wir müssen Nietzsches Philosophie als Metaphysik der Subjektivität begreifen*. Auch von diesem Titel »Metaphysik der Subjektivität« gilt, was früher über den Ausdruck »Metaphysik des Willens zur Macht« gesagt wurde. Der Genitiv ist doppeldeutig im Sinne eines genitivus subjectivus und objectivus, wobei jetzt die Benennungen subjektiv und objektiv eine betonte und strenge Bedeutung haben und erhalten.

Nietzsches Metaphysik und damit der Wesensgrund des »klassischen Nihilismus« läßt sich jetzt deutlicher umgrenzen als die *Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht*. Wir sagen nicht bloß »Metaphysik der unbedingten Subjektivität«, weil diese Bestimmung auch von Hegels Metaphysik gilt, die Metaphysik der unbedingten Subjektivität des wissenden Willens, d. h. des Geistes ist. Entsprechend bestimmt sich hier die Art der Unbedingtheit aus dem Wesen der an und für sich seienden Vernunft, die Hegel stets als Einheit von Wissen und Willen denkt und niemals im Sinne eines »Rationalismus« des bloßen Verstandes. Für Nietzsche ist die Subjektivität unbedingt als Subjektivität des Leibes, d. h. der Triebe und Affekte, d. h. des Willens zur Macht.

Jedesmal geht in jede dieser beiden Gestalten der unbedingten Subjektivität das Wesen des Menschen in einer je verschiedenen Rolle ein. Allgemein und durchgängig ist durch die Geschichte der Metaphysik hindurch das Wesen des Menschen als animal rationale festgelegt. In Hegels Metaphysik wird die vollverstandene rationalitas bestimmend für die Subjektivität; in Nietzsches Metaphysik wird die animalitas (Tierheit) zum Leitfadern. Beide, in ihrer wesensgeschichtlichen Einheit gesehen, bringen die rationalitas und die animalitas zur unbedingten Geltung.

Das unbedingte Wesen der Subjektivität entfaltet sich daher notwendig als die bestialitas der brutalitas. Am Ende der Metaphysik steht der Satz: Homo est brutum bestiale. Nietzsches Wort von der »blonden Bestie« ist nicht eine gelegentliche Übertreibung, sondern das Kennzeichen und Kennwort für einen Zusammenhang, in dem er wissend stand, ohne seine wesensgeschichtlichen Bezüge zu durchschauen. Inwiefern aber so die Metaphysik überhaupt und in ihrem Wesen vollendet und wesensgeschichtlich in ihrem Ende ist, bedarf einer eigenen Erörterung.

Hier sei nur dies erneut eingeschärft: Die Rede vom Ende der Metaphysik will nicht sagen, künftig »lebten« keine Menschen mehr, die metaphysisch denken oder gar »Systeme der Metaphysik« anfertigen. Noch weniger will damit gesagt sein, das Menschentum »lebe« künftig nicht mehr auf dem Grunde der Metaphysik. Im Gegenteil: Das Ende der Metaphysik ist erst der Beginn ihrer »Auferstehung« in abgewandelten Formen; diese lassen der eigentlichen und abgelaufenen Geschichte der metaphysischen Grundstellungen nur noch die ökonomische Rolle, Baustoffe zu liefern, mit denen, entsprechend abgewandelt, die Welt des »Wissens« »neu« gebaut wird.

Was meint aber dann »Ende der Metaphysik«? – Den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind. Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umge-

kehrt und auf den Kopf gestellt wird. Diese Umkehrung wird nicht nur wirklich, sondern auch *wissentlich*, aber in verschiedener Weise, in Hegels und Nietzsches Metaphysik vollzogen. Dieser *wissentliche* Vollzug der Umkehrung ist im Sinne der Subjektivität je der allein ihr gemäße *wirkliche*. Hegel sagt selbst, im Sinne seines Systems denken, heiße, den Versuch machen, auf dem Kopf zu stehen und zu gehen. Und Nietzsche bezeichnet schon früh seine ganze Philosophie als die Umkehrung des »Platonismus«.

Die Vollendung des Wesens der Metaphysik kann in ihrer Verwirklichung sehr unvollkommen sein und sie braucht das Weiterbestehen bisheriger metaphysischer Grundstellungen nicht auszuschließen. Die Verrechnung der verschiedenen metaphysischen Grundstellungen, ihrer einzelnen Lehrstücke und Begriffe, ist das Wahrscheinliche. Aber diese Verrechnung geschieht wieder nicht wahllos. Sie wird durch die *anthropologische* Denkweise gelenkt, die, *das Wesen der Subjektivität nicht mehr begreifend*, die neuzeitliche Metaphysik fortsetzt, indem sie diese verflacht. Die »Anthropologie« als Metaphysik ist der Übergang der Metaphysik in ihre letzte Gestalt: die »Weltanschauung«.

Allerdings bleibt die Frage zu entscheiden, ob dann überhaupt und wie dann alle Wesensmöglichkeiten der Metaphysik geschlossen übersehbar sind. Könnten nicht doch noch Möglichkeiten der Metaphysik der Zukunft aufbewahrt bleiben, von denen wir nichts ahnen? Wir stehen doch nie »über« der Geschichte, am wenigsten »über« der Geschichte der Metaphysik, wenn anders sie der Wesensgrund aller Geschichte ist.

Wäre die Geschichte ein Ding, dann möchte es noch einleuchten, wenn man fordert, man müsse »darüber« stehen, um sie zu erkennen. Wenn aber die Geschichte kein Ding ist, und wenn wir selber, geschichtlich seiend, sie *selbst* mit sind, dann ist vielleicht der Versuch, »über« der Geschichte zu stehen, eine Bestrebung, die im vorhinein den Standpunkt für eine geschichtliche Entscheidung niemals wird erreichen können. Das Wort

vom Ende der Metaphysik ist allerdings eine geschichtliche Entscheidung. Vermutlich führt uns die Besinnung auf das ursprünglichere Wesen der Metaphysik in die Nähe des Standortes der genannten Entscheidung; diese ist gleichbedeutend mit der Einsicht in das seinsgeschichtliche Wesen des europäischen Nihilismus.

Wiederholung

1) Neuzeitliche Metaphysik ist Metaphysik der Subjektivität, ihr Thema: die Subjekt-Objekt-Beziehung

Wir stellen jetzt, um die Vergleichung der drei Grundstellungen abzuschließen, neben die Abhebung des *Descartes* gegen *Protagoras* diejenige *Nietzsches* gegen *Descartes*. Nicht genug kann eingeschärft werden, daß solche Abhebungen und Zusammenfassungen nur so viel sagen, als wir selbst durch einen geschichtlichen Nachvollzug davon uns aneignen. Als bloße Aushängeschilder genommen, die gleichsam historisch verschiedene Standpunkte »markieren« sollen, verfallen diese knappen Entgegensetzungen sogleich dem Mißbrauch.

Der Vergleich der drei metaphysischen Grundstellungen erlaubt jetzt eine Verdeutlichung der Metaphysik Nietzsches, die wir aus einem ursprünglicheren Begriffe der Metaphysik begreifen müssen, um das Wesen des europäischen Nihilismus zu erkennen.

Die neuzeitliche Metaphysik ist die Metaphysik der Subjektivität. Dies sagt ein Doppeltes: Sofern die Metaphysik jeweils eine Wahrheit über das Seiende im Ganzen begründet, wird in der neuzeitlichen Metaphysik die *Subjektivität* zu dem, wovon und worüber die Metaphysik handelt. Man könnte einwenden, daß, wenn die Metaphysik nur von den Subjekten und nicht auch von den Objekten handele, damit doch nicht das All des Seienden erschöpft sei, die Metaphysik der Subjektivität also

nicht vom Seienden im Ganzen handle. Darauf ist ein Zweifaches zu sagen. Einmal müssen wir bedenken, daß ja das Subjekt als vor-stellendes alles Sein als Vor-gestelltheit bestimmt. Wenn man daher das Seiende als das Objektive und als das All der Objekte in Anspruch nimmt, dann kommt gerade in dieser Auslegung des Seienden der Vorrang der Subjektivität ans Licht. *Objektivität* ist nur ein anderer Titel für Vor-gestelltheit und bedeutet: Alles Sein wird aus der Subjektivität als Subjektivität begriffen. Die Metaphysik der Subjektivität handelt daher nicht nur von den »Subjekten« im engeren Sinne – vom Menschen, sondern ebenso wesentlich von den Objekten und ihrer Objektivität, von allem, was dem Menschen seiend, d. h. Objekt ist und werden kann.

Die Metaphysik der Subjektivität handelt vom eigentlichen subiectum, das ist die Subjekt-Objekt-Beziehung, die in der Subjektivität im engeren Sinne gegründet wird und sich wesentlich auf Seiendes als das Objektive bezieht. Zum anderen aber werden im Verlauf der Entfaltung der neuzeitlichen Metaphysik alle »Objekte« nicht nur als das *Gegenüber* zum Subjekt und somit von diesem her ausgelegt, sondern das als Objekt gefaßte Seiende wird überdies und vor allem je in sich, sofern es ein durch sich Seiendes ist, als Subjekt und subjektartig begriffen. Diesen weittragenden Schritt der Auslegung alles und jedes Seienden als Subjekt vollzieht auf dem Grunde *Descartes'* *Leibniz* in seiner Lehre von den Monaden. Hier erst wird der Ansatz des *Descartes*, daß das subiectum das Vor-stellen sei und als solches alles Seiende in seinem Sein bestimme, in seiner metaphysischen Bedeutung voll erkannt. Man vergleiche dazu die wesentliche Doppeldeutigkeit der re-praesentatio bei *Leibniz*:

1. Vor-stellen als sich-zu-stellen, vor-sich-bringen. Jedes Seiende ist vor-stellend – percipiens;

2. vor-stellen: selbst sich darstellen und sich so dar-stellend »sein«. Als per-cipiens praesentiert sich jedes ens und hat in dieser Repraesentation seine Anwesenheit.

3. Aber (2.) geschieht auf dem Grunde von (1.) und (1.) vollendet sich erst und nur in (2.).

Gleich entscheidend ist die Bestimmung des subiectum als *vis* – der *repraesentatio* als *vis primitiva activa*; *perceptio* und *appetitus* sind nur die Folge. Wenn daher *Leibniz* nach der historischen Zeitrechnung auch zwei Generationen später kommt als *Descartes*, so muß er doch – wesensgeschichtlich gedacht – mit *Descartes* zusammen als der Beginn der neuzeitlichen Metaphysik gedacht werden, so wie entsprechend *Hegel* und *Nietzsche* als ihr Ende. Aus der Metaphysik des *Leibniz* wird erst klar, inwiefern die Metaphysik der Subjektivität vom Ganzen des Seienden handelt, wenn sie die Wahrheit über die Subjekte (Monaden) ist.

Die Metaphysik der Subjektivität handelt jedoch nicht nur über die Subjektivität, sondern in dieser Metaphysik bringt sich die Subjektivität in einen eigentümlichen Vorrang. Weil zum subiectum das Sich-vorstellen (*cogito ist cogito me cogitare*) gehört, ist die Metaphysik das eigentliche und höchste Selbstbewußtsein der Subjektivität. Das Selbstbewußtsein gilt dabei nicht bloß als das Bewußtsein vom Bewußtsein, das Selbstbewußtsein ist kein nachträgliches und begleitendes Vorstellen, die hinterher aufgesetzte »Reflexion«, sondern ist der Wesenskern der Subjektivität selbst.

Die Subjektivität ist nicht Bewußtsein und dazu noch Selbstbewußtsein, sondern sie ist zuerst und eigentlich Selbstbewußtsein und nur als solches und deshalb Bewußtsein. Durch *Leibnizens* Darstellung seiner Monadologie, den Stufengang von der schlafenden Monade zur Centralmonade (Gott), wird für die oberflächliche Betrachtung der Anschein erweckt, als komme das Selbstbewußtsein erst zum Bewußtsein hinzu (*ap-perceptio*); aber diese ist nur eine ausgezeichnete Weise des »Schlafens« der »unbewußten« Monade.

2) Die Entfaltung der bedingten zur unbedingten Subjektivität

Die Subjektivität bringt sich selbst als das jeweils maßgebende Wesen der Wahrheit und des Scheins zur Geltung. Die Art, wie dies geschieht, prägt den Geschichtsgang der neuzeitlichen Metaphysik. Formelhaft können wir ihn die Entfaltung der bedingten Subjektivität zur unbedingten nennen. In der bedingten Subjektivität ist die Unwahrheit und das Nichtsein noch eine Grenze der Wahrheit und des Seins, die außerhalb der Subjektivität liegt und sie demnach einschränkt und endlich macht (*medium quid inter Deum et nihil*). In der Metaphysik *Hegels* dagegen, und auf andere Weise wieder in Nietzsches Metaphysik, wird die Unwahrheit wesentlich in die Wahrheit einbezogen. Für *Hegel* ist die Unwahrheit eine Stufe und Vermittlung der Wahrheit; für Nietzsche ist die Wahrheit überhaupt in ihrem Wesen Unwahrheit, und der Wesensgrund der jeweiligen Setzung des Wahren ist die »Gerechtigkeit« als der höchste Repräsentant des Willens zur Macht. Für *Hegel* und Nietzsche ist die Subjektivität unbedingte Subjektivität, für *Hegel* die Subjektivität des absoluten Geistes, für Nietzsche die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht.

In dieser Subjektivität des Willens zur Macht ist das Selbstbewußtsein und das Wissen nicht ausgeschaltet und abgeschwächt, sondern nur gewandelt und gesteigert zur unbedingten Berechnung. Mit der Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht ist dasjenige Zeitalter der Neuzeit eröffnet, in dem nicht allein nur noch *Weltgeschichte* gemacht, sondern in dem auch erstmals *Weltgeschichte gemacht* wird. Das will sagen: Der Geschichtsgang selbst ist wesentlich Gegenstand der Planung und der machinalen Ökonomie. Diese selbst ist die eigentlich metaphysische *Mitte* einer neuen Mobilisierung des Menschen als Menschen. Entsprechend dem Wesen der Subjektivität, dem alles Vorstellen und Herstellen ein Sich-vorstellen ist, wird die »Mobilisierung« selbst mobilisiert.

Das ist das eigentliche Geschehen der neuen Geschichte – des reinen Nichts.

Weil wir nun aber zufolge einer langen Gewöhnung Subjekt und Mensch oder gar »Ich« einfach gleichsetzen, möchte es scheinen, als sei die Metaphysik der Subjektivität nichts anderes als die Auslegung der Welt nach dem Bilde des Menschen (Anthropomorphie). Haltbar an dieser Meinung ist nur dies, daß in der neuzeitlichen Metaphysik der Mensch sich selbst in einen eigentümlichen Vorrang bringt. Allein, worin der Wesensgrund für die Möglichkeit dieses Vorranges des Menschen liegt, und was dieser Vorrang im Wesen eigentlich bedeutet, ist damit noch nicht entschieden. Zwar scheint angesichts der Metaphysik Nietzsches jeder Zweifel an dem ausgesprochenen Anthropomorphismus verwehrt zu sein, die Lehre vom Übermenschen spricht deutlich genug. Allerdings, und deshalb wurde auch rechtzeitig auf die entscheidende Stelle hingewiesen, an der Nietzsche vom Menschen als dem Erzeuger und Eigentümer *alles* Seienden spricht. Andererseits diente der Hinweis doch gerade nur zur Einleitung unseres Fragens nach dem Wesen der Nietzscheschen Metaphysik und der Metaphysik überhaupt.

3) Der Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins als der verborgene Grund des Vorrangs der Subjektivität

In den ersten Stunden wurden zur vorgreifenden Kennzeichnung der Metaphysik mehr nur aufgezählt: der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen, der Übermensch, der Nihilismus, der Wertgedanke – als Bestimmungsstücke dieser Metaphysik, die unter sich in einem inneren Zusammenhang stehen, ohne daß sogleich klar wurde, wo der tragende und weisende Grund dieses Zusammenhangs zu suchen sei. Wenn wir sogleich dem Willen zur Macht eine gewisse Auszeichnung vorbehielten und Nietzsches Metaphysik als die Metaphysik »des« Willens zur Macht und zuletzt und genauer

als Metaphysik der unbedingten (und zwar in ihrer Unbedingtheit zugleich vollendeten) Subjektivität des Willens zur Macht bestimmten, dann deutete sich hierdurch freilich ein Vorrang des Willens zur Macht an. Aber auch dieses sagt nicht viel, solange wir diesen Vorrang nicht aus dem Wesen der Metaphysik begreifen. Auf dieses steuern wir zu. Weil jedoch auf diesem Weg die Subjektivität zum Vorschein kam als dasjenige, was für das eigene Selbstbewußtsein der neuzeitlichen Metaphysik den Wesensbau der Metaphysik maßgebend bestimmt und weil die Subjektivität zunächst und zumeist einfach gleichgesetzt wird mit dem Menschsein des Menschen, entsteht die Meinung, der Mensch sei überhaupt und einzig und je zuerst das Tragende und Weisende für die Metaphysik – eine Meinung, die im Anthropomorphismus zur ausgeformten Lehre wird. Diese Meinung ist jedoch ursprünglicher gedacht ein Schein, wenngleich kein zufälliger. Der Vorrang der Subjektivität hat seinen eigentlichen Grund *nicht* in einer Anmaßung des Menschen.

Der verborgene Grund des Vorranges der Subjektivität und ihrer Entfaltung von der bedingten zur unbedingten (*Hegel*) und von dieser zur vollendeten, d. h. in ihrer Unbedingtheit eingekehrten Subjektivität – ist das Wesen der Wahrheit und des Seins. Wir vermögen dies sogar dort noch zu erkennen, wo im Gegenteil der Mensch als der schrankenlose Bestimmungsgrund für Wahrheit und Sein aufzutreten scheint, in Nietzsches Lehre vom Übermenschen.

Nietzsche sagt in »Zarathustras Vorrede«, n. 3: »Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!« Hier steht doch eindeutig: »ich lehre«, »Euer Wille sage«, was der Sinn der Erde, d. h. für Nietzsche des Seienden im Ganzen und seiner Mitte, sein soll, worin das Sein des Seienden die Wahrheit haben soll. Darüber wird nach diesen eindeutigen Worten durch einen Willen des Menschen entschieden. Gewiß. Aber ist dieser »Wille« als Ausfluß einer beliebigen Entscheidung und Wahl und Kür des Menschen gemeint?

Stammt die Bestimmung dessen, was der Sinn der Erde sei, aus der Willkür des Menschen? »Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!« »Euer Wille« – das meint nicht: eure gerade treibenden und lockenden Wünsche und Einfälle. »Euer Wille sage« – das bedeutet: Euer Wille, sofern er als Wille zur Macht bestimmt ist. Aber Wille zur Macht wird euer Wille nur *durch* den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden, nur so, daß ihr und ich und wir alle, Einzelne und Genossenschaften, Hirt und Herde, Führer und Geführte, daß wir alle uns zuvor der machinalen Ökonomie als dem Wesensprinzip der Einrichtung des Seienden im Ganzen und der Züchtung des Menschen ohne Einschränkung zum voraus fügen, d. h. unter das Gesetz des Seins treten.

»Euer Wille sage«, d. h. zuerst: Euer Wille sei Wille zur Macht; euer Wille bestimme sich aus dieser Wahrheit des Seins, über die nicht ihr, die aber über euch und mich entscheidet und darüber, wer wir sind. Wohl ist der Übermensch »der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch« (VI, Vorrede, n. 7). Aber diesen Blitz gründet nicht der Mensch, sondern das Sein selbst und die Wahrheit über das Seiende, freilich nicht ohne den Menschen.

In der Geschichte der Metaphysik und für alle Metaphysik ist der Mensch das animal rationale – das denkende Tier. Wenn Nietzsche aber den *Leib* zum Leitfaden der Weltauslegung erklärt, dann sagt dies: Durch die bis dahin geltende Bestimmung, der Mensch sei das denkende Tier, ist der Mensch in seiner Tierheit noch nicht festgestellt. Das Denken hat die Tierheit niedergehalten und mißdeutet und so sich selbst – das Denken nämlich – um seine Wesenskraft als reine Rationalität der Rechnung und Sicherung gebracht.

Erst im Übermenschen (der »blonden Bestie«) kommt es zur metaphysischen Feststellung des metaphysischen Wesens der Animalität des animal rationale. Diese Feststellung bringt gegenüber der Anmaßung des absoluten Geistes, der rationalitas, die animalitas in den entscheidenden Vorrang. Die animalitas

jedoch wird nicht mehr gedacht als das Ständige der Sinnlichkeit, sondern als das metaphysisch Wesentliche, als Wille zur Macht, und die ratio ist nur eine Art des Willens zur Macht, und d. h. eine Weise der Tierheit. »Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinn, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt; Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geist‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.« (»Also sprach Zarathustra«, I, 4: »Von den Verächtern des Leibes«.)

Damit ist innerhalb des Wesens des *animal rationale* die letzte Möglichkeit der unbedingten Bestimmung des Menschen ergriffen; *außer* rationalitas und animalitas gibt es metaphysisch *kein* Drittes und Anderes. Dies ist ein Zeichen, daß in der Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht die Metaphysik sich vollendet, d. h. wesensgeschichtlich in ihr Ende kommt. Damit ist auch gesagt, was hier »*Ende der Metaphysik*« meint: nicht das Aufhören und Ausbleiben der metaphysischen Denkungsart, sondern den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind.

Zum nächsten und ungefähren Kennzeichen der Metaphysik nehmen wir die »Tatsache«, daß in aller Metaphysik das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen sich ins Wort und auf den Begriff bringt. Die metaphysischen Grundstellungen, deren wir drei aus verschiedenen Zeiträumen der Geschichte der Metaphysik erläuterten, prägen je in eigener Weise dieses Verhältnis des Menschen zum Seienden. Jede metaphysische Grundstellung entscheidet über das Selbstsein des Menschen, über das Sein des Seienden, über das Wesen der Wahrheit, über die Art der Maßnahme und Maßgabe des Menschen hinsichtlich dieser Wahrheit. Das Verhältnis des Menschen zum Seienden hat in jeder metaphysischen Grundstellung sein einheitliches Gefüge nach den vier genannten Hinsichten. Was uns

jedoch erst nur als »Hinsicht« bei der Erläuterung der metaphysischen Grundstellungen leitete, ist der Sache nach ein Bestandteil im Wesensbau des Gefüges der metaphysischen Grundstellung als solcher. Wenn wir diese Baumomente genauer bedenken, dann zeigt sich, daß sie nicht nur unter sich zusammengehören und aufeinander verweisen, sondern daß überall durch ihre Zusammengehörigkeit das Eine und Selbe hindurchwaltet, das wir den Bezug zum Sein nennen. In aller Metaphysik, die das Verhältnis zum Seienden im Ganzen, und d. h. eben dieses selbst und die Stellung des Menschen in ihm, aussagt, west der Bezug zum Sein. Hier, in diesem wesentlichen Bezug von Sein und Mensch und nur hier, kann das Wesen der Metaphysik seinen Ursprung haben. Daher muß sich im Hinblick auf diesen Bezug des Menschen zum Sein der ursprüngliche Begriff der Metaphysik gewinnen lassen.

Die Rede vom Bezug des Menschen zum Sein ist mit Bedacht so unbestimmt, daß alles offen bleibt. Sie sagt nichts darüber, ob der Mensch von sich aus diesen Bezug erst aufnimmt und unterhält, ob dieser Bezug als Bezug des Seins zum Menschen allererst das Menschsein in sein Wesen frei hervorgehen läßt; in welcher Weise hier das Wesen des Menschen erfahren ist; ob die bisherige, und d. h. die metaphysische Auffassung des Menschen als des animal rationale, überhaupt einen geeigneten Bereich bietet, um innerhalb seiner von diesem Bezug in den Anspruch genommen zu werden. Gleichwohl denken wir bei der Rede vom Bezug des Menschen zum Sein aus unserem gewohnten Erfahrungskreis und nach der gewohnten Denkungsart. Wir denken vor allem, da der Mensch *vor* dem Sein genannt ist, diesen Bezug zunächst vom Menschen her. Das will sagen: Unsere gewohnte, zunächst und langhin gar nicht bedachte Denkungsart ist die »subjektive«. Wo immer wir auf dem bisherigen Wege die abendländischen metaphysischen Grundstellungen (diejenige Nietzsches ausgenommen) uns näher brachten, stießen wir auf das Verhältnis des Menschen zum Seienden, inmitten dessen der Mensch selbst ein Seiender

ist. Überall begegnet die Herrschaft des Seins. Nirgends ist eine Erfahrung und die Rede von Werten.

Wenn aber Nietzsches Denken in Werten gleichwohl noch und zwar notwendig Metaphysik ist, dann lautet unsere Frage jetzt eindeutiger: Wie und weshalb spricht sich in Nietzsches Metaphysik der Bezug zum Sein im Wertgedanken aus? Was ist hier inzwischen vorgegangen, daß die Zugehörigkeit des Menschen zum Sein maßgebend durch die Beziehung auf Werte ausgelegt, und d. h. entsprechend vollzogen und gestaltet wird?

Warum geht im jetzigen Zeitalter überall die letzte Berufung und Rechtfertigung für alles auf »Ideen« und »Werte«, sei dies ausdrücklich, sei es so, daß dabei zuweilen ein ganz ungefährer Schatten des unbestimmt gewordenen christlichen Gottes und seiner »Vorsehung« noch eine Hilfestellung leistet? Warum sind das Wertvollste »die Werte«? Weshalb ist überhaupt das *Wert*-volle und »Hoch-wertige« das Entscheidende?

Um die Herkunft des Wertdenkens aus dem ursprünglichen Wesen der Metaphysik in den Grundzügen zu erkennen, müssen wir versuchen, dies ursprüngliche Wesen der Metaphysik deutlicher zu fassen. Dies Wesen deutet sich an als der Bezug des Menschen zum Sein. Wir fragen: Was ist das, dieser Bezug des Menschen zum Sein?¹

¹ Vermerk Heideggers auf der Wiederholungshandschrift: »Mit S. 60 abgebrochen wegen Erntedienst, 18. Juli 40.« = S. 298 dieser Veröffentlichung.

ZWEITES KAPITEL

Der Wandel der metaphysischen Auslegung des Seins.
Nietzsches aus dem Wertgedanken gedachte Metaphysik
der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht
als Vollendung der abendländischen Metaphysik

*§ 26. Die Unterscheidung des Seins und des Seienden
– die ontologische Differenz – und das Stehen des Menschen
in dieser Unterscheidung*

Die Vergleichung der drei metaphysischen Grundstellungen von *Protagoras*, *Descartes* und *Nietzsche* hat uns, in einigen Stücken wenigstens, vorbereitet, die noch zurückgehaltene Frage zu beantworten: Was ist in den gekennzeichneten metaphysischen Grundstellungen das Selbe und durchgängig Tragende und Weisende? Offenbar das, was jeweils im Vergleichen der drei Grundstellungen als jenes Eine und Selbe im Blick stand, das, woraufhin wir sie befragten, um dann je ihr Eigenes zur Abhebung zu bringen. Dieses Eine und Selbe haben wir schon herausgehoben durch die Nennung der vier Hinsichten, die alles Vergleichen leiteten. Sie gehen:

1. auf die Art, wie der Mensch er selbst ist;
2. auf den Entwurf des Seins des Seienden;
3. auf das Wesen der Wahrheit des Seienden;
4. auf die Weise, wie der Mensch das Maß nimmt und gibt für die Wahrheit des Seienden.

Die Frage erhebt sich jetzt: Haben wir diese vier Hinsichten nur beliebig aufgerafft oder stehen sie selbst in einem inneren Zusammenhang, dergestalt, daß mit der einen je schon die drei anderen gesetzt sind? Sollte dies Zweite zutreffen und sollten daher die vier Hinsichten ein einheitliches Gefüge bezeichnen, dann erhebt sich die nächste Frage: Wie steht dieses durch die vier Hinsichten

umschriebene Gefüge zu dem, was wir ganz grob und ungefähr das Verhältnis des Menschen zum Seienden nannten?

Die erste Hinsicht bedenkt den Menschen, wie er selbst ist, und d. h. als Seiender sich weiß und wissend *dieser* Seiende ist, d. h. wissend von allem Seienden sich unterscheidet, das er selbst *nicht* ist. Darin liegt aber beschlossen – in diesem Selbstsein nämlich –, daß der Mensch in einer Wahrheit über das Seiende steht, und zwar über das Seiende, das er selbst ist *und* das er *nicht* selbst ist. Die erste Hinsicht schließt somit die dritte ein: die Wahrheit des Seienden. In der dritten ist schon die zweite mitgedacht; denn die Wahrheit über das Seiende muß dieses Seiende gerade in dem enthüllen und vorstellen, was es *als das* Seiende ist, und d. h. in seinem Sein. Die Wahrheit über das Seiende enthält einen Entwurf des Seins des Seienden. Sofern aber der Mensch, er selbst seiend, im Entwurf des Seins sich hält und in der Wahrheit über das Seiende steht, muß er entweder die Wahrheit über das Seiende zum Maß seines Selbstseins *nehmen* oder aus seinem Selbstsein für die Wahrheit des Seienden das Maß *geben*. Die erste Hinsicht, die die dritte enthält, in der die zweite eingeschlossen ist, begreift auch die vierte in sich. Entsprechend kann von der zweiten aus und so auch von der dritten her je die Zugehörigkeit der übrigen zueinander gezeigt werden.

Die vier Hinsichten kennzeichnen die Einheitlichkeit eines zunächst namenlosen Gefüges. Wie aber steht dieses Gefüge zu dem, was wir farblos das Verhältnis des Menschen zum Seienden nannten? Bedenken wir dieses Verhältnis genauer, dann zeigt sich: Das Verhältnis kann nicht bestehen und aufgehen in dem Bezug des Menschen als Subjekt zum Seienden als dem Objekt, nicht nur, weil die Subjekt-Objekt-Beziehung auf die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik beschränkt ist und so keineswegs von der Metaphysik überhaupt und zumal nicht von ihrem Beginn im Griechentum (*Platon*) gilt. Das Verhältnis, worin wir das ursprünglichere Wesen der Metaphysik suchen, betrifft überhaupt nicht die Beziehung des Menschen als

eines Selbst und irgendwie bei sich selbst Seienden zum übrigen Seienden (Erde, Sterne, Pflanzen, Tiere, Mitmenschen, Werke, Einrichtungen, Götter). Davon ist allenfalls in der ersten der angeführten Hinsichten die Rede, wenn wir sie, grob und abgelöst von den anderen, für sich verstehen.

Die Metaphysik sagt doch vom Seienden als solchem im Ganzen, also vom *Sein* des Seienden; mithin waltet in ihr ein Bezug des Menschen zum *Sein* des Seienden. Die Frage jedoch, ob und wie der Mensch zum *Sein* des Seienden, nicht etwa nur zum *Seienden*, zu diesem und jenem, sich verhalte, ist uns überhaupt noch nicht begegnet. Das ist kein Zufall; denn man wähnt, diese Beziehung zum »Sein« habe durch die Erklärung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden sich schon genügend bestimmt. Man nimmt beides für das »Selbe«, das Verhältnis zum Seienden und den Bezug zum Sein; und das sogar mit einem gewissen Recht. In dieser Gleichsetzung deutet sich der Grundzug des metaphysischen Denkens überhaupt an. Weil der Bezug zum Sein über dem »Verhältnis zum Seienden« fast kaum bedacht, und wenn je, dann stets nur wie *dessen Schatten* genommen wird, deshalb liegt auch das Wesen dieses Verhältnisses im Dunkel.

Nach der dritten Hinsicht ist die Metaphysik je die Wahrheit »über« das Seiende im Ganzen. In welcher Beziehung der Mensch überhaupt zur Wahrheit und ihrem Wesen steht, bleibt gleichfalls ungefragt. Schließlich verbirgt sich in der vierten Hinsicht, nach der die Maßgabe des Menschen für die Bestimmung des Seienden gesehen wird, gleichfalls die Frage, wie überhaupt das Seiende *als solches* vom Menschen in den Blick gebracht, bzw. in seiner Bestimmtheit erfahren und bewahrt werden könne, gleichviel, ob der Mensch hierbei in der Rolle des Subjekts steht oder anderen Wesens ist.

In den vier Hinsichten wird somit zum voraus, wenngleich unausgesprochen und vielleicht sogar zunächst unaussprechbar, schon erfahren und in Anspruch genommen eben dieses Eine und Selbe: der Bezug des Menschen zum Sein. Das durch die

vier Hinsichten angezeigte einheitliche Gefüge ist nichts anderes als das Verhältnis des Menschen zum Seienden, genauer: der Wesensbau dieses Verhältnisses. Dieses zunächst und allein erfahrene Verhältnis des Menschen zum Seienden ist vielleicht nur das, was es ist, weil der Mensch *überhaupt im Bezug zum Sein* steht. Wie sollte auch der Mensch zum Seienden sich verhalten, d. h. das Seiende als Seiendes erfahren, wenn dem Menschen nicht der Bezug zum Sein gewährt wäre?

Wir versuchen, dies sogleich durch einen besonderen Hinweis zu verdeutlichen. Gesetzt, jede Spur vom Wesen der Geschichte bliebe verhüllt und jede Erhellung dessen, was Geschichte und Geschichtliches als solches *ist*, wäre versagt, dann bliebe auch das Seiende, was wir das Geschichtliche nennen, verborgen, dann vermöchte nicht nur die historische Erkundung und Mitteilung und Überlieferung niemals ins Spiel zu kommen, es gäbe auch niemals und nirgends geschichtliche Erfahrung und zuvor nicht geschichtliche Entscheidung und Handlung. Trotzdem erfahren wir geschichtliche Ereignisse und nehmen historische Berichte zur Kenntnis, als wäre dies selbstverständlich.

Das Wesentlichste in all dem, daß wir dabei in einem vielleicht sehr unbestimmten und verworrenen Wesen von Geschichtlichkeit der Geschichte uns bewegen, kümmert uns nicht – und braucht auch nicht jedermann zu kümmern. Nur verliert *deshalb* das Wesentlichste, das *Sein* des Seienden von der Art des Geschichtlichen, nicht an Wesentlichkeit. Im Gegenteil, es wird dadurch nur befremdlicher, wenn es sich in *solcher* Wesentlichkeit ankündigt, daß diese nicht einmal der allgemeinen Beachtung bedarf, um doch und gerade ihre Wesensfülle zu verstrahlen. Diese Befremdlichkeit steigert die Fragwürdigkeit dessen, worauf wir hier hinzeigen, die *Fragwürdigkeit* des Seins und damit die Fragwürdigkeit des Bezugs des Menschen zum Sein.

Was wir also unter dem unbestimmten Titel »Verhältnis des Menschen zum Seienden« anzeigten, ist in seinem Wesen der Bezug des Menschen zum Sein.

Aber was ist dieser Bezug selbst? Was »ist« das Sein, gesetzt, daß wir es vom Seienden unterscheiden können und unterscheiden müssen? Wie steht es mit dieser *Unterscheidung* des Seins vom Seienden, wie steht der Mensch zu dieser Unterscheidung? Ist der Mensch eben Mensch und »hat« er dann außerdem noch den Bezug zum Sein? Oder macht dieser Bezug zum Sein das Wesen des Menschen aus? Wenn ja, welchen Wesens »ist« dann der Mensch, wenn sein Wesen sich aus diesem Bezug bestimmt? Wurde das Wesen des Menschen jemals schon aus diesem Bezug zum Sein bestimmt? Wenn nicht, weshalb nicht? Wenn ja, weshalb ist dieser Bezug uns so ungreifbar und unfäßlich und unkenntlich wie das Sein selbst? Seiendes vermögen wir jederzeit anzutreffen und vorzuweisen und aufzusuchen, z. B. geschichtliche Begebenheiten. Aber »das Sein«? Ist es Zufall, daß wir es kaum fassen und über all den mannigfaltigen Verhältnissen zum Seienden diesen Bezug zum Sein vergessen? Oder ist der Grund für diese Dunkelheit, die über dem Sein und dem Bezug des Menschen zu ihm lagert, gerade die Metaphysik und ihre Herrschaft? Wie – wenn es das Wesen der Metaphysik wäre, zwar die Wahrheit über das Seiende aufzurichten und dabei notwendig auf den Bezug des Menschen zum Sein sich zu stützen, *ohne* doch je diesen Bezug zu bedenken, ja auch nur bedenken zu können?

Der Bezug des Menschen zum Sein ist dunkel. Dennoch stehen wir überall und fortwährend in diesem Bezug, wo und wann wir uns zum Seienden verhalten. Wann und wo verhalten wir – selbst Seiende – uns *nicht* zum Seienden? Wir verhalten uns zum Seienden und halten uns zumal im Bezug zum Sein. Nur so ist das Seiende im Ganzen uns Halt und Aufenthalt. Das sagt: *Wir stehen in der Unterscheidung von Seiendem und Sein*. Diese Unterscheidung trägt den Bezug zum Sein und trägt das Verhältnis zum Seienden. Diese Unterscheidung aber von Seiendem und Sein waltet, ohne daß wir darauf achten. So scheint es eine Unterscheidung zu sein, deren Unterschiedenes von niemandem eigentlich unterschieden wird, eine

Unterscheidung, für die kein Unterscheidender »da ist« und kein Unterscheidungsbereich ausgemacht, geschweige denn erfahren ist. Fast könnte die Meinung entstehen und recht behalten, daß wir mit dem, was wir da »Unterscheidung« zwischen Seiendem und Sein nennen, etwas erfinden und ausdenken, was nicht »ist« und vor allem nicht zu »sein« braucht.

Aber ein Blick auf die Metaphysik und ihre Geschichte belehrt uns leicht eines anderen. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein erweist sich als jenes Selbe, aus dem alle Metaphysik entspringt, dem sie freilich auch sogleich im Entspringen entgeht, jenes Selbe, das sie hinter sich läßt und außerhalb ihres Bezirks als solches läßt, was sie nicht eigens mehr bedenkt und nicht mehr zu bedenken braucht. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein ermöglicht aber doch alles Benennen und Erfahren und Begreifen des Seienden als eines solchen. Das Seiende heißt griechisch τὸ ὄν; das Ansprechen des Seienden als eines Seienden und weiterfort das Begreifen des Seienden geschieht im λόγος. Man kann daher das Wesen der Metaphysik, die eigens das Seiende als solches zum Wort und Begriff bringt, umschreiben durch den Namen »Onto-logie«. Der Name stammt, obzwar er aus griechischen Wörtern gebildet ist, nicht aus der Zeit des griechischen Denkens, sondern wurde in der Neuzeit geprägt und von dem deutschen Gelehrten *Clauberg* (der ein Schüler *Descartes'* und Professor in Herborn war) gebraucht. (Bei *Godenius* in seinem »Lexicon philosophicum« wurde er für die mittelalterliche scientia de ente (1613) gebraucht; bei *Calov* in seiner »Metaphysica Divina« als Titel (1636); bei *Clauberg* (1647) in der Form »Ontosophia«.)

An diesen Namen »Ontologie« knüpfen sich je nach der metaphysischen Grundstellung und deren schulmäßiger Ausformung verschiedene Meinungen über die Erkenntnis des Seienden und des Seins. »Ontologie« ist heute wieder ein Modename geworden; aber seine Zeit scheint, wie die alles Modischen, schon wieder vorbei zu sein. Deshalb darf an seine einfachste, ganz der griechischen Wortbedeutung zugekehrte Verwendung

erinnert werden: *Ontologie* – das Ansprechen und Begreifen des Seins des Seienden. Wir nennen mit diesem Namen nicht ein besonderes Fach der *Metaphysik*, auch keine »*Richtung*« des philosophischen Denkens. Wir nehmen den Titel so weit, daß er lediglich ein Ereignis anzeigt, dies nämlich: Seiendes wird als solches, d. h. in seinem Sein angesprochen.

Die »*Ontologie*« gründet auf der Unterscheidung von Sein und Seiendem. Die »*Unterscheidung*« wird, zumal da der Unterscheidende nicht recht bekannt ist, besser gefaßt in einem Fremdwort: »*Differenz*« – worin sich anzeigt, daß Seiendes und Sein irgendwie auseinandergetragen, unterschieden und doch auf einander bezogen sind – von sich aus, nicht erst aufgrund eines »*Aktes*« der »*Unterscheidung*«. *Unterscheidung* als »*Differenz*« meint, daß ein *Austrag* zwischen Sein und Seiendem besteht. Woher und wie – ist nicht gesagt, sondern die *Differenz* ist als Anlaß und Anstoß zur Frage nach diesem *Austrag* genannt. Daher wird in »*Sein und Zeit*« von der »*ontologischen Differenz*« gesprochen; die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist als Grund der Möglichkeit der *Ontologie* gemeint. Aber die »*ontologische Differenz*« wird nicht eingeführt, um damit die Frage der *Ontologie* zu lösen, sondern umgekehrt, um Jenes zu nennen, was als bisher Unbefragtes alle »*Ontologie*«, d. h. *Metaphysik*, im Grunde erst fragwürdig macht. Der Hinweis auf die *ontologische Differenz* nennt den Grund und das »*Fundament*« aller *Ontologie* und damit aller *Metaphysik*. Die Nennung der *ontologischen Differenz* soll andeuten, daß ein geschichtlicher Augenblick kommt, in dem es die Not ist und notwendig wird, dem Grund und *Fundament* der »*Ontologie*« nachzufragen. Ob durch diese der *Metaphysik*, wie einem schon stehenden Gebäude, nur ein anderes »*Fundament*« unterlegt werden soll oder ob sich aus der Besinnung auf die »*ontologische Differenz*« andere Entscheidungen über die »*Metaphysik*« ergeben, braucht hier nicht erörtert zu werden. Der Hinweis auf die »*ontologische Differenz*« soll nur den inneren Zusammenhang unserer jetzigen Besinnung auf den ursprüng-

licheren Begriff der Metaphysik mit dem früher Mitgeteilten anzeigen.

§ 27. *Die Unterscheidung von Sein und Seiendem als der ungekante und ungegründete, dennoch aber in Anspruch genommene Grund aller Metaphysik*

Die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist der ungekante und ungegründete, aber gleichwohl überall in Anspruch genommene Grund aller Metaphysik. Aller Eifer für die Metaphysik und alle Bemühung um die Herstellung von »Ontologien« als Lehrsystemen, aber auch alle Kritik an der Ontologie innerhalb der Metaphysik (*Jaspers*) bezeugen nur die stets wachsende *Flucht* vor diesem ungekanten Grund. Für den Wissenden jedoch ist dieser Grund so *fragwürdig*, daß sogar die Frage offen bleiben muß, ob denn das, was wir geradehin die Unterscheidung, den Austrag zwischen Sein und Seiendem nennen, überhaupt in der Richtung dieser Nennung sich wessengerecht fassen läßt.

Jede Nennung ist ja schon ein Schritt zur Auslegung. Vielleicht müssen wir diesen Schritt wieder zurücknehmen, was bedeutet, daß der Austrag nicht begriffen werden kann, wenn wir ihn formal als »Unterscheidung« denken und für diese Unterscheidung einen »Akt« eines unterscheidenden »Subjekts« ausfindig machen wollen. Vielleicht aber ist die Nennung auch wieder der *einzig* zunächst mögliche *Anhalt*, um das durchgängige Selbe aller Metaphysik in den Blick zu bringen, nicht als eine gleichgültige Beschaffenheit freilich, sondern als den entscheidenden Grund, der alles Fragen der Metaphysik geschichtlich lenkt und prägt. Daß die Metaphysik das Sein durchgängig in derselben Weise denkt, wenngleich doch das Wesen des Seins in einem gewissen Spielraum verschiedenartig ausgelegt wird, das muß doch im Wesen der Metaphysik selbst seinen Grund haben.

a) Das Sein als das Allgemeinste (Abstrakteste) seit Platon

Aber denkt die Metaphysik nun auch in der Tat das Sein in derselben Weise? Dafür gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die zugleich unter sich zusammenhängen und somit erst recht die Herkunft aus dem beweisen, was wir zunächst die Unterscheidung des Seins und des Seienden nennen.

Schon der seit dem Beginn der Metaphysik bei Platon ge-läufige Name für das Sein: οὐσία, verrät uns, wie das Sein ge-dacht, d. h. in welcher Weise es gegen das Seiende unterschieden wird. Wir brauchen dieses griechische Wort nach seiner *philoso-phischen* Bedeutung nur wörtlich zu übersetzen: Οὐσία heißt *Seiendheit* und bedeutet so das Allgemeine zum Seienden. Sa-gen wir vom Seienden, z. B. von Haus, Pferd, Mensch, Stein, Gott, nur dieses aus, es sei seiend, dann wird das Allgemeinste gesagt. Die *Seiendheit* nennt daher das Allgemeinste dieses All-gemeinsten: das Allerallgemeinste, τὸ κοινότατον, die oberste Gattung (genus), das »Generellste«. Im Unterschied zu diesem Allerallgemeinsten, im Unterschied zum Sein, ist das Seiende dann je das »Besondere«, so und so »Geartete« und »Einzelne«.

Die Unterscheidung des Seins zum Seienden scheint hier dar-auf zu beruhen und darin zu bestehen, daß von allen Beson-derungen des Seienden abgesehen (»abstrahiert«) wird, um dann das Allgemeinste als das »Abstrakteste« (Abgezogenste) zu behalten. Bei dieser Unterscheidung des Seins gegen das Sei-ende wird über das inhaltliche Wesen des Seins gar nichts ge-sagt. Man gibt nur bekannt, auf welche Weise das Sein vom Seienden unterschieden wird, nämlich auf dem Wege der »Ab-straktion«, die ja auch sonst im Vorstellen und Denken belie-biger Dinge und Dingbeziehungen üblich ist und keineswegs der Erfassung des »Seins« vorbehalten bleibt.

So kann es dann auch nicht überraschen, wenn wir oft in der Metaphysik der Versicherung begegnen, über das Sein selbst ließe sich nichts weiter aussagen. Man kann diese Behauptung sogar »streng logisch« beweisen. Sobald nämlich über das Sein

noch etwas ausgesagt würde, müßte ja dieses Prädikat *noch* allgemeiner sein als das Sein selbst. Da aber das Sein das Allerallgemeinste ist, widerspricht ein solcher Versuch seinem Wesen. Als ob hier überhaupt etwas über das Wesen des Seins gesagt wäre, wenn man es das Allerallgemeinste nennt. Damit ist doch höchstens gesagt, in welcher Weise – durch Verallgemeinerung des Seienden nämlich – man es denkt, aber nicht, was Sein selbst bedeutet. Indem jedoch alle Metaphysik das Sein als das Allgemeinste bestimmt, bezeugt sie dennoch das Eine, daß sie sich auf den Grund einer eigentümlich gearbeteten Unterscheidung von Sein und Seiendem stellt.

Wenn nun auch die Metaphysik stets behauptet, Sein sei der allgemeinste und deshalb leerste und deshalb nicht weiter bestimmbare Begriff, so denkt doch wiederum jede metaphysische Grundstellung das Sein in einer eigenen Auslegung. Wobei allerdings sich leicht die Meinung unterschiebt, weil das Sein das Allgemeinste sei, ergebe sich auch die Auslegung des Wesens des Seins von selbst und bedürfe keiner weiteren Begründung. Durch die Auslegung des Seins als des Allgemeinsten wird zwar über das Wesen des Seins selbst nichts gesagt, sondern nur über die Art, wie die Metaphysik über den *Begriff* des Seins denkt. Daß sie darüber so merkwürdig gedankenlos denkt, nämlich aus dem Gesichtskreis und nach der Art des alltäglichen Meinens und Verallgemeinerns, dies bezeugt in aller Deutlichkeit, wie entschieden der Metaphysik jede Besinnung auf die Unterscheidung von Sein und Seiendem fernliegt, wengleich die Metaphysik überall von dieser Unterscheidung Gebrauch macht. Aber deshalb kommt auch die Unterscheidung innerhalb der Metaphysik wieder durchgängig zum Vorschein, und zwar in einem Wesenszug, der das Gefüge der Metaphysik in allen ihren Grundstellungen beherrscht.

b) Das Sein, die Seiendheit des Seienden,
als das Apriori; Platons idea

Das Sein, die Seiendheit des Seienden, wird gedacht als das »Apriori«, das »Prius«, das Frühere, Vorgängige. Das Apriori, das Frühere in der gewöhnlichen zeitlichen Bedeutung, meint das Ältere, vormals Entstandene und Gewesene und jetzt nicht mehr Seiende. Handelte es sich um die zeitliche Abfolge von Seiendem, dann bedürfte das Wort und sein Begriff keiner besonderen Aufklärung. Aber in Frage steht ja die Unterscheidung von Sein und Seiendem, und das Apriori und Frühere wird vom Sein gesagt als der das Sein auszeichnende Titel.

Das lateinische Wort prius ist Übersetzung und Auslegung des griechischen πρότερον. Von diesem πρότερον handelt erstmals ausdrücklich Platon und in seinem Gefolge dann auch *Aristoteles*, und zwar mit Bezug auf die Seiendheit des Seienden (οὐσία). Wir müssen hier darauf verzichten, die platonischen und aristotelischen Gedanken über dieses πρότερον eigens aus den Gesprächen und Abhandlungen dieser Denker darzustellen. Eine allgemeinere und freiere Erläuterung muß genügen. Sie läßt sich allerdings nicht durchführen, ohne zugleich an gegebener Stelle in einigen Hauptzügen auf Platons Lehre vom Sein des Seienden kurz einzugehen. Die Erläuterung des Apriori mit dem Ziel der Kennzeichnung der Unterscheidung von Sein und Seiendem mag zugleich dartun, daß in dem Gedanken des Apriori nichts Abseitiges ausgedacht, sondern ein Allzunahes erstmals begriffen und doch nur in bestimmten Grenzen gefaßt wird, welche Grenzen die Grenzen der bisherigen Philosophie selbst, d. h. diejenigen der Metaphysik sind. Der Sache nach haben wir daher in den bisherigen Erörterungen schon oft, ja ständig von dem gehandelt, was unter dieser besonderen Kennzeichnung des »Apriori« zur Sprache gebracht wird.

Wenn wir zwei farbige Dinge zum Beispiel auf ihre Färbung hin vergleichen und sagen, sie sind gleich, dann stellen wir das Gleichsein der Färbung fest, und diese Feststellung vermittelt

uns eine Kenntnis der seienden Dinge. Im Umkreis der alltäglichen Kenntnisnahme der Dinge und ihrer Besorgung genügt diese Feststellung. Wenn wir uns jedoch über diese Kenntnisnahme der gleichen Färbung hinaus darauf besinnen, was in dieser Kenntnis noch offenbar sein könnte, dann ergibt sich etwas Merkwürdiges, worauf eben in geordneten Schritten erstmals Platon hingewiesen hat. Wir sagen, die Färbung – oder kurz: diese farbigen Dinge – sind gleich. Über den beiden gleichen Dingen übersehen wir zunächst – und zumeist sogar ständig – die Gleichheit; genauer, wir achten dessen gar nicht, daß wir die beiden farbigen Dinge nur dann *als* gleiche ausmachen können, ja überhaupt nur daraufhin dann durchmustern können, ob sie gleich oder verschieden seien, wenn wir schon »wissen«, was Gleichheit heißt. Nehmen wir einmal allen Ernstes an, »Gleichheit«, Gleichsein sei uns überhaupt nicht »vorgestellt« (d. h. nicht »bekannt«), dann könnten wir *vielleicht* fortgesetzt Grün, Gelb, Rot – aber auch anderes begaffen, aber niemals *gleiche* bzw. verschiedene Farben zur Kenntnis nehmen. Gleichheit, Gleichsein muß uns daher vorher kundgegeben sein, damit wir im Lichte von Gleichheit überhaupt dergleichen wie »gleiches Seiendes« wahrnehmen können.

Als dieses notwendig *zuvor* Kundgegebene ist somit das Gleichsein und die Gleichheit »früher« als das Gleiche. Allein, wir werden jetzt entgegen, daß wir doch zuerst, also vorher, gleiche Farben wahrnehmen und dann allenfalls hinterher erkennen, daß wir dabei Gleichheit und Gleichsein denken. Wir fügen mit Bedacht ein »allenfalls«, weil viele Menschen viele gleiche Dinge feststellen und zeit ihres »Lebens« gar nie bedenken und auch nicht zu bedenken brauchen, daß sie bei diesem Wahrnehmen und für dieses je schon Gleichheit »vorstellen«. Gleichheit und Gleichsein ist also in Wahrheit das Spätere und nicht das Frühere. Das trifft in gewisser Weise zu und trifft gleichwohl nicht den Sachverhalt, um den es sich hier handelt: das Apriori. Wir müssen daher genauer fragen, in welchem Sinne die farbigen gleichen Dinge »früher« und das »Gleich-

sein« später, in welchem Sinne die Gleichheit früher und die farbigen gleichen Dinge »später« sind.

Man sagt: Die gleichen Dinge sind früher *gegeben* als die Gleichheit und das Gleichsein als solches. Dieses letztere müssen wir uns erst durch eine besondere Überlegung zur Gegebenheit bringen. Gleichheit können wir doch erst hinterher aus den vorher wahrgenommenen gleichen Dingen »abstrahieren«. Doch diese beliebte Erläuterung bleibt an der Oberfläche. Der Sachverhalt läßt sich auch nicht zureichend klären, solange wir ihn nicht in einen festen Umkreis des Fragens bringen. Wir können mit demselben, ja mit höherem Recht nämlich auch umgekehrt sagen: Gerade die Gleichheit und das Gleichsein überhaupt ist uns zuvor »gegeben«, und nur im Lichte dieser Gegebenheit können wir überhaupt erst fragen, ob zwei Dinge in dieser oder jener Hinsicht gleich seien. Wie soll in Hinsicht auf Gleichsein eine Untersuchung und Entscheidung überhaupt angestellt werden, wenn eben nicht das Gleichsein irgendwie in der Sicht steht, also zuvor gegeben ist? Die Frage bleibt: Was heißt hier und dort »gegeben« und »Gegebenheit«? Denken wir griechisch, dann erhalten wir durch die griechischen Denker eine erste und klare Aufhellung des Sachverhalts. Sie sagen uns: Die farbigen gleichen seienden Dinge sind *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, »sie sind früher, vorheriger, nämlich in bezug auf uns«, die wir sie wahrnehmen. Gemeint ist aber nicht etwa, daß die Dinge schon vor uns »existieren« müßten, sondern in bezug auf uns, und zwar unser alltägliches Wahrnehmen und Vernehmen gesehen, sind die gleichen Dinge früher offenbar, und d. h. eigens als solche anwesend. Früher als was? Früher als die Gleichheit und das Gleichsein. Innerhalb der Schrittfolge unseres Vernehmens vernehmen wir in der Tat zuerst gleiche seiende Dinge und dann *nachher* allenfalls, wenngleich nicht notwendig, eigens noch die Gleichheit und das Gleichsein. Aber daraus ergibt sich doch eindeutig, daß Gleichheit und Gleichsein und alles Sein später ist als das Seiende, also nicht apriori.

Gewiß ist es später, nämlich *πρὸς ἡμᾶς*, in der Rücksicht auf uns, auf die Art und die Schrittfolge, wie wir zu ihnen hinfinden als einem eigens von uns Erkannten und Bedachten und Befragten. In der zeitlichen Ordnung des ausdrücklichen Erfassens und Betrachtens, das wir vollziehen, ist das Seiende, z. B. die gleichen seienden Dinge, *πρότερον*, früher als die Gleichheit, das Gleichsein. In der genannten Ordnung ist das Seiende »früher« – wir können jetzt auch sagen: uns zu-gekehrter – als das Sein. Die Ordnung, nach der hier das vorher und nachher bestimmt wird, ist die Abfolge *unseres Erkennens*.

Aber das »Apriori« soll nun doch eine auszeichnende Bestimmung des *Seins* enthalten. Das Sein muß doch seinem eigensten Wesen nach aus ihm selbst, von ihm selbst her, bestimmt werden und nicht nach dem, wie *wir* es erfassen und wahrnehmen. *πρὸς ἡμᾶς*, in bezug auf *unser* Zugehen auf das Seiende ist dieses das Frühere, das je zuvor Erkannte und oft nur allein Erkannte gegenüber dem Sein als dem Späteren. Besinnen wir uns aber darauf, ob und inwiefern das Seiende und das Sein von sich aus, ihrem eigenen Wesen gemäß, *wesen*; fragen wir also nicht, wie es mit dem Sein steht, *πρὸς ἡμᾶς*, in Rücksicht darauf, wie *wir* Sein und Seiendes eigens fassen, sondern wie es mit dem Sein steht, sofern es eben es selbst, das Sein, »ist«.

Das Sein begriffen die Griechen erstmals und anfänglich als φύσις – als das von-sich-aus-Aufgehen und so wesenhaft sich-in-den-Aufgang-Stellen, das Sichöffnen und ins-Offene-sich-Offenbaren. Fragen wir nach dem Sein nicht *πρὸς ἡμᾶς*, sondern hinsichtlich seiner selbst als φύσις, also τῇ φύσει, dann ergibt sich: τῇ φύσει ist das Sein – das *πρότερον* vor dem Seienden, und das Seiende ist das *ὑστερον*, das Spätere.

Das *πρότερον* hat einen zwiefachen Sinn:

1. *πρὸς ἡμᾶς* – nach der Ordnung der Zeitfolge, in der *wir* das Seiende und das Sein eigens erfassen.

2. τῇ φύσει – nach der Ordnung, in der das Sein west und das Seiende »ist«.

Wie sollen wir das verstehen? Im Grunde ist es schon gesagt. Wir dürfen nur nicht, um hier klar zu sehen, in der Anstrengung nachlassen, alle griechischen Aussagen über das Seiende und das Sein wahrhaft griechisch zu denken, soweit uns das im Nachvollzug möglich ist. Subiectum ist die lateinische Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον; das besagt: das von sich aus schon Vor-liegende, Anwesende. Deshalb bedeutet οὐσία, Seiendheit, soviel wie Anwesenung des Vorliegenden, Beständigen in das Unverborgene. Seiendheit kann man als die aller allgemeinste Bestimmung alles Seienden auffassen und so für den leersten Begriff halten. Aber solange man nur bedenkt, welcher Art der Begriff des Seins ist im Verhältnis zu Begriffen vom einzelnen und besonderen Seienden, verzichtet man (mindestens scheinbar) darauf, das Sein selbst zu denken, das, was Seiendheit, οὐσία, besagt.

Für die Griechen (Platon und *Aristoteles*) besagt Sein οὐσία: Anwesenung des Beständigen in das Unverborgene. Οὐσία ist eine gewandelte Auslegung dessen, was anfänglich φύσις heißt. τῆ φύσει, vom Sein selbst her gesehen, d. h. jetzt von der Anwesenung des Beständigen und Unverborgenen aus gesehen, ist eben z. B. das Gleichsein, die Gleichheit, πρότερον, vor-herig gegenüber den seienden gleichen Dingen. Gleichsein west schon ins Unverborgene an, Gleichheit »ist«, bevor wir bei unserer Wahrnehmung gleiche Dinge als gleiche *eigens* ins Auge fassen und betrachten und gar bedenken. Gleichsein ist bei unserem Verhalten zu gleichen Dingen zuvor schon in die Sicht getreten. Gleichsein ist als Sein, d. h. als Anwesenung ins Unverborgene, das wesentlich in der Sicht Stehende, so zwar, daß es dergleichen wie »Sicht« und »Offenes« erst mit sich bringt und offen hält und die Sichtbarkeit von gleichem Seienden überhaupt betreibt. Platon sagt daher, das Sein als die Anwesenung ins Unverborgene ist ἰδέα, das Sichtsein; ἰδεῖν, sehen, fid – videre – visio. *Weil das Sein Anwesenung des Beständigen ins Unverborgene ist, deshalb kann Platon das Sein, die οὐσία (Seiendheit) als ἰδέα auslegen.* »Idee« ist nicht der Name für »Vorstellungen«, die wir

als Ich-Subjekte im Bewußtsein haben. Das ist neuzeitlich gedacht, wobei außerdem das Neuzeitliche noch verflacht und verunstaltet wird. Ἰδέα ist der Name für das Wesen des Seins selbst. Die »Ideen« sind πρότερον τῆ φύσει, das Vor-herige dem Sein nach, denn sie sind das Sein selbst, die Anwesenung z. B. von Gleichheit, die wesen muß, damit Seiendes sein, Anwesendes, gleiche Dinge, anwesen kann.

Um das platonisch-griechische Wesen der ἰδέα zu fassen, müssen wir *jeden* Bezug zu der neuzeitlichen Bestimmung der ἰδέα als perceptio und damit das Verhältnis von Idee und »Subjekt« ausschalten. Dazu hilft am ehesten die Erinnerung daran, daß ἰδέα in gewisser Weise dasselbe besagt wie εἶδος, welchen Namen Platon auch häufig statt ἰδέα gebraucht. Εἶδος meint das »Aussehen«; aber das »Aussehen« eines Dinges verstehen wir nun sofort allzugern wieder neuzeitlich als die Ansicht, die wir uns bilden über das Ding. Griechisch gedacht ist das »Aussehen« eines Seienden, z. B. eines Hauses, also das Haushafte, jenes, worin dieses Seiende zum Vorschein, und d. h. zur Anwesenheit, d. h. zum Sein kommt. Das »Aussehen« ist nicht – »modern« gedacht – ein »Aspekt« für ein »Subjekt«, sondern das, worin das betreffende Seiende (Haus) seinen Bestand hat und woraus es hervorkommt, weil es darin steht und ständig ist, d. h. einfach ist. Von den einzelnen seienden Häusern her gesehen ist dann das Haushafte, die ἰδέα, das »Allgemeine« zum Besonderen, und deshalb erhält die ἰδέα alsbald die Kennzeichnung des κοινόν, dessen, was vielen Einzelnen gemeinsam ist.

Weil jedes Einzelne und Besondere je in seiner ἰδέα seine Anwesenung und den Bestand, also das Sein hat, ist die ἰδέα als das Sein Verleihende ihrerseits das eigentlich Seiende, ὄντως ὄν. Das einzelne Haus aber und so jedes besondere Seiende läßt die ἰδέα je nur so und so, also beschränkt und beeinträchtigt, erscheinen. Deshalb nennt Platon die einzelnen seienden Dinge das μὴ ὄν; das ist nicht schlechthin nichts, sondern wohl ὄν, Seiendes, aber so, wie es eigentlich nicht sein sollte, solches, dem eigentlich die volle Auszeichnung als ὄν gerade verwehrt werden muß – μὴ ὄν.

Immer und nur zeichnet die *ἰδέα* das Seiende als ein Seiendes aus. Deshalb kommt in allem Anwesenden die *ἰδέα* zuerst und zuvor. Das Sein ist seinem eigenen Wesen nach das *πρότερον*, das Apriori, das Frühere, nicht in der Ordnung des Erfäßtwerdens durch uns; hier ist das Seiende das Frühere; aber früher in der Ordnung des Seins selbst – griechisch: hinsichtlich der Anwesenung, hinsichtlich dessen, was *auf uns* zu sich selbst zuerst zeigt, was von sich aus zu uns her zuvor ins Offene anwest.

Die sachlich gemäßteste deutsche Übersetzung für Apriori erreichen wir daher, wenn wir das Apriori das *Vor-herige* nennen. Das *Vor-herige* in dem strengen Sinne, daß dieses Wort nun zumal ein Doppeltes sagt: Das *Vor* bedeutet: »im vorhinein«, und das *Her*: das »von sich aus auf uns *her*« – das *Vor-herige*. Wenn wir so den echten Sinn des *πρότερον τῆ φύσει*, das Apriori, als das *Vor-herige* begreifen, dann verliert das Wort seine mißverständliche »zeitliche« Bedeutung des »Früher«; das »zeitlich« und »Zeit« verstehen wir dabei im Sinne der gewöhnlichen Zeitrechnung und Zeitfolge, das Nacheinander des Seienden. Aber das Apriori enthüllt, rechtmäßig als das *Vorherige* begriffen, nun allererst sein *zeithaftes* Wesen in einem tieferen Sinne von »Zeit«, den freilich die Zeitgenossen vorerst nicht sehen *wollen*, weil sie den verborgenen Wesenszusammenhang von Sein und Zeit nicht sehen dürften.

Was hindert sie daran? Das eigene Gedankengebäude und die unsichtbare Verstrickung in ungeordnete Denkgewohnheiten. Man will nicht sehen, weil man sonst zugeben müßte, daß die Fundamente, auf denen man eine Abwandlung der Metaphysik nach der anderen weiterbaut, *keine Fundamente sind*.

§ 28. Platons Auslegung des Seins als *idea* im Beginn aller
Meta-physik und Nietzsches an ihrem Ende als ihr Umkehrer:
Metaphysik ist Platonismus

Platon hat durch die Auslegung des Seins als *ιδέα* zum erstenmal das Sein mit dem Charakter des Apriori ausgezeichnet. Das Sein ist das *πρότερον τῆ φύσει*; und demgemäß sind die *φύσει ὄντα*, d. h. das Seiende: das Nachherige. Vom Seienden aus gesehen, kommt das Sein als das Vorherige nicht nur auf das Seiende zu, sondern waltet so über ihm und zeigt sich als das, was über das Seiende, *τὰ φύσει ὄντα*, hinausliegt. Das Seiende als dasjenige, was durch das Sein im Sinne der *φύσις* bestimmt wird, kann nur von einem Wissen und Erkennen erfaßt werden, das diesen *φύσις*-Charakter denkt. Die Erkenntnis des Seienden, der *φύσει ὄντα*, ist die *ἐπιστήμη φυσική*. Was »Thema« dieses Wissens vom Seienden wird, heißt daher *τὰ φυσικά*. *Τὰ φυσικά* wird so zum Namen für das Seiende. Das Sein jedoch liegt gemäß seiner Apriorität über das Seiende hinaus. »Hinaus über« und »hinüber zu« heißt griechisch *μετά*. Das Erkennen und Wissen des Seins, das wesenhaft a priori – das Vor-herige – ist (*πρότερον τῆ φύσει*), muß daher vom Seienden, den *φυσικά* her gesehen, über diese hinausgehen, d. h. das Erkennen des Seins muß *μετά τὰ φυσικά*, Metaphysik sein.

Der Sachbedeutung nach nennt dieser Titel nichts anderes als das Wissen des Seins des Seienden, welches Sein durch die Apriorität ausgezeichnet ist und von Platon als *ιδέα* begriffen wurde. Mit Platons Auslegung des Seins als *ιδέα* beginnt daher die *Meta-physik*. Sie prägt für die Folgezeit das Wesen der abendländischen Philosophie. *Deren Geschichte ist seit Platon bis zu Nietzsche Geschichte der Metaphysik*. Und weil die Metaphysik mit der Auslegung des Seins als »Idee« beginnt und diese Auslegung maßgebend bleibt, ist alle Philosophie seit Platon »Idealismus« in dem eindeutigen Sinne des Wortes, daß in der Idee, im Ideenhaften und Idealen das Wesen des Seins gesucht wird. Auf den Begründer der Metaphysik gesehen, läßt

sich daher auch sagen: Alle abendländische Philosophie ist Platonismus. Metaphysik, Idealismus, Platonismus bedeuten im Wesen dasselbe. Sie bleiben auch dort maßgebend, wo Gegenbewegungen und Umkehrungen sich geltend machen. Platon wird in der Geschichte des Abendlandes zum Urbild des Philosophen. Nietzsche hat nicht nur sein Philosophieren als Umkehrung des Platonismus *bezeichnet*, sondern Nietzsches Denken *war* und *ist* überall eine einzige und oft sehr zwiespältige Zwiesprache mit Platon.

Die unbestreitbare Vorherrschaft des Platonismus in der abendländischen Philosophie zeigt sich zuletzt noch darin, daß man selbst die Philosophie *vor* Platon, die nach unseren Darlegungen noch nicht Metaphysik war, von Platon her deutet und sie vorplatonische Philosophie nennt. Auch Nietzsche verfährt so in der Deutung des *Gehaltes* der anfangenden Denker des Abendlandes und bewegt sich dabei in den oberflächlichsten Schemata der Philosophiehistorie. Seine Äußerungen über die vorplatonischen Philosophen als »Persönlichkeiten«, die kurz nach Erscheinen seiner ersten Schrift über »Die Geburt der Tragödie« verfaßt wurden, haben zusammen mit *dieser Schrift* das heute noch umlaufende Vorurteil bestärkt, daß Nietzsche wesentlich durch die Griechen bestimmt sei. Nietzsche selbst hat da viel klarer gesehen und in einer seiner letzten Schriften, »Götzendämmerung«, sich darüber ausgesprochen in dem Abschnitt »Was ich den Alten verdanke«. Hier heißt es in n. 2:

»Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke; und, um es geradezu herauszusagen, sie *können* uns nicht sein, was die Römer sind. Man *lernt* nicht von den Griechen –« (VIII, 167 n. 2).

Nietzsche hatte in dieser Zeit ein klares Wissen davon, daß die Metaphysik des Willens zur Macht nur mit dem Römertum und dem »Principe« *Machiavellis* zusammengeht. Für den Denker des Willens zur Macht ist von den Griechen nur der Geschichtsdenker *Thukydides* wesentlich, der die Geschichte des

peloponnesischen Krieges gedacht hat; daher heißt es an der genannten Stelle, die mit die schärfsten Worte Nietzsches gegen Platon enthält:

»Meine *Kur* von allem Platonismus war zu jeder Zeit Thukydides.«

Aber der *Geschichtsdenker Thukydides* vermochte doch nicht den im Grunde des Nietzscheschen Denkens waltenden Platonismus zu überwinden. Weil Nietzsches Philosophie Metaphysik und alle Metaphysik Platonismus ist, deshalb muß im Ende der Metaphysik das Sein als Wert gedacht, d. h. zu einer bloß bedingten Bedingung des Seienden verrechnet werden. Die metaphysische Auslegung des Seins als Wert ist durch den Beginn der Metaphysik vorgezeichnet. Denn Platon begriff das Sein als *ιδέα*; die höchste der Ideen aber – und d. h. *zugleich* das Wesen aller – ist das *ἀγαθόν*, griechisch dasjenige, was *tauglich macht*, was das Seiende dazu ertüchtigt und ermöglicht, Seiendes zu sein. Sein hat den Charakter der Ermöglichung, ist (*Kant*) Bedingung der Möglichkeit. Sein ist, mit Nietzsche gesprochen, ein *Wert*. Also hat Platon erstmals in Werten gedacht? Nein; die platonische Auffassung des *ἀγαθόν* ist von Nietzsches Wertbegriff so wesentlich unterschieden wie die griechische Auffassung des Menschen von der neuzeitlichen Deutung des Menschenwesens als Subjekt. Aber die Geschichte der Metaphysik nimmt ihren Gang von Platons Auslegung des Seins als *ιδέα* und *ἀγαθόν* zur Auslegung des Seins als Wille zur Macht, der Werte setzt und alles als Wert denkt. Deshalb wird die neue Ordnung der Metaphysik als Umwertung aller Werte nicht nur gemeint, sondern vollzogen und eingerichtet.¹

Alle diese Hinweise sind nur Umschreibungen der einen Grundtatsache, daß die Unterscheidung von Seiendheit und Seiendem das eigentliche Gerüst der Metaphysik bildet. Die Kennzeichnung des Seins als des Apriori gibt der Unterscheidung ein einzigartiges Gepräge. Daher liegt auch in den ver-

¹ (vorzeitiger Schluß wegen Erntedienst)

schiedenen Fassungen der Apriorität, die in den einzelnen metaphysischen Grundstellungen gemäß der Auslegung des Seins, d. h. zugleich der Ideen, erreicht werden, ein Leitfadens für die nähere Umgrenzung der Rolle, die jeweils die Unterscheidung von Sein und Seiendem spielt, ohne daß sie eigens als solche je bedacht wird. Um freilich die Fassungen der Apriorität des Seins zumal in der neuzeitlichen Metaphysik zu begreifen und im Zusammenhang damit den Ursprung des Wertgedankens, muß die Lehre Platons von der ἰδέα als dem Wesenscharakter des Seins noch in einer Hinsicht entschiedener durchdacht werden.

*§ 29. Sein besagt: Anwesenheit und Beständigkeit;
das Sehen als der Bezug zum Seienden bei den Griechen*

Die Auslegung des Seins als ἰδέα drängt sofort den Vergleich der Erfassung des Seienden mit dem Sehen auf. In der Tat haben die Griechen, zumal seit Platons Zeit, das Erkennen als eine Art Sehen und Schauen begriffen, was sich in dem heute noch üblichen Ausdruck des »Theoretischen« anzeigt, worin der Blick, θεά, und ὁρᾶν, sehen (Theater – Schauspiel), stecken. Man glaubt diesem Sachverhalt eine besonders tiefe Erklärung mitzugeben, wenn man versichert, die Griechen seien im besonderen Maße optisch veranlagt und Augenmenschen gewesen. Daß diese beliebte Erklärung keine Erklärung sein kann, ergibt sich leicht. Erklärt soll doch werden, weshalb die Griechen den Bezug zum Seienden durch das Sehen verdeutlichen. Dies kann doch nur den zureichenden Grund in der für die Griechen maßgebenden Auslegung des Seins haben. Weil Sein besagt: Anwesenheit und Beständigkeit, deshalb ist das »Sehen« im besonderen geeignet, als Erläuterung für die Erfassung des Anwesenden und Beständigen zu dienen; denn im Sehen haben wir das Erfasste in einem betonten Sinne »gegenüber«, vorausgesetzt, daß nicht schon diesem unserem Sehen eine Auslegung des Seienden zugrundeliegt. In Wahrheit vermag überhaupt

kein Sinneswerkzeug und keine sinnliche Empfindung vor der anderen einen Vorrang im Hinblick auf die Erfassung von Seiendem zu haben, weil keine Sinnlichkeit jemals Seiendes als Seiendes zu vernehmen vermag. Die Griechen haben das Verhältnis zum Seienden nicht durch das Sehen erläutert, weil sie »Augenmenschen« waren, sondern sie waren, wenn man schon so will, »Augenmenschen«, weil sie das Sein des Seienden als Anwesenung und Beständigkeit begriffen.

Gegen Ende des VI. Buches des großen Gespräches über den Staat versucht *Platon* das Verhältnis des Erkennens zum erkannten Seienden aufzuhellen, indem er dieses Verhältnis in die Entsprechung zum Sehen und dem Gesehenen bringt. Angenommen, das Auge sei mit dem Sehvermögen ausgerüstet, und angenommen, an den Dingen seien Farben vorhanden, dann kann doch das Sehvermögen nicht sehen und die Farben werden nicht sichtbar, wenn nicht dabei sich ein Drittes eingestellt hat, das seinem Wesen nach dazu bestimmt ist, zumal Sehen und Sichtbarkeit zu ermöglichen. Dieses Dritte aber ist τὸ φῶς, das Licht, die Lichtquelle, die Sonne. Sie spendet die Helle, in der die Dinge sichtbar und die Augen sehend werden.

a) Sein als ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ – die Vorzeichnung für den Wertgedanken bei Nietzsche

Entsprechend steht es mit unserem Erkennen als dem Erfassen des Seienden in seinem Sein, d. h. der ἰδέα. Das Erkennen vermöchte nicht zu erkennen, und das Seiende vermöchte nicht erkannt zu werden, d. h. als Unverborgenes vernommen zu werden, wenn nicht ein Drittes wäre, was dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen und dem Erkannten die Unverborgenheit gewährte. Dieses Dritte aber ist ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, »die Idee des Guten«. Das »Gute« hat sein Ebenbild in der Sonne. Diese spendet aber nicht nur Licht, das als Helle Sehen und Sichtbarkeit, also Unverborgenheit ermöglicht, sondern die Sonne spendet zugleich Wärme; durch sie *werden* erst das Sehvermögen und die sichtbaren Dinge zu »seienden«, griechisch zu solchem,

was in das Unverborgene anwesen kann, je nach seiner Art. Entsprechend ist auch die »Idee des Guten« dasjenige, was nicht nur »Unverborgenheit« spendet, auf deren Grund Erkennen und Erkenntnis möglich werden, sondern was überhaupt Erkennen, Erkennende und das Seiende als Seiendes ermöglicht.

Daher wird vom ἀγαθόν gesagt: ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶξις καὶ δυνάμει. »Das Gute ist noch an Würde und Vermögen, d. h. an βασιλεία, an Herrschaft, hinaus sogar über das Sein« – nicht nur über die Unverborgenheit.

Was meint *Platon* hier mit dem ἀγαθόν, dem »Guten«? Es ist viel Streit der Ausleger um diese Lehre *Platons*. Viele sind darum besorgt, daß nicht zu sehr in den Hintergrund trete, wie deutlich hier *Platon* schon, gleichsam als heiliger *Augustinus* der Griechen, auf den christlichen Schöpfergott vorausdeute. Jedenfalls hat man in christlicher Zeit *Platons* ἀγαθόν im Sinne des summum bonum, d. h. als Deus creator gedeutet. Aber ebenso unbestreitbar ist, daß *Platon* von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ spricht, das ἀγαθόν als ἰδέα, ja als die Idee der Ideen begreift. Das ist griechisch gedacht – und hieran scheitern alle theologischen und pseudotheologischen Auslegungskünste. Allerdings kommen jetzt erst die sachlichen Schwierigkeiten des platonischen Gedankens zum Vorschein. Ἰδέα ist das Wesen des Seins; Seiendheit, οὐσία, ist ἰδέα. Zugleich aber wird gesagt: ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ sei ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, »jenseits noch der Seiendheit«. Das kann nur heißen: Wenn das ἀγαθόν ἰδέα bleibt, daß sie das eigentliche Wesen der Seiendheit ausmacht.

Worin besteht dieses Wesen der Seiendheit, d. h. zugleich der Sichtsamkeit der Ideen? Dies sagt diese »Idee« selbst, wenn *Platon* sie ἀγαθόν nennt. Wir sagen das »Gute« und denken christlich-moralisch »gut« im Sinne von: brav, ordentlich, der Regel und dem Gesetz gemäß. Griechisch und auch platonisch noch heißt ἀγαθόν das Taugliche, was zu etwas taugt und selbst anderes tauglich macht. Das Wesen der ἰδέα ist, tauglich zu machen, d. h. zu ermöglichen das Seiende als ein solches, daß es anwese in das Unverborgene. Durch *Platons* Auslegung der

ἰδέα als ἀγαθόν wird das Sein selbst zu dem, was das Seiende als solches ermöglicht, zur Bedingung der Möglichkeit des Seienden, zur Bedingung. Hier wird der für alle Metaphysik entscheidende Schritt getan, durch den der Apriori-Charakter des Seins zugleich die Auszeichnung enthält, Bedingung zu sein.

Nun wissen wir aber, daß Nietzsche die *Werte* als Bedingungen der Möglichkeit des Willens zur Macht, d. h. des Grundcharakters des Seienden begreift. Nietzsche denkt die Seiendheit des Seienden wesentlich als Bedingung, als Ermöglichendes, Tauglichmachendes, als ἀγαθόν. Er denkt das Sein durchaus platonisch und metaphysisch – auch als Umkehrer des Platonismus, auch als Anti-Metaphysiker.

Also haben diejenigen doch recht, die *Platons* ἀγαθόν und überhaupt die »Ideen« als Werte begreifen? Nein; denn *Platon* denkt das Sein als οὐσία, als Anwesenheit und Beständigkeit und als Sichtbarkeit – und nicht als Willen zur Macht. Es mag verführerisch sein, ἀγαθόν und bonum¹ mit Wert gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung denkt über das hinweg, was zwischen *Platon* und Nietzsche liegt, und das ist: das Ganze der Geschichte der Metaphysik. Sofern Nietzsche die Werte als Bedingungen begreift, und zwar als Bedingungen des »Seienden« als solchen (besser des Wirklichen, Werdenden), denkt er das Sein als Seiendheit platonisch. Aber damit ist immer noch nicht aufgehellt, weshalb Nietzsche diese Bedingungen des Seienden als »Werte« denkt und damit auch dem »Apriori«-Charakter des Seins eine andere Deutung gibt. Mit *Platons* Auslegung des Seins als ἰδέα beginnt die Philosophie als Metaphysik. Durch *Platons* Bestimmung des *Wesens* der ἰδέα selbst durch das ἀγαθόν wird das Sein und seine Apriorität auslegbar als das Ermöglichende, als Bedingung der Möglichkeit. Die Vorzeichnung für den Wertgedanken ist im Beginn der Metaphysik vollzogen, und auch des-

¹ Vgl. »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus« (1915); Erstdruck bei J. C. B. Mohr, Tübingen 1916. Gesamtausgabe: Bd. 1. »Frühe Schriften«, Hrsg. v. Fr.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main (Klostermann), 1978.

halb ist das Wertdenken zugleich der Vollzug der Vollendung der Metaphysik. Der Wertgedanke selbst aber ist *Platon* nicht weniger fremd als etwa die Auslegung des Menschen als »Subjekt«.

b) Der Entzug der Wesenswahrheit des Seins (φύσις, ἀλήθεια) im Beginn der Metaphysik. Aristoteles' Nähe zum Anfang

Das Apriori ist nicht ein Charakter und eine Beschaffenheit des Seins, sondern es selbst – das Vor-Herige in seinem Wesen, sofern dieses auf die ihm zugehörige ἀλήθεια hin begriffen werden muß, soll es aus ihm selbst begriffen sein. Aber die ἀλήθεια wird inzwischen schon – wie bereits im Anfang (*Parmenides*, *Heraclit*) – vertreten durch das νοεῖν, und so rückt das Apriori in die Unterscheidung gegen das Vorher und Nachher im Erkennen, d. h. Vernehmen. Ingleichen aber ist das Sein in gewisser Weise notwendig als das Seiendste erfahren; das Sein ist das ὄντως ὄν, das »Seiende« aber wird das μὴ ὄν.

Auf jenes wahrhaft Seiende (das Sein als Seiendes genommen) hin gesehen, wird dann alsbald das Apriori zur Eigenschaft, und d. h. die Wesenswahrheit des Seins als φύσις – ἀλήθεια hat sich zurückgezogen. Die »Ideen« werden untergebracht im Denken »Gottes« und schließlich in der perceptio. Die ἰδέα ist dann selbst etwas, das in eine Ordnung gestellt und aus ihr her als πρότερον ausgezeichnet wird. Diese Ordnung ist die *Unterscheidung* selbst. In bezug auf sie ist, vom Sein her gesehen, dieses für das Seiende das Frühere, weil es als ἰδέα *bedingend* ist. Innerhalb der Unterscheidung, durch die das Sein selbst zum »Sehbaren« geworden ist, ist aber auch für das Erfassen das Seiende das »Frühere« hinsichtlich der Bekanntheit und Erkenntlichkeit.

Wesentlicher gedacht aber, bedarf das Sein als φύσις überhaupt nicht einer »Ordnung«, aus der über sein Früher und Später, Vorher und Nachher entschieden wird; denn es ist in sich selbst das Hervor-gehen in seine Lichtung, als das Her-

-vorige das Vor-herige, von ihm selbst her Wesende in die Lichtung, nicht auf den »Menschen« erst.

Hier wäre eine Gelegenheit, die metaphysische Grundstellung des *Aristoteles* zu bestimmen, wozu allerdings die übliche Gegenüberstellung zu *Platon* gerade nicht genügt; denn *Aristoteles* versucht noch einmal, obzwar im Durchgang durch die platonische Metaphysik, das Sein in der anfänglich griechischen Weise zu denken und gleichsam jenen Schritt zurückzutun, den *Platon* mit der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* vollzogen hat, wodurch die Seiendheit und ihr Apriori-Charakter die Kennzeichnung des Bedingungshaften und Ermöglichenden, der *δύναμις* erhält. Dem entgegen denkt *Aristoteles*, wenn man so sagen darf, griechischer als *Platon* das Sein als *ἐντελέχεια*². Was dies bedeutet, läßt sich in wenigen Worten nicht sagen. Nur dies kann vermerkt werden, daß *Aristoteles* weder ein verunglückter Platoniker noch der Vorläufer des *Thomas von Aquin* ist. Seine philosophische Leistung erschöpft sich auch nicht in dem ihm oft zugeschriebenen Unsinn, die Ideen *Platons* aus ihrem Ansichsein herabgeholt und in die Dinge selbst gesteckt zu haben. Die Metaphysik des *Aristoteles* ist trotz des wesentlichen Abstandes vom Anfang der griechischen Philosophie in wesentlichen Hinsichten noch einmal eine Art Rückschwung in den Anfang innerhalb des griechischen Denkens. Daß Nietzsche niemals – von den Gedanken über das Wesen der Tragödie abgesehen – einen inneren Bezug zur Metaphysik des *Aristoteles* hatte, entsprechend seinem nie aussetzenden Verhältnis zu *Platon*, diese Tatsache wäre wert, nach ihren Wesensgründen durchdacht zu werden. Sie ist freilich kein Thema für philosophiehistorische »Forschungen« und hat überhaupt nichts mit Historie zu tun.

² (vgl. I. Tri. 1940, Auslegung von Arist. Phys. B 1.) Heute in: »Vom Wesen und Begriff der Φύσις. *Aristoteles*, Physik B 1«, in: Biblioteca »Il Pensiero«, 1960; wiederabgedruckt in: »Wegmarken«, Gesamtausgabe: Bd. 9, Hrsg. v. Fr.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main (Klostermann) 1976.

§ 30. Die Zweideutigkeit des Seins als Idee.
Vergessenheit des Seins

Nach der Lehre Platons ist das Sein *ἰδέα*, Sichtsamkeit, die Anwesenung des Aussehens. Was in solchem Aussehen steht, wird und ist, sofern es darin, d. h. dadurch anwest, ein Seiendes. Weil aber zugleich die höchste der Ideen als *ἀγαθόν* begriffen wird, erhält das Wesen aller Ideen überhaupt eine entscheidende Auslegung. Die Idee als solche, d. h. das Sein des Seienden erhält den Charakter des *ἀγαθοειδέε*s, dessen, was tauglich macht zu . . . – das Seiende nämlich zu einem Seienden. Das Sein erhält den Wesenszug des Ermöglichenden. Damit und von da an, d. h. mit dem Beginn der Metaphysik, kommt in die Auslegung des Seins eine eigentümliche Zweideutigkeit. Das Sein ist in gewisser Weise die reine Anwesenung und zugleich die Ermöglichung des Seienden. Sobald daher das Seiende selbst sich vordrängt und alles Verhalten des Menschen auf sich zieht und beansprucht, muß das Sein zugunsten des Seienden zurücktreten. Zwar bleibt es noch das Ermöglichende und in solchem Sinne das Vorherige, das Apriori. Allein, dieses Apriori hat, obzwar es nicht geleugnet werden kann, nicht das Gewicht dessen, *was* es je ermöglicht, des Seienden selbst. Das Apriori, im Beginn und Wesen das Vorherige, wird so zum Nachträglichen, was gerade noch geduldet wird als Bedingung der Möglichkeit des Seienden.

Die Zweideutigkeit des Seins als Idee (reine Anwesenung und Ermöglichung) kündigt sich auch darin an, daß durch die Auslegung des Seins (*φύσις*) als *ἰδέα* in der Tat der Bezug auf das »Sehen«, das Erkennen des Menschen anklingt. Das Sein ist als das Sichtsame Anwesenung, aber zugleich das, was der Mensch sich zu Gesicht bringt.

Wie nun, wenn der Augenblick kommt, da der Mensch sich zu sich selbst befreit als zu demjenigen Seienden, was vorstellt, indem es alles vor sich als den Gerichtshof der Beständigung bringt? Dann wird die *ἰδέα* zum *perceptum* der *perceptio*; zu jenem, was das Vorstellen des Menschen vor sich bringt, und

zwar als dasjenige, was das Vor-zustellende in seiner Vorgestelltheit ermöglicht. Jetzt schlägt das Wesen der *ιδέα* von der Sichtsamkeit und Anwesenheit um in die Vor-gestelltheit für und durch den Vorstellenden. Die Vorgestelltheit als die Seiendheit ermöglicht das Vorgestellte als das Seiende. Die Vorgestelltheit (das Sein) wird zur Bedingung der Möglichkeit des Vor- und Zugestellten und so Stehenden, d. h. des Gegenstandes. Das Sein (Idee) wird zur Bedingung, über die der Vor-stellende, das Subjekt, verfügt und verfügen muß, wenn ihm Gegenstände sollen entgegenstehen können. Das Sein wird zu notwendigen Bedingungen, mit denen das Subjekt, und zwar im Hinblick auf das Seiende, auf Grund seines Verhältnisses zum Seienden im vorhinein rechnen muß. Diese Bedingungen, womit das Vor-stellen rechnen muß, ermöglichen das Seiende in seinem Sein. *Bedingungen*, womit notwendig *gerechnet* werden muß, wie soll man sie nicht eines Tages »Werte«, »die« Werte nennen und als Werte verrechnen?

Der Wesensursprung des Wertgedankens aus dem ursprünglichen Wesen der Metaphysik, der Auslegung des Seins als *ιδέα* und der *ιδέα* als *ἀγαθόν*, ist klar.

Der *ἀγαθόν*-Charakter der *ιδέα* als solcher ist hier wesentlich. Seiendheit ist so vor-bestimmt als das Tauglichmachende, das Ermöglichende:

1. kausal – bzw. einbezogen in die *ποίησις – τέχνη*;
2. die *ποίησις* als *creatio* im christlichen Sinne;
»Ideen« als »Gedanken« des Schöpfergottes;
παράδειγματα verchristlicht;
3. *ιδέα* als *perceptum* und *repraesentatum*;
4. Seiendheit – Kategorien – rein transcendental;
5. die transcendentale Bestimmung (Bedingung der Möglichkeit) gekoppelt mit der von (2) im absoluten Idealismus;
6. alles abgefallen in die biologisch-perspektivische Verrechnung von Bedingungen des Willens zur Macht – der Wert.

a) Das Sein als Bedingung – der Wesensursprung des Wertgedankens. Kant als Mitte der neuzeitlichen Metaphysik

Wir sehen, daß in der Geschichte der Herkunft des Wertgedankens der Umschlag der *ιδέα* zur *perceptio* entscheidend wird. Erst durch die Metaphysik der Subjektivität wird der zunächst noch verhüllt und zurückgehaltene Wesenszug der *ιδέα* – das Ermöglichende und Bedingende zu sein (*ἀγαθόν*) – ins Freie und dann ins ungehemmte Spiel gesetzt. Das Innerste der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik besteht in dem Vorgang, durch den das Sein den unbestrittenen Wesenszug erhält, Bedingung der Möglichkeit des Seienden, d. h. neuzeitlich des Vor-gestellten, d. h. Entgegenstehenden, d. h. der Gegenstände zu sein. Den entscheidenden Ruck in diesem Vorgang vollzieht die Metaphysik Kants. Sie ist innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik, nicht etwa nur der Zeitrechnung nach, *die Mitte*, sondern wesensgeschichtlich, in der Art, wie in ihr der Beginn bei *Descartes* aufgenommen und in der Auseinandersetzung mit *Leibniz* verwandelt wird. Die metaphysische Grundstellung Kants spricht sich in dem Satz aus, den Kant selbst als den obersten Satz seiner Grundlegung der Metaphysik in der »Kritik der reinen Vernunft« ausspricht (A 158, B 197). Der Satz lautet:

»Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*.«

Als »*Bedingungen der Möglichkeit*« wird hier ausdrücklich und maßgebend das betitelt, was *Aristoteles* und Kant selbst noch »Kategorien« nennen. Nach der früher gegebenen Erläuterung dieses Namens sind mit Kategorien die Wesensbestimmungen des Seienden als solchen gemeint, d. h. die Seiendheit, das Sein; das, was *Platon* als »Ideen« begreift. Das Sein ist nach Kant Bedingung der Möglichkeit des Seienden und seiner Seiendheit. Dabei besagt Seiendheit und Sein entsprechend der

neuzeitlichen Grundstellung Vor-gestelltheit, Gegenständlichkeit (Objektivität). Der oberste Grundsatz der Metaphysik Kants sagt: Die Bedingungen der Möglichkeit des Vor-stellens des Vor-gestellten sind zugleich, d. h. nichts anderes als Bedingung der Möglichkeit des Vorgestellten. Sie machen die Vor-gestelltheit aus; diese aber ist das Wesen der Gegenständlichkeit und diese das Wesen des Seins. Kurz gefaßt sagt der Satz: Das Sein ist Vor-gestelltheit. Vor-gestelltheit aber ist Zugestelltheit derart, daß das Vor-stellende des so zur Stelle und in den Stand Gebrachten sicher sein kann: Sicherheit als *Gewißheit* und diese die *Wahrheit*. Der Grund der Wahrheit ist das Vor-stellen, d. h. das »Denken« im Sinne des *ego cogito*, d. h. des *cogito me cogitare*. Die Wahrheit als Vorgestelltheit des Gegenstandes, die Objektivität, hat ihren Grund in der Subjektivität, im sich vor-stellenden Vor-stellen; dieses aber deshalb, weil das Vor-stellen selbst das Wesen des Seins ist.

Der Mensch aber *ist*, indem er dergestalt vor-stellt, d. h. als Vernunftwesen. Die Logik als Wesensentfaltung des »Logos« im Sinne des einigenden Vor-stellens ist das Wesen der Seiendheit und der Grund der Wahrheit als Objektivität, als Objektivität wesenhaft gegründet in der Subjektivität.

Kant spricht damit nicht einfach nach, was *Descartes* schon gedacht hat, sondern Kant denkt und begreift erst ausdrücklich und wissentlich das, was *Descartes* als ersten Beginn des Fragens setzte. Durch Kants Auslegung des Seins ist erstmals die Seiendheit des Seienden im Sinne von »Bedingungen der Möglichkeit« gedacht und damit der Weg frei gemacht zur Entfaltung des Wertdenkens in der Metaphysik Nietzsches. Gleichwohl denkt Kant noch nicht das Sein als Wert. Er denkt das Sein aber auch nicht mehr als *idēa* im Sinne *Platons*.

- b) Nietzsches »Wertbegriff« als anderer Name für
»Bedingung der Möglichkeit«, für ἀγαθόν

Wir wissen: Nietzsche bestimmt das Wesen des Wertes dahin, Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Willens zur Macht zu sein, so zwar, daß diese Bedingungen vom Willen zur Macht selbst gesetzt sind. Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Seienden im Ganzen, kurz, das Wesen des »Seins« in dem weiten Sinne, in dem auch das Werden ein Sein ist, gesetzt, daß es nicht das Nichts ist, was es nach Nietzsche ganz gewiß nicht sein soll.

Das metaphysische Denken in Werten, d. h. als die Auslegung des Seins als Bedingung der Möglichkeit, wird durch je verschiedene Stufen in seinen Wesenszügen vorbereitet: durch den Beginn der Metaphysik bei *Platon* (οὐσία als *idéa*, *idéa* als ἀγαθόν), durch den Umschlag bei *Descartes* (*idéa* als perceptio) und durch *Kant* (Sein als Bedingung der Möglichkeit der Gegenständlichkeit der Gegenstände). Trotzdem reichen diese Hinweise nicht aus, um den metaphysischen Ursprung des Wertdenkens auch nur in den Grundzügen vollständig sichtbar zu machen.

Wohl ist deutlich geworden, inwiefern überhaupt das Sein in die Rolle der »Ermöglichung« und der »Bedingung der Möglichkeit« gelangen konnte. Allein, weshalb und wie werden die »Bedingungen der Möglichkeit«, wie wird die Seiendheit zu Werten? Warum rückt alles Bedingungs hafte und Ermöglichende (Sinn, Ziel, Zweck, Einheit, Ordnung, Wahrheit) in den Charakter des Wertes? Zwar scheint diese Frage sich selbst überflüssig zu machen, sobald wir daran erinnern, daß Nietzsche doch eigens das Wesen des Wertes dahin auslegt, *Bedingung* zu sein. »Wert« ist dann nur ein anderer Name für »Bedingung der Möglichkeit«, für ἀγαθόν. Doch selbst ein anderer Name verlangt noch die Begründung seines Aufkommens und des Vorrangs, den er in Nietzsches Denken überall hat. Ein Name deckt doch stets eine Auslegung. In Nietzsches Wertbegriff wird zwar das Bedingungs hafte gedacht, aber nicht allein dieses

und dieses auch nicht mehr im Sinne des platonischen ἀγαθόν und der kantischen »Bedingung der Möglichkeit«.

Im »Wert« ist das Geschätzte und Er-schätzte als ein solches gedacht. Das Für-wahr-halten und als einen »Wert« Nehmen und Setzen ist das Schätzen (Taxation). Schätzen besagt aber zugleich Ab-schätzen und Vergleichen. Oft meinen wir, »Schätzen« sei dann nur (z. B. im Entfernungsschätzen) das ungefähre Ausmachen und Bestimmen einer Beziehung zwischen Dingen, Verhältnissen, Menschen im Unterschied zur exakten Berechnung. In Wahrheit aber liegt allem »Berechnen« (im engeren Sinne der zahlenmäßigen Aus-»wertung«) ein Schätzen zugrunde.

Dieses wesentliche Schätzen ist das Rechnen, wobei wir diesem Wort *die* Bedeutung geben, die ein Grundverhalten vorweist: Rechnen als das Rechnen *auf* etwas: auf einen Menschen »zählen«, seiner Haltung und Bereitschaft gewiß sein; rechnen als das Rechnen *mit* etwas: die Wirkungskräfte und Umstände in den Betracht ziehen. Das Er-rechnen meint dann die Ansetzung dessen, wobei alles, worauf gerechnet und wieweit gerechnet wird, ankommen soll. Das so verstandene Rechnen ist das auf sich gestellte Setzen von Bedingungen, dergestalt, daß die Bedingungen die Bedingungen des Seins des Seienden sind, das je das Bedingung Setzende selbst *ist* und sich *als* dieses inmitten des Seienden im Ganzen und somit sein Verhältnis *zu* diesem Seienden und sich und sein Verhältnis *aus* dem Seienden her sichert. Das wesenhaft verstandene Rechnen wird so zum Vor- und Zu-stellen der Bedingung der Möglichkeit des Seienden, d. h. des Seins. Dieses wesenhafte »Rechnen« ermöglicht und ernötigt erst das Planen und Rechnen im bloß »rechnerischen« Sinne. Das wesenhafte Rechnen ist der Grundcharakter des Schätzens, durch das alles Erschätzte und Geschätzte als Bedingungshaftes zumal den Charakter des »Wertes« hat.

Wann aber wird das Vor-stellen des Seins des Seienden zu einem wesenhaften Rechnen und Schätzen? Wann werden die

»Bedingungen« erst eigentlich zum Er-schätzten und Ge-schätzten, d. h. zu Werten? Erst dann, wenn das Vor-stellen des Seienden als solchen zu jenem Vor-stellen wird, das unbedingt sich auf sich selbst stellt und von sich aus und für sich alle Bedingungen des Seins auszumachen hat. Erst dann, wenn der Grundcharakter des Seienden solchen Wesens geworden, daß er selbst das Rechnen und Schätzen als eine Wesensnotwendigkeit des Seins des Seienden fordert. Dieses geschieht dort, wo der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht offenbar geworden ist. Der Wille zur Macht ist das Wesen des Willens. Nietzsche sagt 1884: »In allem Willen ist *Schätzen* . . .« (XIII, n. 395). Früher wurde aus der Wesenserfüllung des Willens zur Macht gezeigt, inwiefern dieser von sich aus wert-schätzend ist. Jetzt ergab sich aus dem Wesen des Schätzens als eines unbedingten Rechnens die Wesenszugehörigkeit zum Willen zur Macht.

§ 31. *Die Notwendigkeit des Entwurfs des Seins als Wille zur Macht innerhalb der abendländischen Geschichte der Metaphysik als der Geschichte des Seins*

Aber wie kommt es zum Entwurf des Seins als Wille zur Macht? Gesetzt, jeder Entwurf des Seins ist ein geworfener, so daß das Sein selbst die Wesung seiner Wahrheit fügt, dann wird die Beantwortung der gefragten Frage gleichbedeutend mit der Erfahrung der verborgensten Geschichte des Seins. Zu solcher Erfahrung sind wir kaum vorbereitet. Deshalb kann die gesuchte Antwort nur durch Hinweise ersetzt werden, die fast kaum von einem historischen Bericht über die verschiedenen Auslegungen des Seins des Seienden sich unterscheiden, während sie doch der Art und Absicht nach eine geschichtliche Besinnung auf die Geschichte der Wahrheit des Seienden vollziehen.

In der platonischen Auslegung der Seiendheit des Seienden als *ἰδέα* fehlt jede Spur einer Erfahrung des Seins als »Wille

zur Macht«. Aber auch *Descartes'* Gründung der Metaphysik auf das Vorstellen als das sub-iectum scheint nur die Umdeutung der *idēa* zur *idea* als *perceptio* zu bringen und das Sein als Vor-gestelltheit zu denken, worin die Gewißheit wesentlich wird, aber gleichfalls der Charakter des Willens zur Macht ausbleibt. Wie eindeutig der Entwurf der Seiendheit als Vor-gestelltheit das Wesen dieser zu entfalten sucht und nichts von einem Willen zur Macht weiß, bezeugt doch *Kants* Lehre von der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Die transzendente Subjektivität ist die innere Voraussetzung für die unbedingte Subjektivität der Metaphysik *Hegels*, in der die »absolute Idee« (das Sich-selbst-Erscheinen des unbedingten Vor-stellens) das Wesen der Wirklichkeit ausmacht.

Fällt da nicht der »Wille zur Macht« ohne geschichtliche Herkunft wie eine willkürliche Deutung des Seienden im Ganzen über die Metaphysik herein? Doch wir erinnern uns, daß Nietzsche selbst den Satz des *Descartes* aus dem Willen zur Wahrheit und diesen als eine Art des Willens zur Macht erklärt. Demnach ist *Descartes'* Metaphysik doch schon eine Metaphysik des Willens zur Macht, nur unwissentlich. Allein, die Frage geht nicht dahin, ob der Wille zur Gewißheit als Wille zur Macht ausgelegt werden und so eine Vorstufe des Willens zur Macht historisch herausgerechnet werden könne, sondern ob das Sein als Vorgestelltheit seinem Wesensgehalt nach eine Vorstufe des Willens zur Macht sei, der, als Grundcharakter des Seienden erfahren, dann erst erlaubt, die Gewißheit als Willen zur Festmachung und diese als Art des Willens zur Macht zu erklären. »Idee«, Vor-gestelltheit, Gegenständlichkeit enthalten in sich nichts vom Willen zur Macht.

Aber ist Vor-gestelltheit nicht je, was sie ist, im Vorstellen? Ist nicht das Vorstellen als das Grundwesen der *Subjektivität* des subiectum sichtbar geworden? Gewiß; aber vollwesentlich erst dann, als wir erkannten, inwiefern die Subjektivität nicht nur Bestimmungsgrund für das Seiende als Objektivität und Gegenständlichkeit wurde, sondern zugleich auch der Wesens-

grund des Seienden in seiner Wirklichkeit. Erst wenn wir die Seiendheit als Wirklichkeit bedenken, öffnet sich ein Zusammenhang mit dem Wirken und Erwirken, d. h. mit dem Ermächtigen zur Macht als dem Wesen des Willens zur Macht. So besteht demnach ein innerer Bezug zwischen der Seiendheit als Subjektivität und der Seiendheit als Willen zur Macht. Wir müssen nur bedenken, daß erst in der Metaphysik des *Leibniz* die Metaphysik der Subjektivität ihren entscheidenden Beginn vollzieht. Jedes Seiende ist subiectum, Monade. Jedes Seiende ist aber auch vom subiectum bestimmtes obiectum, Gegenstand. Durch die Subjektivität wird die Seiendheit des Seienden zweideutig. Sein heißt Gegenständlichkeit und zugleich Wirklichkeit; eines steht für das andere oder beide gehören zusammen. Das Wesen der Wirklichkeit ist die Wirksamkeit (vis); entsprechend geht die Gegenständlichkeit als Vor-gestelltheit auf die Sichtsamkeit (die ἰδέα) zurück. Deutlich genug bringt *Leibniz* die Auslegung des subiectum (der substantia als monas) im Sinne der vis primitiva activa (Wirksamkeit) in den abhebenden Bezug zu der mittelalterlichen Unterscheidung von potentia und actus, so freilich, daß die vis weder potentia noch actus, sondern beides zumal ursprünglicher – als Einheit der perceptio und des appetitus ist. Die Unterscheidung von potentia und actus weist zurück auf diejenige des *Aristoteles* zwischen δόναμις und ἐνέργεια. Überdies verweist *Leibniz* selbst mehrfach ausdrücklich auf den Zusammenhang zwischen vis primitiva und der »Entelechie« des *Aristoteles*.

So scheint der geschichtliche (oder nur der historische?) Strang gefunden zu sein, an dem entlang sich die geschichtliche Herkunft des Entwurfs des Seienden als Willen zur Macht nachweisen läßt. Wir haben bisher zu ausschließlich die Metaphysik als Platonismus begriffen und darüber die nicht minder wesentliche geschichtliche Auswirkung der Metaphysik des *Aristoteles* unterschätzt. Dessen metaphysischer Grundbegriff, die ἐνέργεια, die »Energie«, deutet doch »energisch« genug auf den Willen zur Macht. Zur Macht gehört »Energie«. Allerdings;

aber die Frage bleibt, ob die so verstandene »Energie« auch nur im geringsten das Wesen der ἐνέργεια des *Aristoteles* trifft. Die Frage bleibt, ob nicht gerade *Leibnizens* eigener Hinweis auf den Zusammenhang zwischen vis und ἐνέργεια das griechische Wesen der ἐνέργεια im Sinne der neuzeitlichen Subjektivität umdeutet, nachdem die aristotelische ἐνέργεια bereits durch die mittelalterliche Deutung als actus die erste Umdeutung erfahren hat. Aber wesentlicher als die Einsicht in diese Umdeutung und in die von ihr getragene »Wirkung« des aristotelischen Denkens in der abendländischen Metaphysik bleibt dieses: Im Wesen der ἐνέργεια ist noch ursprünglich zusammengehalten, was später als Gegenständlichkeit und Wirklichkeit auseinander und ins Wechselspiel trat und zu den wesentlichen Bestimmungen der Seiendheit in der neuzeitlichen Metaphysik sich verfestigte. Der wesensgeschichtliche Zusammenhang zwischen der ἐνέργεια und dem Willen zur Macht ist verborgener und reicher, als es nach der äußerlichen Entsprechung von »Energie« (Kraft) und »Macht« scheinen möchte. Hierauf kann jetzt nur im groben hingewiesen werden.

Durch *Leibniz* wird alles Seiende »subjektartig«, d. h. in sich vorstellend-strebend und damit wirk-sam. Unmittelbar und mittelbar (durch *Herder*) hat *Leibnizens* Metaphysik den deutschen »Humanismus« (*Goethe*) und den Idealismus (*Schelling* und *Hegel*) bestimmt. Indem der Idealismus vor allem zugleich auf die transzendente Subjektivität (*Kant*) sich gründete und zugleich leibnizisch dachte, wurde hier in einer eigentümlichen Verschmelzung und Verschärfung ins Unbedingte die Seiendheit des Seienden zumal als Gegenständlichkeit und Wirksamkeit gedacht. Die Wirksamkeit (Wirklichkeit) ist als wissender Wille (willentliches Wissen), d. h. als »Vernunft« und »Geist« begriffen. *Schopenhauers* Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« nimmt in eins mit einer sehr äußerlichen und flachen Deutung der platonischen und kantischen Philosophie alle Grundrichtungen der abendländischen Auslegung des Seienden im Ganzen zusammen, wobei alles entwurzelt und in

die Ebene einer dem aufkommenden Positivismus geneigten Verständlichkeit geschlagen ist. *Schopenhauers* Hauptwerk wurde für Nietzsche zur eigentlichen »Quelle« der Prägung und Richtung seiner Gedanken. Gleichwohl hat Nietzsche den Entwurf des Seienden als »Wille« nicht den Schopenhauerischen »Büchern« entnommen, so wie ein Gelehrter aus vielen gelesenen Büchern ein nächstes zusammenschreibt und die Forschung fördert. *Schopenhauer* konnte nur deshalb den jungen Nietzsche »fesseln«, weil die Grunderfahrungen des erwachenden Denkers in dieser Metaphysik die ersten und unumgänglichen Stützen und Streben fanden.

Die Grunderfahrungen des Denkers – falls er ein Denker ist – entstammen wiederum nicht dessen Veranlagung und nicht dessen Bildungsgang, sondern geschehen aus der Wesung der Wahrheit des Seins selbst, in dessen Bezirk übereignet zu werden das ausmacht, was man sonst und ausschließlich historisch-biographisch und anthropologisch-psychologisch als die »Existenz« eines Philosophen kennt.

Daß das Sein des Seienden als Wille zur Macht mächtig wird, ist nicht die Folge des Aufkommens der Metaphysik Nietzsches, sondern Nietzsche mußte in die Metaphysik denkerisch einspringen, weil das Sein selbst sein Wesen als Wille zur Macht ermächtigte, genauer als solches, was in der Geschichte der Wahrheit des Seienden durch den Entwurf als Wille zur Macht begriffen werden mußte. Das Grundgeschehnis dieser Geschichte war zuletzt die Wandlung der Seiendheit in die Subjektivität.

Wir sind geneigt, hier zu fragen: Ist die unbedingte Subjektivität im Sinne des schrankenlosen Rechnens der Grund für die Auslegung der Seiendheit als Wille zur Macht? Oder ist umgekehrt der Entwurf der Seiendheit als Wille zur Macht der Grund der Möglichkeit für die Herrschaft der unbedingten Subjektivität des »Leibes«, durch den erst die eigentlichen Wirklichkeiten der Wirklichkeit ins Freie gesetzt werden? In Wahrheit bleibt dieses Entweder-Oder im Unzulänglichen. Beides

gilt, und keines trifft, und auch beides zusammen reicht nicht jemals in die Geschichte des Seins, die aller Geschichte der Metaphysik als eigentliche Geschichtlichkeit die Wesung verleiht.

Nur das eine möchten wir ahnen lernen, daß das Sein durch es selbst als Wille zur Macht west und deshalb vom Denken des Seins fordert, im Sinne dieser Wesung selbst zu sein, d. h. als Schätzen sich zu vollziehen, d. h. unbedingt mit und auf und aus Bedingungen zu rechnen, d. h. in Werten zu denken.

Nur dies andere noch sollen wir bedenken lernen, daß diese Wesung des Seins als Wille zur Macht aus der Wesensbestimmtheit der *ἰδέα* entspringt und daher in sich zu ihrem eigenen Grunde die Unterscheidung von Sein und Seiendem hat; dieses aber so, daß die Unterscheidung, als solche unbefragt, das Grundgefüge der Metaphysik bildet. Sofern wir die Metaphysik nicht zu einer Lehrmeinung veräußerlichen, erfahren wir sie als das vom Sein selbst »gefügte« Gefüge der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Selbst dort, wo das »Sein« deutmäßig zu einer leeren, aber notwendigen Abstraktion verflüchtigt wird und dann bei Nietzsche als der »letzte Rauch einer verdunsteten Realität« (vgl. VIII, 78, n. 4) (des platonischen *ὄντως ὄν*) erscheint, selbst da noch waltet die Unterscheidung von Sein und Seiendem – nicht in den Gedankengängen des Denkers, sondern im Wesen der Geschichte, in der er selbst denkerisch ist und zu sein hat.

SCHLUSS

DER VERGESSENE UNTERSCHIED DES SEINS UND DES SEIENDEN UND DAS ENDE DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE ALS METAPHYSIK

§ 32. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem und das Innestehen des Menschen in dieser als Grund der Metaphysik

Der Unterscheidung von Sein und Seiendem können wir uns nicht entziehen, auch dann nicht, wenn wir vermeintlich darauf verzichten, metaphysisch zu denken. Überall und ständig gehen und stehen wir auf dem Steg dieser Unterscheidung, der uns vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden trägt, in allem Verhalten zum Seienden, welcher Art und welchen Ranges, welcher Gewißheit und Zugänglichkeit es sein mag. Darum liegt eine wesentliche Einsicht in dem, was *Kant* von der »Metaphysik« sagt: »und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.« (Einleitung zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, B 21). *Kant* spricht von der Vernunft, und er spricht von ihrer Erweiterung zur »Spekulation«, d. h. von der theoretischen Vernunft, dem Vorstellen, sofern es sich anschickt, über die Seiendheit alles Seienden zu verfügen.

Was *Kant* hier von der Metaphysik als einer ausgebildeten und sich ausbildenden »Spekulation« der Vernunft sagt, daß sie eine »Naturanlage« (ebd. B 22) sei, das gilt dann erst recht, weil zuvor, von dem, wovon alle Metaphysik gründet, von dem, was wir die Unterscheidung von Sein und Seiendem nennen. Ja, vielleicht ist diese Unterscheidung der eigentliche Kern der Anlage der menschlichen Natur zur Metaphysik. Aber dann wäre ja die Unterscheidung etwas »Menschliches«! Wes-

halb soll diese Unterscheidung nichts »Menschliches« sein? Das erklärt ja dann nur aufs beste und endgültig die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Forderung, die Nietzsche erhebt, die Philosophen müßten endlich mit der Vermenschlichung alles Seienden Ernst machen.

Wenn die metaphysische Naturanlage des Menschen und der Kern dieser Anlage eben jene Unterscheidung von Sein und Seiendem ist, so daß aus ihr die Metaphysik entspringt, dann haben wir mit dem Rückgang auf diese Unterscheidung den Ursprung der Metaphysik und zugleich einen ursprünglicheren Begriff der Metaphysik gewonnen.

Jenes, wonach wir ganz unbestimmt die Frage richteten, das Verhältnis des Menschen zum Seienden, ist in seinem Grunde nichts anderes als die zur Naturanlage des Menschen gehörige Unterscheidung des Seins und des Seienden; denn nur weil der Mensch dergestalt unterscheidet, kann er im Lichte des unterschiedenen Seins zu Seiendem sich verhalten, d. h. im Verhältnis zum Seienden stehen, das will sagen: metaphysisch und durch die Metaphysik bestimmt sein.

Aber – *ist* denn diese Unterscheidung von Sein und Seiendem die Naturanlage und gar der Kern der Naturanlage des Menschen? Was ist denn der Mensch? Worin besteht die menschliche »Natur«? Was heißt hier Natur, und was heißt Mensch? Von wo aus und wie soll die menschliche Natur bestimmt werden? Denn diese Wesensumgrenzung der Natur des Menschen muß doch geleistet werden und geleistet sein, wenn wir in ihr die Anlage zur Metaphysik nachweisen wollen, wenn wir gar als den Kern dieser Anlage die Unterscheidung von Sein und Seiendem ausweisen wollen.

Doch können wir überhaupt das Wesen des Menschen (seiner Natur) bestimmen, ohne auf die Unterscheidung von Sein und Seiendem Rücksicht zu nehmen? Ergibt sich diese Unterscheidung erst als Folge der Natur des Menschen oder bestimmt sich zuvor und überhaupt die Natur und das Wesen des Menschen auf dem Grunde dieser Unterscheidung und aus ihr?

Dann wäre diese Unterscheidung nicht ein »Akt«, den der sonst schon seiende Mensch unter anderen eben auch vollzieht, sondern der Mensch könnte als Mensch nur sein, sofern er in dieser Unterscheidung schwingt und hängt. Der Mensch, als geschichtlicher und in die Metaphysik gegründeter, ist in den Austrag von Sein und Seiendem verhängt – in den Auseinandertrag beider zueinander als offener in einen offenen. Gemäß diesem Verhängnis harret der metaphysische Mensch in der »Unterscheidung«. Dann müßte das Wesen des Menschen auf eine »Unterscheidung« gebaut werden. Ist das nicht ein phantastischer Gedanke? Durchaus phantastisch deshalb, weil diese Unterscheidung selbst ja unbestimmt im Wesen, gleichsam als Luftgebilde in die Luft gebaut wäre?

Wir ahnen vielleicht so viel, daß wir hier in den Bezirk, vielleicht nur in den äußersten Randbezirk einer Entscheidungsfrage kommen, der die Philosophie bisher nicht nur ausgewichen ist, sondern nicht einmal ausweichen konnte, weil sie ihr nicht zu begegnen vermochte, da ihr die Frage fremd geblieben. Wir ahnen vielleicht, daß hinter dem Gewirr und Gezerr, das sich in dem »Problem« des Anthropomorphismus breit macht, die genannte Entscheidungsfrage steht, die wie jede ihrer Art einen bestimmten Wesensreichtum unter sich verketteter Fragen in sich birgt. Wir fragen sie noch einmal in der Beschränkung auf das für unsere Aufgabe Nächste:

Gründet alle Metaphysik in der Unterscheidung von Sein und Seiendem?

Was ist diese Unterscheidung?

Gründet diese Unterscheidung in der Natur des Menschen, oder gründet die Natur des Menschen auf dieser Unterscheidung?

Oder ist selbst dieses Entweder-Oder ungenügend?

Was heißt hier jedesmal Gründen?

Warum denken wir hier in Gründen und fragen nach dem »Grund«? Ist nicht auch dies, das Grundhafte, ein Wesenszug des Seins? Fragen wir deshalb nicht in all diesen Fragewen-

dungen nach dem in keiner Frage überspringbaren, aber in keiner Frage auch noch je erfragten Verhältnis des Menschen zum Sein? Denn immer finden wir uns sogleich darein verzwungen, den Menschen als ein Gegebenes, als vorhandene Natur zu nehmen, der wir dann jenes Verhältnis zum Sein aufbürden; daher dann auch das Unausweichliche der Anthropomorphie, die durch die Metaphysik der Subjektivität sogar ihre metaphysische Rechtfertigung erhalten hat. Wird dadurch nicht überhaupt das Wesen der Metaphysik unantastbar als der Bezirk, den kein philosophisches Fragen überschreiten, sondern nur, sich selbst verkennend, vergessen darf? Die Metaphysik kann höchstens noch sich selbst auf sich selbst beziehen und so ihrerseits dem Wesen der Subjektivität noch im Letzten genügen.

Diese Besinnung der Metaphysik auf die Metaphysik wäre dann »die Metaphysik von der Metaphysik«. Davon spricht in der Tat jener Denker, der innerhalb der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik zwischen *Descartes* und Nietzsche eine Stellung einnimmt, die mit wenigen Worten nicht zu umgrenzen ist.

Wir hörten: *Kant* führt die Metaphysik als »Naturanlage« auf die »Natur des Menschen« zurück. Als ob die »Natur des Menschen« eindeutig bestimmt wäre! Als ob die Wahrheit dieser Bestimmung und die Begründung dieser Wahrheit so ganz und gar fraglos wären! Nun können wir allerdings darauf verweisen, daß doch *Kant* selbst (vgl. »Kant und das Problem der Metaphysik«, 1929, S. 197 f.¹) die Grundfrage der Metaphysik und der Philosophie überhaupt ausdrücklich zurückgeführt wissen will auf die Frage: »Was ist der Mensch?« Ja, wir können durch eine recht geführte Auslegung der kantischen Philosophie sogar zeigen, daß *Kant* die »innere Natur« des Menschen zergliedert und dabei von der Unterscheidung des Seins und des Seienden Gebrauch macht, deutlicher gesprochen: solches, was in die Richtung dieser Unterscheidung weist, als

¹ 2. Aufl. 1951, S. 186 ff.; 3. Aufl. unv. 1965; 4., erweiterte Aufl. 1973, S. 200

Wesen der menschlichen Vernunft in Anspruch nimmt. Denn *Kant* zeigt ja, daß und wie der menschliche Verstand zum voraus, apriori, in den Kategorien denkt und daß durch diese überhaupt eine Objektivität der Objekte und eine »objektive Erkenntnis« möglich ist.

Und dennoch – *Kant* fragt nicht, welche Bewandnis es mit diesem Denken in Kategorien habe, er nimmt dieses Denken als Faktum der menschlichen Vernunft, d. h. der Natur des Menschen, die sich auch für *Kant* ganz im Sinne der alten Überlieferung durch die Angabe bestimmt: homo est animal rationale – der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen.

Die Vernunft aber ist seit *Descartes* als cogitatio begriffen. Die Vernunft ist das Vermögen der »Prinzipien«, das Vermögen, das im vorhinein vor-zustellen, was alles Vorstellbare in seiner Vorgestelltheit bestimmt, das Sein des Seienden. Die Vernunft wäre dann das Vermögen der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Und da die Vernunft das Wesen des Menschen auszeichnet, dieser aber, neuzeitlich gedacht, Subjekt ist, enthüllt sich die Unterscheidung von Sein und Seiendem, bzw. das Vermögen dazu, als eine Eigenschaft und vielleicht die Grundausrüstung der Subjektivität; denn wir sahen ja: Das Wesen *des* subiectum, das im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zur Auszeichnung gelangt, ist die Vorstellung selbst in ihrem vollen Wesen: »Vernunft« (ratio) ist nur ein anderer Name für cogitatio.

Gleichwohl sind wir mit diesen Überlegungen nicht von der Stelle gekommen. Wir stehen im Bezirk der noch unentschiedenen, ja doch eben erst zu fragenden Frage, die verkürzt so lautet: Gründet die Unterscheidung von Sein und Seiendem in der Natur des Menschen, so daß diese Natur sich von dieser Unterscheidung her auszeichnen läßt, oder gründet die Natur des Menschen auf dieser Unterscheidung? Im zweiten Fall wäre dann eben die Unterscheidung selbst nichts »Menschliches« mehr und könnte nicht in einem »Vermögen des Menschen«, weder in einer »Potenz« noch in einem »Akt«, untergebracht

werden – eine Art der Unterbringung und Zuflucht von allem, die dem neuzeitlichen Denken immer geläufiger geworden, so daß es schließlich den Anthropomorphismus oder »Biologismus«, und wie man diese Denkungsort sonst betiteln mag, als die absolute Wahrheit verkündet, die auch dem Gedankenlosesten einleuchtet.

An der Bewältigung dieser Entscheidungsfrage liegt es, in welcher Weise und Hinsicht wir einen ursprünglichen Begriff der Metaphysik gewinnen. Deutlicher gesprochen: Jetzt zeigt sich erst, was eigentlich mit dem ursprünglicheren Begriff der Metaphysik von uns gesucht wird: nicht ein besserer oder »radikaler« Begriff, als hätte »Radikalismus« für sich schon immer ein höheres Gewicht. Wir suchen in den Grund der Metaphysik vorzudringen, weil wir seine Unterscheidung von Sein und Seiendem erfahren wollen, genauer das, was sie selbst als Unterscheidung in sich trägt und verbürgt: das Verhältnis des Menschen zum Sein.

Wir werden die Entscheidungsfrage nur dann recht fragen können, wenn wir dabei das, was da Unterscheidung von Sein und Seiendem genannt ist, zuvor deutlicher erfahren.

§ 33. Was heißt Sein?

Wir sagten, die Unterscheidung sei der Steg, der uns überall in allem Verhalten und ständig in jeglicher Haltung vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden führte. Das ist im Bilde gesprochen und legt die Vorstellung nahe, als lägen und stünden Seiendes und Sein auf verschiedenen Ufern eines Stromes, den wir gar nicht benennen und vielleicht, im Bilde verbleibend, niemals benennen können. Denn worauf sollen wir uns dabei stützen, was soll noch als Strom zwischen dem Seienden und dem Sein strömen, was weder Seiendes ist noch zum Sein gehört? Aber lassen wir uns durch keine Unverlässlichkeit der »Bilder« von dem Erfahren dessen abhalten, was

wir die Unterscheidung nennen. Vor allem bedenken wir jetzt einmal entschiedener, was uns während der vorangegangenen Überlegungen, seitdem wir vom »Nihilismus« handelten, widerfuhr.

a) Das Sein als Leere und Reichtum

Wir reden da vom »Sein«, nennen »das Sein«, hören das Wort und sagen es weiter und wieder. Fast ist es nur wie ein flüchtiger Wortschall; *fast*, und dennoch nie ganz. Immer noch bleibt der Anflug eines Wissens; selbst wenn wir dem Wortschall nur die Erinnerung nachschicken, daß wir dabei etwas »denken«. Freilich ist das, was wir dabei verstehen, ein ganz Ungeföhres, was uns verschwimmt, aber alsbald in der nächsten Nennung uns als das Bekannteste zuspringt. »Das Sein« – von der Wortform her gesehen ein Hauptwort, gebildet dadurch, daß wir das Zeitwort »sein« durch die Vorsetzung des »das« zum Nomen machen. Das Zeitwort »sein« gilt als der »Infinitiv« des uns allzu geläufigen »ist«. Wir bedürfen nicht erst einer Vorlesung über den Nihilismus und des häufigen Gebrauches des Namens »das Sein«, um sogleich bei jedem ausdrücklichen Hinweis zu erfahren, daß wir *noch* häufiger und ständiger das Sein sagen im Gebrauch des »ist«. Wiederum erkennen wir alsbald das Selbe: Das »ist« geht in der Sprache um wie das vernutzteste Wort, und gleichwohl trägt es doch wieder alles Sagen; ja nicht nur dieses im Sinne der sprachlichen Verlautbarung, sondern auch alles schweigende Verhalten zum Seienden. Überall, auch wo wir nicht sprechen, verhalten wir uns doch zu Seiendem als solchem und verhalten uns zu solchem, was »ist« und so und so ist, noch nicht und nicht mehr ist oder gar nicht ist.

Die Einförmigkeit dieses vernutzten und dennoch je wieder frischen »ist« verbirgt hinter der Selbigkeit des Wortlautes und der Wortgestalt einen kaum bedachten Reichtum. Wir sagen: »Dieser Mann ist aus dem Schwäbischen«; »das Buch ist dir«;

»der Feind ist im Rückzug«; »Rot ist backbord«; »der Gott ist«; »in China ist Überschwemmung«; »der Becher ist aus Silber«; »die Erde ist«; »der Bauer ist (mundartlich gesprochen) aufs Feld«; »auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer«; »der Vortrag ist im Hörsaal 5«; »der Hund ist im Garten«; »dieser Mensch ist des Teufels«; »Über allen Gipfeln / Ist Ruh«.

Jedesmal hat das »ist« eine andere Bedeutung und Tragweite des Sagens. Der Mann ist aus dem Schwäbischen – besagt: Er *stammt her*; das Buch ist dir – bedeutet: *gehört dir*; der Feind ist im Rückzug – heißt: er *hat den Rückzug angetreten*; Rot ist backbord – meint: die Farbe *bedeutet*; der Gott ist – wir erfahren ihn *als wirklich gegenwärtig*; in China ist Überschwemmung – dort *herrscht*; der Becher ist aus Silber – er *besteht aus*; der Bauer ist aufs Feld – *hat seinen Aufenthalt dorthin verlegt*; auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer – *hat sich dort in seiner Schädlichkeit ausgebreitet*; der Vortrag ist im Hörsaal 5 – d. h. *findet statt*; der Hund ist im Garten – *treibt sich herum*; dieser Mensch ist des Teufels – *benimmt sich wie vom Teufel besessen*; Über allen Gipfeln / Ist Ruh . . . – »*befindet sich*« Ruh? »*findet statt*«? »*hält sich auf*«? »*herrscht*«? oder »*liegt*«? – oder »*waltet*«? Hier will keine Umschreibung passen, und doch spricht hier dieses selbe »ist« – einfach, unersetzlich mit einem Mal, hingesagt in jene wenigen Verse, die Goethe mit Bleistift an den Fensterecken einer Bretterhütte auf dem Kickenhahn bei Ilmenau geschrieben (vgl. Brief an Zelter vom 4. 9. 1831).

Merkwürdig doch, daß wir hier bei diesem Goetheschen Wort mit der Erläuterung des geläufigen »ist« schwanken, zögern, um sie dann schließlich ganz aufzugeben und nur die Worte noch einmal und wieder zu sagen. »Über allen Gipfeln / Ist Ruh«.

Wir versuchen keine Erläuterung des »ist«, nicht weil das Verstehen zu verwickelt und zu schwierig und gar aussichtslos wäre, sondern weil das »ist« hier so einfach gesagt ist, ja *noch einfacher und einziger* als jedes sonst geläufige »ist«, das uns

unbedacht fortgesetzt in das alltägliche Sagen sich einmischt. Aber dieses »Einfache« in dem »ist« des Goetheschen Gedichtes bleibt weit entfernt vom Leeren und Unbestimmten, das sich eben nicht weiter fassen läßt. Im Gegenteil, es spricht hier das Einfache eines seltenen Reichtums. Diesen selben Reichtum bezeugt, nur anders und nur im groben Hinweis, die Aufzählung der verschiedenen Aussagen, in denen wir das »ist« sogleich nach einer besonderen Hinsicht auslegen konnten. Die Einförmigkeit des »ist« und des »Seins« erweist sich so als grober Schein, der sich nur an die Gleichheit des Wortlautes und Schriftbildes heftet. Auch genügt nicht mehr, hier zu versichern, das »ist« gehöre eben zu den »vieldeutigen« Worten; denn um bloße Vieldeutigkeit handelt es sich nicht, sondern um einen Reichtum der Sagbarkeit des Seins, welcher Reichtum erst das ermöglicht, was wir in logischer und grammatischer Hinsicht als »Vieldeutigkeit« ausrechnen mögen. Ja, hier stehen überhaupt nicht die Wörter »ist« und »Sein« zur Erörterung, sondern das, was sie sagen, was in ihnen zu Wort kommt: das Sein selbst.

Erneut stehen wir an derselben Stelle: »Sein« unbestimmt und verflacht – und dennoch verständlich und dennoch verstanden. Wir könnten die Probe machen, durch eine Umfrage feststellen, was je die Hörenden sich »dabei« gedacht haben; aber diese Feststellung würde nur bestätigen, daß »das Sein« *zumal* vorbeizieht wie ein flüchtiger Schall und dennoch irgendwoher uns trifft und ein Wesentliches, vielleicht das Wesentlichste, bedeutet.

Aber dürfen wir aus der Vieldeutbarkeit des »ist« auf einen Wesensreichtum des Seins schließen? Stammt nicht die Mannigfaltigkeit des »ist« daher, daß in den angeführten Aussagen inhaltlich ganz verschiedenes Seiendes gemeint ist: der Mann, das Buch, der Feind, Gott, China, der Becher, die Erde, der Bauer, der Hund? Muß man aus alledem nicht eher umgekehrt schließen: Weil das »ist« und das »Sein« in sich unbestimmt und leer sind, können sie zu so vielfältiger Erfüllung bereitliegen? Die angeführte Mannigfaltigkeit bestimmter Bedeu-

tungen des »ist« beweist daher das Gegenteil von dem, was gezeigt werden sollte. Das Sein muß sich in seiner Bedeutung schlechthin unbestimmt halten, um je durch das jeweilige und verschiedenartige Seiende bestimmbar zu bleiben.

Allein, durch die Berufung auf das verschiedenartige Seiende haben wir die Mannigfaltigkeit des Seins schon mitgesetzt und zugegeben. Vor allem jedoch, wenn wir uns schon ausschließlich an die Wortbedeutung »ist« und »Sein« halten und nicht an das, was in der Bedeutung bedeutet wird, dann muß selbst diese Wortbedeutung bei all ihrer größtmöglichen Leere und Unbestimmtheit dennoch jene Art von Eindeutigkeit haben, die in sich eine Abwandlung in eine Mannigfaltigkeit zuläßt. Die vielberufene »allgemeine« Bedeutung des Seins ist doch nicht die dinghafte Leere eines Riesenbehälters, in den nur alles Mögliche an Abwandlung hineinfallen kann. Zu dieser Vorstellung verleitet jedoch eine lang gewohnte Denkweise, die das »Sein« als die allerallgemeinste Bestimmung von allem denkt und deshalb das Mannigfaltige nur als solches zulassen kann, was diese weiteste und leerste Hülse des allgemeinsten Begriffes ausfüllt.

Stattdessen halten wir uns an ein anderes. Das »Sein« und das »ist« wird von uns *zumal* in einer eigentümlichen Unbestimmtheit gedacht und in einer Fülle erfahren. Dieses Doppelgesicht des »Seins« führt uns vielleicht eher auf die Spur zu seinem Wesen, hält uns jedenfalls davon ab, mit dem billigsten aller Denkmittel, der sogenannten Abstraktion, das Wesentlichste alles zu Denkenden und zu Erfahrenden erklären zu wollen. Aber wir müssen nun auch dieses Doppelgesicht des »Seins« über den bloßen Hinweis hinaus sichtbar machen, ohne freilich der Gefahr zu unterliegen, jetzt statt der Abstraktion das andere, gleichbeliebte Denkmittel zur letzten Auskunft beizuholen: die Dialektik. Diese drängt sich stets da ein, wo Gegensätzliches genannt wird.

Das Sein ist das Leerste und zugleich der Reichtum, aus dem alles Seiende, das bekannte und erfahrene, das unbekannt und

erst zu erfahrende, beschenkt wird mit der jeweiligen Wesensart seines Seins.

b) Das Sein ist das Allgemeinste und das Einzige

Das Sein ist das Allgemeinste, was in jeglichem Seienden angetroffen wird, und daher das Gemeinste, das jede Auszeichnung verloren oder gar noch nie besessen hat. Zugleich ist das Sein das Einzige, dessen Einzigartigkeit von keinem Seienden je erreicht wird. Denn gegen jedes Seiende, das hervorragen möchte, steht doch noch immer seinesgleichen, d. h. immer Seiendes, wie verschiedenartig es auch bleiben mag. Das Sein aber hat nicht seinesgleichen, und was gegen das Sein steht, ist das Nichts, und vielleicht ist selbst dieses noch im Wesen dem Sein und nur ihm botmäßig.

c) Das Sein ist das Verständlichste und sich allem
Begriff Widersetzendste

Das Sein ist das Verständlichste, so daß wir dessen gar nicht achten, wie mühelos wir uns in seinem Verständnis halten. Dieses Verständlichste ist zugleich das am wenigsten Begriffene und anscheinend nicht Begreifbare. Denn woher sollen wir es begreifen? Was »gibt es« außerhalb seiner, von wo aus ihm eine Bestimmung zugeteilt werden könnte? Denn das Nichts eignet sich doch wohl am geringsten zu einem Bestimmenden, da es doch das Bestimmungslose und die Bestimmungslosigkeit selbst »ist«. Das Verständlichste widersetzt sich aller Verstehbarkeit.

d) Das Sein ist das Gebräuchlichste und das erst Ankünftige

Das Sein ist das Gebräuchlichste, worauf wir uns in allem Verhalten und aus jeder Haltung berufen. Denn überall halten wir im Seienden und verhalten uns zu solchem. Abgegriffen

ist das »Sein« und doch zugleich jedesmal in jedem Augenblick unberührt und wie erst entsprungen.

e) Das Sein ist das Verlässlichste und das Ab-gründigste

Das Sein ist das Verlässlichste, das uns nie zu einem Zweifel beunruhigt; denn ob dieses oder jenes Seiende ist oder nicht ist, zweifeln wir bisweilen; ob dieses und jenes Seiende so ist oder anders, bedenken wir oft. Das Sein, ohne welches wir Seiendes nicht einmal bezweifeln können, bietet einen Verlaß, dessen Verlässlichkeit nirgendshin sich überbieten läßt. Und dennoch – das Sein bietet uns nicht einen Grund und Boden wie das Seiende, zu dem wir uns kehren, worauf wir bauen und an das wir uns halten. Das Sein ist die Ab-sage an die Rolle eines solchen Gründens, versagt alles Gründige, ist ab-gründig.

f) Das Sein ist das Vergessenste und das Erinnerndste

Das Sein ist das Vergessenste, so maßlos vergessen, daß auch diese Vergessenheit noch in ihren eigenen Wirbel hineingezogen bleibt. Alle rennen wir ständig nach dem Seienden; kaum einer bedenkt je das Sein. Wenn es geschieht, dann spricht ihn die Leere dieses Allgemeinen und Verständlichsten schon los von der Bindung, die einzugehen er für einen Augenblick gesonnen war. Aber dieses Vergessenste ist zugleich das Erinnerndste, was allein des Gewesenen, Gegenwärtigen und Künftigen inne werden und in solchem überhaupt innestehen läßt.

g) Das Sein ist das Gesagteste und das Verschwiegenste

Das Sein ist das Gesagteste; nicht nur weil das »ist« und alle Abwandlungen des Zeitworts »sein« am häufigsten vielleicht gesagt werden, sondern weil in *jedem* Zeitwort, auch wenn es in seinen Abwandlungen den Namen des »Seins« nicht ge-

braucht, gleichwohl das Sein sagt, weil jedes Zeitwort nicht nur, sondern jedes Haupt- und Beiwort und jegliches Wort und Wortgefüge das Sein sagt. Dieses Gesagteste ist zugleich das Verschwiegenste in dem betonten Sinne, daß es sein Wesen verschweigt und vielleicht selbst Verschweigung ist. Denn wie laut und oft wir auch das »ist« sagen und das »Sein« nennen, solches Sagen und dieser Name sind vielleicht nur scheinbar der Eigenname des zu Nennenden und zu Sagenden, da doch jeglich Wort als Wort ein Wort »des« Seins ist, und zwar ein Wort »des« Seins nicht nur, sofern »über« das Sein und »vom« Sein die Rede ist, sondern ein Wort »des« Seins in dem Sinne, daß das Sein in jeglichem Wort sich ausspricht und gerade so sich verschweigt.

h) Die Zwiespältigkeit des Verhältnisses zum Sein

Das Sein enthüllt sich uns in einer vielartigen Gegensätzlichkeit, die ihrerseits wieder nicht zufällig sein kann, da schon die bloße Aufreihung dieser Gegensätze auf ihren inneren Zusammenhang deutet: Das Sein ist zumal das Leerste und das Reichste, zumal das Allgemeinste und das Einzige, zumal das Verständlichste und allem Begriff sich Widersetzende, zumal das Gebrauchtste und doch das Entspringende, zumal das Verlässlichste und das Ab-gründigste, zumal das Vergessenste und das Erinnerndste, zumal das Gesagteste und das Verschwiegenste.

Aber sind das, recht bedacht, denn Gegensätze im Wesen des Seins selbst? Sind es nicht Gegensätze nur derart, wie *wir* zum Sein uns verhalten, im Vorstellen und Verstehen, im Gebrauchen und uns-Verlassen-darauf, im Behalten (Vergessen) und Sagen? Selbst *wenn es nur* Gegensätze in unserem Verhältnis zum Sein wären, dann hätten wir doch erreicht, was wir suchen, eben die Bestimmung des Verhältnisses zum Sein (nicht nur zum Seienden).

Dann ist unser Verhältnis zum Sein in der Tat zwiespältig. Dabei steht die Frage noch offen, ob diese Zwiespältigkeit un-

seres Verhältnisses zum Sein an uns liegt oder am Sein selbst, eine Frage, deren Beantwortung erneut über das Wesen dieses Verhältnisses Wichtiges entscheidet.

Daß aber, wie die Gegensätze erweisen, das Sein das Reichste, Einzige, allem Begriff *sich* Widersetzende, Entspringende, Ab-gründigste, Erinnerungste, Verschwiegenste ist, liegt das an uns oder liegt das am Sein selbst? Offenbar am Sein selbst – und daß das Sein das Leerste, Allgemeinste, Verständlichste, Gebräuchlichste, Verlässlichste, Vergessenste und Gesagteste »ist«, bleibt dann nur die Folge seines eigensten Wesens, sofern dieses, vielleicht auch wesenhaft, in das Verhältnis zu uns sich einläßt.

Doch bedrängender als die Frage, ob die genannten Gegensätze im Wesen des Seins selbst liegen oder ob sie nur aus *unserem* zwiespältigen Verhältnis zum Sein entspringen, *oder ob gar dieses unser Verhältnis zum Sein diesem selbst entspringt*, weil es bei ihm steht – bedrängender als die gewiß entscheidende Frage bleibt zunächst die andere: *Ist* denn überhaupt und in der Tat unser Verhältnis zum Sein ein zwiespältiges? Verhalten wir uns selbst so zwiespältig zum Sein dergestalt, daß diese Zwiespältigkeit *uns selbst*, d. h. unser Verhalten zum Seienden durchherrscht? Wir müssen antworten: Nein. Verhaltensmäßig stehen wir nur je auf der einen Seite der Gegensätze: Das Sein ist uns das Leerste, Allgemeinste, Verständlichste, Gebräuchlichste, Verlässlichste, Vergessenste, Gesagteste. Und selbst dessen achten wir kaum und wissen es schon gar nicht *als* das Gegensätzliche zum anderen.

§ 34. Die Vergessenheit der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Metaphysik als Weltanschauung

Das Sein bleibt uns ein Gleichgültiges, und deshalb achten wir auch kaum der Unterscheidung des Seins und des Seienden, obzwar wir alles Verhalten zum Seienden darauf setzen. Aber

nicht allein wir Heutigen stehen ganz außerhalb jener noch unerfahrenen Zwiespältigkeit des Verhältnisses zum Sein. Dieses Außerhalbstehen und Nichtkennen ist die Auszeichnung aller Metaphysik; denn für diese bleibt das Sein das Allgeringste, Verständlichste. Im Umkreis seiner bedenkt sie nur das je verschiedenstufige und verschiedengeschichtete Allgemeine der verschiedenen Bereiche des Seienden.

Seitdem *Platon* die Seiendheit des Seienden als *ιδέα* auslegte, bis in das Zeitalter, da Nietzsche das Sein als Wert bestimmte, die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch ist das Sein wohl und selbstverständlich verwahrt als das Apriori, zu dem sich der Mensch als Vernunftwesen verhält. Weil das Verhältnis zum Sein in der Gleichgültigkeit gleichsam verschwunden ist, deshalb kann auch für die Metaphysik die *Unterscheidung* des Seins und des Seienden nicht fraglich werden, d. h. nicht in den Umkreis einer eigenen Besinnung gelangen.

Von hier aus erkennen wir erst den metaphysischen Charakter des heutigen geschichtlichen Zeitalters. »Heute« – nicht nach dem Kalender gerechnet, auch nicht nach den weltgeschichtlichen Begebenheiten gerechnet – bestimmt sich aus der eigensten Zeit der Geschichte der Metaphysik: die metaphysische Bestimmtheit des geschichtlichen Menschentums im Zeitalter der Metaphysik Nietzsches. Hier erkennen wir eine eigentümlich gleichgültige Selbstverständlichkeit im Hinblick auf die Wahrheit des Seienden im Ganzen. Das Sein wird entweder noch erklärt nach der überkommenen christlich-theologischen Welterklärung, oder aber das Seiende im Ganzen – die Welt – wird bestimmt durch Berufung auf »Ideen« und »Werte«. »Ideen« erinnern an den Beginn der abendländischen Metaphysik bei *Platon*. »Werte« deuten auf den Bezug zum Ende der Metaphysik bei Nietzsche. Allein, »Ideen« und »Werte« werden in ihrem Wesen und Wesensrecht überhaupt nicht weiter bedacht. Die Berufung darauf und die Ansetzung derselben ist das geläufigste und verständlichste Rüstzeug der Weltauslegung und Lebenslenkung. Diese Gleichgültigkeit gegen das

Sein inmitten der höchsten Leidenschaft für das Seiende bezeugt den durch und durch *metaphysischen* Charakter des Zeitalters. Die Wesensfolge davon zeigt sich darin, daß sich die geschichtlichen Entscheidungen jetzt ausdrücklich wissentlich und willentlich und vollständig aus den gesonderten Bezirken der früheren Kulturtätigkeiten – Politik, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Staatsbildung – in den Bereich der »Weltanschauung« verlagert haben. »Weltanschauung« ist jene Gestalt der neuzeitlichen Metaphysik, die notwendig wird in dem Augenblick, da das Neue beginnt innerhalb der Geschichte der Metaphysik: der Beginn ihrer Vollendung ins Unbedingte. Hier beginnt ein eigentümlicher Zusammenschluß der bisherigen abendländisch-europäischen Geschichte, der sich metaphysisch in der Verkoppelung von »Idee« und »Wert« als dem maßgebenden Rüstzeug der weltanschaulichen Weltauslegung ankündigt.

Durch diese Verkoppelung der Idee mit dem Wert ist zugleich aus dem Wesen der Idee der Charakter des Seins und seiner Unterscheidung zum Seienden verschwunden. Daß da und dort in gelehrten Zirkeln und aus gelehrter Überlieferung vom Sein, von »Ontologie« und Metaphysik geredet wird, sind lediglich noch Nachklänge, denen keine geschichtsbildende Kraft mehr innewohnt. Die Macht der Weltanschauung als solcher hat das Wesen der Metaphysik in ihren Besitz genommen. Das will sagen: Das, was alle Metaphysik kennzeichnet, daß ihr die sie selbst tragende Unterscheidung des Seins und des Seienden wesenhaft und notwendig gleichgültig und fraglos bleibt, dieses Kennzeichnende wird jetzt zu dem, was die Metaphysik *auszeichnet*. Hierin liegt begründet, daß mit dem Beginn der Vollendung der Metaphysik erst die vollständige, unbedingte, durch nichts mehr verstörte und verwirrte Herrschaft über das Seiende sich entfalten kann.

Wir fragen nach dem ursprünglichen Begriff der Metaphysik, um den Ursprung der Metaphysik des Willens zur Macht und damit den Ursprung des Wertdenkens zu erkennen. Jetzt

hat sich gezeigt: Die Metaphysik gründet auf der Unterscheidung des Seins und des Seienden, und zwar so, daß sie diese Unterscheidung als solche nicht selbst noch befragt und begründet, vielmehr in eine zunehmende Selbstverständlichkeit aufgehen läßt, um sie schließlich überhaupt zu vergessen. Daß mit Hilfe von »Ideen« und »Werten« die Welt erklärt wird, ist noch selbstverständlicher als die maschinentechnische Eroberung, Nutzung und Gestaltung der Erde. Allein, diese Gleichgültigkeit gegen die Unterscheidung des Seins und des Seienden besagt nur, daß diese Unterscheidung erst recht als der Boden und Grund der Geschichte des Menschen gilt und diese in ihren innersten Wesenskräften metaphysisch bestimmt bleibt. Solange wir diese nicht klar erfahren und entschieden bedenken, verfallen wir stets irrigen Urteilen und Stellungnahmen.

Aus dem Gesichtskreis bürgerlicher Bildung und »Geistigkeit« möchte man z. B. die vollständige, d. h. hier von Grund auf grundsätzliche »Motorisierung« der Wehrmacht für eine Erscheinung des nur schrankenlosen »Technizismus« und »Materialismus« ansehen. In Wahrheit ist dies ein metaphysischer Akt, der an Tiefgang sicherlich etwa die Abschaffung der »Philosophie« übertrifft. Das letztere wäre nur eine Maßnahme innerhalb des Betriebes der Schule und des Unterrichts.

Das Schwergewicht des Metaphysischen ist aus der »Philosophie« gewichen, auch dort, wo sie sich noch als »Metaphysik« und Verarbeitung der Überlieferung der Metaphysik zu behaupten sucht, oder als stets nachhinkende Gelehrsamkeit mit viel Aufwand dasjenige nachträglich zu bestätigen oder gar in ein System zu bringen versucht, was metaphysisch schon entschieden ist und des gelehrten Systems nicht bedarf. Nur Ahnungslose wundern sich, daß dieses charakterlose und gedankenlose Taumeln zwischen »Ideen« und »Werten« und »Existenz« und der Herstellung von »Anthropologien« im heutigen Philosophiebetrieb von niemandem mehr ernst genommen wird, der an der Gestaltung der Geschichte beteiligt ist.

§ 35. Die Frage nach der Unterscheidung des Seins und
des Seienden im Denken Platons und der
vor-platonischen Philosophie

Wenn nun aber die Metaphysik in ihrem Wesen auf die Unterscheidung des Seins und des Seienden gegründet ist, auch dort und dann, wo diese Unterscheidung vergessen wurde und unkenntlich geworden ist, dann muß der geschichtliche Beginn der Metaphysik dort angesetzt werden, wo die Unterscheidung des Seins und des Seienden sich erstmals maßgebend geltend macht, im Gefüge und in der Fügung der Wahrheit des Seienden als solchem im Ganzen. Dieses geschieht im Denken Platons. Die vor-platonische Philosophie muß dann als die vor-metaphysische, die noch-nicht metaphysische begriffen werden.

(Aber ist das nicht einfach nur eine andere Bezeichnung? Auch so wird dann die vor-platonische von der Metaphysik »her« mißdeutet. Nein; sondern *auf die Metaphysik zu* – wie diese entspringt –. Allerdings ist auch nicht der Anfang in sich anfänglich – und deshalb ist in rechter Weise nur vom ersten Anfang zu handeln.)

In der Bezeichnung »noch nicht« soll angedeutet sein, daß die Philosophie vor Platon die Metaphysik vorbereitet. Diese ist nicht durch einen Gewaltakt entstanden, sondern ist im Wesen der Philosophie und ihrem Anfang begründet. Um daher das Eigenwesen der Metaphysik noch schärfer in den Blick zu bringen, versuchen wir ein freilich nur flüchtiges Licht auf die vormetaphysische Philosophie der Griechen zu werfen. (Hinweis auf den Spruch des *Parmenides*, in der Fassung vom Juni 1940: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι).

ANHANG

Die Vorlesung hat nicht die Absicht, eine Zusammenstellung aller Aussagen Nietzsches über den Nihilismus zu bringen, noch gar die Äußerungen Nietzsches einzeln durchzusprechen. Es galt nur, einige Gesichtspunkte zu zeigen, nach denen das eigene Wort Nietzsches gelesen werden kann und vielleicht gelesen werden muß, damit es ein Wort sei und von uns die Antwort fordere.

Es galt unter anderem zu zeigen, wie der »Perspektivismus« selbst nur ein »Wert« ist, als ein Machtbedingnis gilt; inwiefern alle Lehre Nietzsches über Schein und Perspektivismus als Grund die von ihm unerreichbare Wesensgründung der Wahrheit in sich trägt. Alles ruht auf der nicht angerührten, wenngleich scheinbar überwundenen geläufigen Auslegung der Wahrheit als *adaequatio*. Nietzsche weicht überall diesem Grund aus. Noch weniger ist er imstande, die *adaequatio* selbst in ihrer wesensgeschichtlichen Herkunft und als Herabsetzung und Unbewältigung der erstanfänglichen ἀλήθεια zu erkennen. Die Frage, wie Wertsetzung als Nihilismus zu begreifen sei, führte auf die Frage nach dem seinsgeschichtlichen Wesen des Nihilismus.

Die Antwort ist nicht das Widerlegen, sondern die Vorbereitung des Da-seins, worin die Geschichte des Seins, von diesem verschenkt, anfänglicher übernommen wird.

Die Vorbereitung ist zuerst Verwandlung des Wissens in die Erfahrung, daß das Sein die Überwindung der Metaphysik entschieden hat. Die »Überwindung« ist noch vordergründliche Bestimmung der *wesentlich* zu denkenden *Vollendung*. Diese Überwindung ist »historisch«, d. h. durch Betrachtung des Zeitalters und seiner »Situation« nicht feststellbar.

Daß wir erst in die Geschichte des Seins finden müssen und zuvor die Geschichte als Loslassung des Seins in die MACHENSCHAFT erfahren, welche Loslassung das Sein selbst verhängen muß, um sein Wesen dem Menschen wesentlich werden zu lassen.

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Die von Martin Heidegger gehaltene Vorlesung »Nietzsche: Der europäische Nihilismus« gehört in die Reihe der »Nietzsche-Vorlesungen«, die Heidegger in den Jahren zwischen 1936 und 1940 an der Freiburger Universität gehalten hat. Die hier unter diesem Titel vorgelegte Vorlesung wurde im zweiten Trimester 1940 gelesen. Der Text dieser Veröffentlichung orientiert sich streng an der Vorlesungshandschrift. Er läßt alle textlichen Veränderungen der bereits 1961 für die Veröffentlichung überarbeiteten beiden »Nietzsche Bände« des Neske Verlages (Pfuldingen), insbesondere das zweite Hauptstück des zweiten Bandes mit dem Titel »Der europäische Nihilismus« beiseite.

Für die Herausgabe stand Heideggers handschriftlicher Text sowie eine von Fritz Heidegger angefertigte Abschrift zur Verfügung. Das Manuskript umfaßt 77 durchnummerierte, im Querformat beschriebene Seiten, manche von ihnen müssen durch hinzugefügte Kleinbuchstabenseiten doppelt gezählt werden. Der Vorlesungstext erscheint in ausformulierter Form auf der linken Seite des Blattes, Ergänzungen jeweils auf der rechten Seite, versehen mit Zeichen für deren Einordnung in den Text. Zum Vorlesungsmanuskript gehört weiterhin ein Konvolut mit Wiederholungen, die in dem Nietzsche-Band der Neske-Ausgabe nicht aufgenommen worden sind und die bisher auch nicht transkribiert waren. Unter Mitwirkung von Herrn cand. phil. Stefan Winter und dank der sachkundigen Hilfe von Herrn Dr. Hartmut Tietjen wurden diese »Wiederholungsmanuskripte« transkribiert und kollationiert. In den Jahren 1937/38 war Martin Heidegger schrittweise dazu übergegangen, statt der stundenweise, oft nur stichwortartig notierten und dann frei ausformuliert vorgetragenen Wiederholungen (»Recapitulationen«) längere, stundenübergreifende und streng ausformulierte Wiederholungen zu verfassen, die er bestimmten

Seiten des fortlaufenden Textes zuordnete. Diese Wiederholungen greifen nicht selten über das in den entsprechenden Passagen des Haupttextes Gesagte hinaus und verschärfen gelegentlich den Gedankengang oder konzentrieren ihn auf eine andere gedankliche Nuance. Martin Heidegger hat für die Gesamtausgabe die Aufnahme dieser Wiederholungen in den zu edierenden Text der Vorlesungen gemäß seinen Kennzeichnungen bzw. nach inhaltlichen Gesichtspunkten allgemein verfügt. In diesem Band liegen die Wiederholungen nicht zum gesamten Vorlesungstext vor, da – wie Heidegger selbst notiert hat – die Lehrveranstaltung am 18. Juli 1940 »wegen Erntedienst« abgebrochen werden mußte.

Die Gliederung in Einleitung, Teile, Kapitel, Paragraphen und Buchstabenabschnitte wurde für die Herausgabe neu erstellt. In Anlehnung an das in der Gesamtausgabe gegebene formale Einteilungsprinzip ist versucht worden, die einzelnen Gedankenschritte bereits durch die Gliederung deutlich werden zu lassen.

Die Zitate wurden auf ihre Richtigkeit hin überprüft. Wo nicht anders vermerkt, handelt es sich bei den Nietzsche-Zitaten um die Kröner-Großoktav-Ausgabe. Für die Verifikation der Textstellen war Heideggers Handexemplar maßgebend, weil andere Zusammenstellungen der Kröner-Großoktav-Ausgabe zumeist eine abweichende auflagenmäßige Zusammensetzung aufweisen. (Die Zusammensetzung von Heideggers Handexemplar ist im Anhang zu Band 43 der Gesamtausgabe wiedergegeben.) Da die unterschiedlichen Auflagen einzelner Bände – unter anderem bedingt durch einen Verlagswechsel – zum Teil nach Seitenzählung und Textanordnung voneinander abweichen, wird das Auffinden der Zitate in den von der auflagenmäßigen Zusammensetzung von Heideggers Handexemplar abweichenden Kröner-Großoktav-Ausgabe erschwert. Die schon von Heidegger in der Einzelausgabe beim Neske-Verlag gewählte moderne Schreibweise der Nietzsche-Zitate wurde für die Gesamtausgabe übernommen.

Neben den Einschüben und Randbemerkungen, die entsprechend Heideggers Kennzeichnung in den fortlaufenden Text eingefügt wurden, finden sich in der Handschrift Hinweise, Verweise und Anmerkungen, die den Charakter von Fußnoten haben. Diese wurden als solche abgedruckt und – soweit es sich um bibliographische Angaben handelt – erforderlichenfalls von der Herausgeberin vervollständigt oder ergänzt.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Dr. Hermann Heidegger, Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Herrn Dr. Hartmut Tietjen, durch deren tatkräftige Hilfe und Rat die Veröffentlichung erst ermöglicht wurde. Für sorgfältiges Korrekturlesen danke ich Frau Dr. Luise Michaelsen und meiner Schwester, Frau cand. phil. Irmgard Jaeger.

Petra Jaeger