

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919-1944

BAND 50

1. NIETZSCHES METAPHYSIK

2. EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE  
DENKEN UND DICHTEN



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

1. NIETZSCHES METAPHYSIK  
2. EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE  
DENKEN UND DICHTEN



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

Vorlesung Wintersemester 1941/42  
(angekündigt, aber nicht gehalten)  
und abgebrochene Vorlesung Wintersemester 1944/45  
herausgegeben von Petra Jaeger

© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1990  
Satz: Fotosatz Otto Gutfreund, Darmstadt  
Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach  
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

# INHALT

## NIETZSCHES METAPHYSIK

### EINLEITUNG

<i>Besinnung auf die innere Einheit der fünf Grundworte von Nietzsches Metaphysik aus dem Wesen der Metaphysik überhaupt . . . . .</i>	3
--	---

### HAUPTTEIL

#### DIE FÜNF GRUNDWORTE DER METAPHYSIK NIETZSCHES

##### ERSTES KAPITEL

<i>Der Wille zur Macht . . . . .</i>	11
--------------------------------------	----

##### ZWEITES KAPITEL

<i>Der Nihilismus . . . . .</i>	21
---------------------------------	----

##### DRITTES KAPITEL

<i>Die ewige Wiederkunft des Gleichen . . . . .</i>	31
---	----

##### VIERTES KAPITEL

<i>Der Übermensch . . . . .</i>	40
---------------------------------	----

##### FÜNFTES KAPITEL

<i>Die Gerechtigkeit. . . . .</i>	62
-----------------------------------	----

##### SECHSTES KAPITEL

<i>Die fünf Grundworte Nietzsches und die Metaphysik des Willens zur Macht . . . . .</i>	77
--	----

### ANHANG

<i>Aufzeichnungen zu Nietzsches Metaphysik . . . . .</i>	83
--	----

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE  
DENKEN UND DICHTEN

EINLEITUNG

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE ALS ANLEITUNG  
ZUM EIGENTLICHEN DENKEN DURCH DEN DENKER  
NIETZSCHE UND DEN DICHTER HÖLDERLIN

§ 1.	Die Unmöglichkeit einer Ein-leitung in die Philosophie . . . . .	90
§ 2.	Das Bedürfnis einer Anleitung zum Heimischwerden im eigent-lichen Denken . . . . .	92
§ 3.	Die mannigfaltigen Wege einer Anleitung zum eigentlichen Denken. Die Frage »Was ist jetzt?« . . . . .	93
§ 4.	Die Beachtung des Denkens in seinem Bezug zum Dichten als einer der Wege für eine Anleitung zum eigentlichen Denken. Nietzsche und Hölderlin . . . . .	94
§ 5.	Die Auseinandersetzung mit dem uns geschichtlich begegnenden Denken: Nietzsches Haupt- und Grundgedanke . . . . .	98
	Wiederholung (Erste Fassung) . . . . .	101

*Erstes Kapitel*

*Grunderfahrung und Grundstimmung des Denkens Nietzsches*

§ 6.	Die Gott- und Weltlosigkeit des neuzeitlichen Menschen als Nietzsches Grunderfahrung . . . . .	105
	a) Das »Geschaffenwerden« der Götter von den Menschen . . . . .	107
	b) Die Reichweite des Gedankens vom Menschen als dem »Schaffenden«, vom »Schöpferischen« im Menschen . . . . .	109
	c) Der »metaphysische« Grund des Gedankens vom schöpferischen Menschen: die neuzeitliche Wesensbestimmung des Menschen. . . . .	110
	d) Das griechisch gedachte ποιῆν . . . . .	112
	e) Die Weltlosigkeit des neuzeitlichen Menschen. . . . .	114
§ 7.	Die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen als Nietzsches Grundstimmung . . . . .	115
	a) Der Verlust der bisherigen Heimat im Ahnen und Suchen der neuen Heimat . . . . .	115
	b) Die bloß rechnende Verständigkeit und das Vergessen der geschichtlichen abendländischen Bestimmung . . . . .	119

Zweites Kapitel

Das Schaffen der neuen Heimat aus dem Willen zur Macht

§ 8.	Die Heimatlosen als die Eroberer und Entdecker der neuen Heimat . . . . .	125
§ 9.	Nietzsches Hauptgedanke: der Wille zur Macht als Essenz (Wesen) des Seienden und als letztes Faktum. Der verhüllte Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden . . . . .	128

DENKEN UND DICHTEN  
 ÜBERLEGUNGEN ZUR VORLESUNG

EINLEITUNG

	Denken und Dichten: Philosophie und Poesie (σοφία und ποιεῖν)	136
§ 1.	Das Vergleichen von Denken und Dichten. Das eigentliche Vergleichen . . . . .	136
§ 2.	Das Maß-Geben der maßgebenden Denker und Dichter für das Ermessen des Wesens des Denkens und des Dichtens . . . . .	138
§ 3.	Die Notwendigkeit einer Vorbereitung für das Vernehmen des Denkens und des Dichtens. . . . .	140
§ 4.	Die Besinnung auf das Denken und das Dichten und deren Verhältnis. Das Fragwürdige als das Maßgebende für das Nachsinnen . . . . .	142

ANHANG

	Zweite Fassung der Wiederholung zu: <i>Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten</i> . . . . .	147
	Wiederholung zu Seite 105f. [Nietzsche. Zum Verhältnis von Denken und Dichten]. . . . .	150
	Zweite Fassung der Manuskriptseiten 4 und 5 zu: <i>Denken und Dichten. Überlegungen zur Vorlesung</i> . [Vorfragen zur Besinnung auf Denken und Dichten] . . . . .	151
	Zwei fragmentarische Fassungen der Manuskriptseite 12 . . . . .	154
	a) Erste fragmentarische Fassung . . . . .	154
	b) Zweite fragmentarische Fassung. . . . .	155
	Notizen zur Vorlesung: <i>Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten</i> . . . . .	156
	NACHWORT DER HERAUSGEBERIN. . . . .	161



*Nietzsches Metaphysik*

erläutert aus der Strophe:

»Welt – Spiel, das herrische,  
Mischt Sein und Schein : –  
Das Ewig – Nürrische  
Mischt *uns* – hinein! . . .«  
(1886?) Bd. V, S. 349



## EINLEITUNG

### Besinnung auf die innere Einheit der fünf Grundworte von Nietzsches Metaphysik aus dem Wesen der Metaphysik überhaupt

Das Denken Nietzsches ist gemäß allem Denken des Abendlandes seit *Platon* Metaphysik. Der Begriff vom Wesen der Metaphysik sei hier, für den nächsten Anschein willkürlich, vorausgenommen und der Ursprung des Wesens im dunkeln gelassen. Die Metaphysik ist die Wahrheit des Seienden als eines solchen im Ganzen. Die Wahrheit bringt das, was das Seiende ist (essentia, die Seiendheit), daß es und wie es dabei im Ganzen ist, in das »Unverborgene« der *ιδέα*, perceptio, des Vorstellens, des Bewußt-seins; dieses (das Unverborgene) aber wandelt sich selbst gemäß dem Sein des Seienden. Die Wahrheit bestimmt sich als solche Unverborgenheit in ihrem Wesen des Entbergens aus dem von ihr zugelassenen Seienden selbst und prägt nach dem also bestimmten Sein die jeweilige Gestalt ihres Wesens. Die Wahrheit ist deshalb in ihrem eigenen Sein geschichtlich. Die Wahrheit fordert jedesmal ein Menschentum, durch das sie gefügt, begründet, mitgeteilt und so verwahrt wird. Die Wahrheit und ihre Verwahrung gehören wesenhaft, und zwar geschichtlich, zusammen. Dergestalt übernimmt ein Menschentum jeweils den Entscheid über die ihm zugewiesene Art, inmitten der Wahrheit des Seienden zu sein.<sup>1</sup> Diese ist im Wesen geschichtlich<sup>2</sup>, nicht weil das Menschsein in der Zeitfolge verläuft, sondern weil das Menschentum in die Metaphysik ver-

<sup>1</sup> gilt nur für die *neuzeitliche* Metaphysik.

<sup>2</sup> welcher Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit der Wahrheit, deren Wesen anfänglich das Wesen des Geschickes?

setzt bleibt und diese allein eine »Epoche« zu gründen vermag, sofern sie ein Menschentum in einer Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen fest- und damit »anhält«.

Die Seiendheit (was das Seiende als ein solches ist) und das Ganze des Seienden (daß und wie das Seiende im Ganzen ist)<sup>3</sup>, sodann die Wesensart der Wahrheit und die Geschichte der Wahrheit und zuletzt das in sie zu ihrer Verwahrung versetzte Menschentum umschreiben das Fünffache, in das sich das einheitliche Wesen der Metaphysik entfaltet und immer wieder fängt. Die Metaphysik ist als die zum Sein<sup>4</sup> gehörige Wahrheit des Seienden nie zuerst Ansicht und Urteil eines Menschen, nie Lehrgebäude und »Ausdruck« eines Zeitalters. Dergleichen alles ist sie auch, aber stets als die nachträgliche Folge und im Außenwerk. Die Art jedoch, wie ein zur Wahrnis der Wahrheit im Denken Gerufener die seltene Fügung, Begründung, Mitteilung und Verwahrung der Wahrheit im vorangehenden existenzial-ekstatischen Entwurf übernimmt und so einem Menschentum innerhalb der Geschichte der Wahrheit seine Stelle anweist und verbaut, umgrenzt das, was die *metaphysische Grundstellung* eines Denkers genannt sei.<sup>5</sup>

Wenn darum die zur Geschichte des Seins selbst gehörende Metaphysik mit dem Namen eines Denkers benannt wird (*Platons Metaphysik, Kants Metaphysik*), dann sagt das hier nicht, die Metaphysik sei jeweils die Leistung und der Besitz oder gar die Auszeichnung dieser Denker als Persönlichkeiten des »kulturellen Schaffens«. Die Benennung bedeutet jetzt, daß die Denker sind, was sie sind, insofern die Wahrheit des Seins sich ihnen überantwortet hat, das Sein, und d. h. innerhalb der Metaphysik das Sein des Seienden, zu sagen.

<sup>3</sup> Diese Unterscheidung selbst als metaphysische geschichtlich bestimmen und ihre wesensgeschichtliche Abwandlung festhalten.

<sup>4</sup> zu welchem Sein, welchen Wesens?

<sup>5</sup> Dieser Abschnitt und der erste sind nur aus dem anfänglichen Denken verständlich und aus dem seynsgeschichtlichen Denken darstellbar. Genauer: im Ereignis ihrer Überwindung ist das *Wesen* der Metaphysik erst sagbar. (*Der Anklang*), vgl. »Beiträge zur Philosophie«.

Mit der Schrift »Morgenröte« (1881) kommt die Helle über Nietzsches metaphysischen Weg. Im gleichen Jahr wurde ihm, »6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen! –« (Bd. XII, S. 425), die Einsicht in die »ewige Wiederkunft des Gleichen« (ebd.). Seitdem steht für ein Jahrzehnt fast sein Gang in der hellsten Helle dieser Erfahrung. Zarathustra nimmt das Wort. Er lehrt als der Lehrer der »ewigen Wiederkunft« den »Übermenschen«. Das Wissen klärt und festigt sich, daß der Grundcharakter des Seienden »Wille zur Macht« sei und alle Weltauslegung ihm entstamme, indem sie die Art von Wertsetzungen habe. Die europäische Geschichte enthüllt ihren Grundzug als »Nihilismus« und treibt in die Notwendigkeit einer »Umwertung aller bisherigen Werte«. Diese neue Wertsetzung aus dem jetzt entschieden sich selbst bekennenden Willen zur Macht fordert als Gesetzgebung ihre eigene Rechtfertigung aus einer neuen »Gerechtigkeit«.

Während dieser höchsten Zeit Nietzsches will in seinem Denken die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen Wort werden. Ein Plan des Vorgehens löst den anderen ab. Ein Entwurf nach dem anderen eröffnet das Gefüge dessen, was der Denker sagen will. Bald ist »die ewige Wiederkunft« der Leittitel, bald »der Wille zur Macht«, bald »die Umwertung aller Werte«. Wo das eine Leitwort zurücktritt, erscheint es als Titel für das Schlußstück des Ganzen oder als Untertitel des Haupttitels. Alles drängt aber auf die »Erziehung des höheren Menschen« (Bd. XVI, S. 414). Es sind die »*neuen Wahrhaftigen*« (Bd. XIV, S. 322) einer neuen Wahrheit.

Diese Pläne und Entwürfe können nicht als die Merkmale des Unausgeführten und Unbewältigten verzeichnet werden. Ihr Wechsel bezeugt nicht ein erstes Versuchen und seine Unsicherheit. Diese Skizzen sind nicht »Programme«, sondern die Nachschrift, in der die verschwiegenen, aber eindeutigen Gänge noch aufbewahrt sind, die Nietzsche im Bereich der Wahrheit des Seienden als solchen durchwandern mußte.

»Der Wille zur Macht«, »der Nihilismus«, »die ewige Wiederkehr des Gleichen«, »der Übermensch«, »die Gerechtigkeit« sind die fünf Grundworte der Metaphysik Nietzsches. »Der Wille zur Macht« nennt das Wort für das Sein des Seienden als solchen, die *essentia* des Seienden. »Nihilismus« ist der Name für die Geschichte der Wahrheit des so bestimmten Seienden. »Ewige Wiederkehr des Gleichen« heißt die Weise, wie das Seiende im Ganzen ist, die *existentia* des Seienden. »Der Übermensch« bezeichnet jenes Menschentum, das von diesem Ganzen gefordert wird. »Gerechtigkeit«<sup>6</sup> ist das Wesen der Wahrheit des Seienden als Wille zur Macht.<sup>7</sup> Jedes dieser Grundworte nennt zugleich das, was die übrigen sagen. Nur wenn deren Gesagtes je auch mitgedacht wird, ist die Nennung jedes Grundwortes ausgeschöpft.<sup>8</sup>

Der folgende Versuch kann zureichend nur aus der Grunderfahrung von »Sein und Zeit« mitgedacht werden. Sie besteht in der ständig noch wachsenden, aber an einigen Stellen vielleicht sich auch klärenden Betroffenheit von dem einen Geschehnis, daß in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Sein des Seienden gedacht worden ist, daß jedoch die Wahrheit des Seins selbst ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken als Metaphysik eigens,

<sup>6</sup> Rechtfertigung – Heilsgewißheit, Sichversichern – der Zugehörigkeit des Seienden als solchen; das Sichwissen darin und von ihm, »Wahrheit« nicht als [...]

<sup>7</sup> Das aus dem als Wille zur Macht bestimmten Sein des Seienden gemäß dem Wesen der Wahrheit des Seienden nicht die Wertsetzung als Bestandsicherung; oder doch beides dasselbe. Weshalb dann nicht gesagt, und d. h. unterscheiden? Weshalb die »Gerechtigkeit« nicht als solche begriffen? Bestandsicherung als Sein des Seienden, weil Wille zur Macht auch Sein, deshalb Wahrheit des Willens zur Macht als Gerechtigkeit. – Wahrheit »des« Seyns. Wahrheit des Seins des Seienden; Wahrheit des Seienden.

<sup>8</sup> Aber Nietzsche selbst vermochte das innere Wesensgefüge dessen, was diese fünf Grundworte nennen, nicht mehr zu denken. Weshalb nicht? Die Grenze der Vollendung der Metaphysik; hier die Verhüllung des Wesens der Metaphysik am vollständigsten; auch »System« hilft hier nicht mehr – Hegel.

wenngleich nicht wissentlich, das Geschehnis dieser Verweigerung verhüllt.

Die folgende Auslegung der Metaphysik Nietzsches muß deshalb erst einmal versuchen, aus der genannten Grunderfahrung her Nietzsches Denken, das kein bloßes »Philosophieren« ist, als Metaphysik und d. h. aus den Grundzügen der Geschichte der Metaphysik zu denken. Der folgende Versuch geht deshalb auf ein nahes und auf das fernste Ziel, das dem Denken aufbehalten sein kann.

Um 1881/82 schreibt Nietzsche in sein Merkbuch: »Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, – er wird im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt werden.« (Bd. XII, n. 441, S. 207) Zur Zeit der Aufzeichnung beginnt Nietzsche von diesen »philosophischen Grundlehren« zu wissen und zu sagen. Daß sie sich in einer eigentümlichen Folge und Art herausringen, ist noch nicht bedacht worden. Ob diese Folge ihren Grund in der Wesenseinheit dieser »Grundlehren« haben muß, wird daher noch nicht gefragt. Ob die Art, wie sie sich herausringen, ein Licht wirft auf diese Wesenseinheit, verlangt eine eigene Besinnung. Die verborgene Einheit der »philosophischen Grundlehren« macht das Wesensgefüge der Metaphysik Nietzsches aus. Auf dem Boden dieser Metaphysik und nach ihrem Sinn entfaltet die Vollendung der Neuzeit ihre vermutlich lange Geschichte.

Das nahe Ziel der hier versuchten Besinnung ist die Erkenntnis der inneren Einheit jener »philosophischen Grundlehren«. Dazu muß erst jede dieser »Lehren« gesondert erkannt und dargestellt werden. Der sie einigende Grund jedoch empfängt seine Bestimmung aus dem Wesen der Metaphysik überhaupt. Nur wenn das beginnende Zeitalter ohne Vorbehalt und ohne Verschleierung auf diesen Grund zu stehen kommt, vermag es den »Kampf um die Erdherrschaft« aus jener höchsten *Bewußtheit* zu führen, die dem Sein entspricht, das dieses Zeitalter trägt und durchwaltet.

Der Kampf um die Erdherrschaft und die Ausfaltung der ihn

tragenden Metaphysik bringen ein Weltalter der Erde und des geschichtlichen Menschentums zur Vollendung; denn hier verwirklichen sich äußerste Möglichkeiten der Weltbeherrschung und des Versuchs, den der Mensch unternimmt, rein von sich aus, über sein Wesen zu entscheiden.

Mit dieser Vollendung des Weltalters der abendländischen Metaphysik bestimmt sich aber zugleich in der Ferne eine geschichtliche Grundstellung, die *nach* der Entscheidung jenes Kampfes um die Macht über die Erde selbst nicht mehr den Bereich eines Kampfes eröffnen und tragen kann. Die Grundstellung, in der sich das Weltalter der abendländischen Metaphysik vollendet, wird dann ihrerseits in einen Streit ganz anderen Wesens einbezogen. Der Streit ist nicht mehr der Kampf um die Meisterung des Seienden. Diese deutet und lenkt sich heute überall »metaphysisch« – aber bereits ohne die Wesensbewältigung der Metaphysik. Der Streit ist die Aus-einander-setzung der Macht des Seienden und der Wahrheit des Seyns. Diese Auseinandersetzung vorzubereiten, ist das fernste Ziel der hier versuchten Besinnung.

Dem fernsten Ziel untersteht das nahe, die Besinnung auf die innere Einheit der Metaphysik Nietzsches als der Vollendung der abendländischen Metaphysik. Das fernste Ziel steht zwar in der Zeitfolge der nachweisbaren Begebenheiten und Zustände vom jetzigen Zeitalter unendlich weit ab. Das sagt nur: Es gehört in die geschichtliche Entfernung einer anderen Geschichte.

Dieses Fernste ist gleichwohl »näher« als das sonst Nahe und Nächste, gesetzt, daß der geschichtliche Mensch dem Seyn und seiner Wahrheit zugehört; gesetzt, daß das Seyn nie erst eine Nähe des Seienden zu übertreffen braucht; gesetzt, daß das Seyn das einzige, aber noch nicht erstellte Ziel des wesentlichen Denkens ist; gesetzt, daß solches Denken anfänglich ist und im anderen Anfang selbst der Dichtung im Sinne der Poesie noch voraufgehen muß.

Im folgenden Text sind »Darstellung« und »Auslegung« *in-*

einandergearbeitet, so daß nicht überall und sogleich deutlich wird, was den Worten Nietzsches entnommen und was dazuge-tan ist. Jede Auslegung muß freilich nicht nur dem Text die Sa-che entnehmen können, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazu geben können. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er ohne Auslegung für den Inhalt des Textes hält, notwendig als Hineindeuten und Willkür bemängelt. Die »Auseinanderset-zung« mit der Metaphysik Nietzsches bleibt ausgeschieden.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Zur »Auseinandersetzung«, vgl. den angefügten Schluß der Vorlesung Som-mersemester 1939 über Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. Das Niveau der Auseinandersetzung ist noch einfacher zu entfalten, als dies eine stets auch lehrhafte Vorlesung vermag.



## HAUPTTEIL

### DIE FÜNF GRUNDWORTE DER METAPHYSIK NIETZSCHES

#### ERSTES KAPITEL

#### Der Wille zur Macht

Was »Wille« heißt, kann jedermann jederzeit bei sich erfahren: Wollen ist ein Streben nach etwas. Was »Macht« bedeutet, kennt jeder aus der alltäglichen Erfahrung: die Ausübung der Gewalt. Was dann vollends »Wille zur Macht« besagt, ist so klar, daß einer nur ungern diesem Wortgefüge noch eine besondere Erläuterung mitgibt. »Wille zur Macht« ist eindeutig ein Streben nach der Möglichkeit der Gewaltausübung, ein Streben nach Machtbesitz. Der »Wille zur Macht« drückt noch »ein Gefühl des Mangels« aus. Der »Wille zur Macht« ist noch nicht eigens Machthabe, d. h. noch nicht »Macht selbst«. Dieses Verlangen nach Solchem, was noch nicht ist, gilt als Zeichen des »Romantischen«. Doch dieser Wille zur Macht ist als Trieb zur Machtergreifung zugleich auch die reine Gier der Gewalttätigkeit. Solche Auslegungen des »Willens zur Macht«, in denen sich »Romantik« und Bösartigkeit treffen möchten, bringen das Grundwort der Metaphysik Nietzsches an das gewöhnliche Ohr. Nietzsche denkt ein Anderes, wenn er »Wille zur Macht« sagt.

Wie aber sollen wir den »Willen zur Macht« im Sinne Nietzsches verstehen? Der »Wille« ist doch ein »seelisches« Vermögen, das die »psychologische« Betrachtung seit langem schon gegen den »Verstand« und das »Gefühl« abgrenzt. In der Tat begreift auch Nietzsche den Willen zur Macht »psychologisch«. Aber er umgrenzt das Wesen des Willens nicht nach einer übli-

chen »Psychologie«, sondern er setzt umgekehrt das Wesen und die Aufgabe der »Psychologie« gemäß dem Wesen des Willens zur Macht an. Nietzsche fordert die Psychologie als »Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*« (Jenseits von Gut und Böse, Bd. VII, n. 23, S. 35).

Was ist der Wille zur Macht? Er ist »das innerste Wesen des Seins« (Der Wille zur Macht, Bd. XVI, n. 693, S. 156). Das will sagen: Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Seienden als eines solchen. Das Wesen des Willens zur Macht läßt sich daher nur im Blick auf das Seiende als solches, d. h. metaphysisch erfragen und denken. Die Wahrheit dieses Entwurfs des Seienden auf das Sein im Sinne des Willens zur Macht hat metaphysischen Charakter. Sie duldet keine Begründung, die sich auf die Art und Verfassung des je besonderen Seienden bezieht, weil ja dieses angerufene Seiende *als ein solches*, nämlich vom Charakter des Willens zur Macht, nur ausweisbar wird, wenn zuvor schon das Seiende auf den Grundcharakter des Willens zur Macht als Sein entworfen ist.

Steht dann dieser Entwurf allein im Belieben dieses einzelnen Denkers? So scheint es. Dieser Anschein der Willkür belastet zunächst auch die Darlegung dessen, was Nietzsche denkt, wenn er das Wortgefüge »Wille zur Macht« sagt. Aber Nietzsche hat in den von ihm selbst veröffentlichten Schriften kaum vom »Willen zur Macht« gesprochen, ein Zeichen dafür, daß er dies Innerste der von ihm erkannten Wahrheit über das Seiende als solches möglichst lange behüten und in den Schutz eines einmalig einfachen Sagens stellen wollte. Genannt ist der Wille zur Macht, aber noch ohne die Auszeichnung zum Grundwort, im zweiten Teil von »Also sprach Zarathustra« (1883). Die Überschrift des Stückes, darin der erste volle Wesensblick in das so Genannte vollzogen ist, gibt einen Wink für das rechte Verstehen. In dem Stück »Von der Selbst-Überwindung« sagt Nietzsche: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.« Darnach ist der Wille zur Macht der Grundcha-

rakter des »Lebens«. »Leben« gilt Nietzsche nur als anderes Wort für Sein. »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›leben‹. – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« (W. z. M., Bd. XVI, n. 582, S. 77) Wollen aber ist Herrsein-wollen. Dieser Wille ist noch im Willen des Dienenden, nicht etwa sofern er darnach strebt, aus der Rolle des Knechtes sich zu befreien, sondern sofern er Knecht und Diener ist und als ein solcher immer noch etwas unter sich hat, dem er befiehlt. Aber auch sofern der Diener als ein solcher dem Herrn sich unentbehrlich macht und den Herrn so an sich zwingt und auf sich (den Knecht) anweist, herrscht der Knecht über den Herrn, und das Dienersein ist noch eine Art des Willens zur Macht. Wollen wäre niemals ein Herrsein-wollen, wenn der Wille nur ein Wünschen und Streben bliebe, statt von Grund aus und nur Befehl zu sein.

Worin aber hat der Befehl sein Wesen? Befehlen heißt: Herrsein des Verfügens *über* die Möglichkeiten, Wege, Weisen und Mittel des handelnden Wirkens. Was im Befehl befohlen wird, ist der Vollzug dieses Verfügens. Im Befehl gehorcht der Befehlende diesem Verfügens und gehorcht so sich selber. Dergestalt ist der Befehlende sich selbst überlegen, indem er noch sich selbst wagt. Ob er aber dabei noch gehorsam ist? (Gehorchen können – hören können). Befehlen ist Selbst-Überwindung und bisweilen schwerer als Gehorchen. Nur dem, der nicht sich selbst gehorchen kann, muß befohlen werden. Aus dem Befehlscharakter des Willens fällt ein erstes Licht auf das Wesen des Willens zur Macht.

Die Macht jedoch ist nicht das »Ziel«, zu dem der Wille erst, als einem Außerhalb seiner, hin will. Der Wille strebt nicht nach Macht, sondern west bereits und nur im Wesensbezirk der Macht. Gleichwohl ist der Wille nicht einfach Macht, und die Macht ist nicht einfach Wille. Statt dessen gilt dies: Das Wesen der Macht ist *Wille zur Macht*, und das Wesen des Willens ist *Wille zur Macht*. Nur aus diesem Wissen des Wesens kann Nietzsche statt »Wille« auch »Macht« und statt »Macht« schlechthin »Wille« sagen. Dies bedeutet aber nie die Gleich-

setzung von Wille und Macht. Nietzsche verkoppelt aber auch nicht beide, als seien sie je zuvor ein gesondertes, erst zu einem zusammengesetztes Gebilde. Vielmehr soll das Wortgefüge »Wille zur Macht« gerade die unzertrennliche Einfachheit eines gefügten und einzigen Wesens nennen: das Wesen der Macht.

Macht machtet nur, indem sie Herr wird über die je erreichte Machtstufe. Macht ist nur dann und nur so lange Macht, als sie Machtsteigerung bleibt und sich das »Mehr« in der Macht befehlt. Schon das bloße Innehalten in der Machtsteigerung, das Stehenbleiben auf einer Machtstufe, setzt den Beginn der Ohnmacht. Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst. Diese entspringt der Macht selbst, sofern sie Befehl ist und als Befehl sich selbst zur Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe ermächtigt. So ist zwar die Macht ständig unterwegs »zu« ihr selbst, aber nicht als ein Streben, sondern als das Machten, aber nicht zu einer nächsten Machtstufe, sondern zur Bemächtigung ihres reinen Wesens.

Das Gegenwesen des »Willens zur Macht« ist daher nicht etwa der im Gegensatz zu einem bloßen »Streben nach« Macht erreichte »Besitz« der Macht, sondern die »Ohnmacht zur Macht« (Der Antichrist, Bd. VIII, S. 233). Dann besagt aber doch »Wille zur Macht« nichts anderes als Macht zur Macht. Gewiß; nur bedeutet »Macht« und »Macht« hier nicht dasselbe, sondern »Macht zur Macht« heißt: Ermächtigung zur Übermächtigung. Nur die so verstandene Macht zur Macht trifft das volle Wesen der Macht. In dieses Wesen der Macht bleibt das Wesen des Willens als Befehlen gebunden. Sofern aber Befehlen ein Sichelbergehören ist, kann insgleichen der Wille dem Machtwesen entsprechend als Wille zum Willen begriffen werden. Auch hier sagt »Wille« je Unterschiedenes: einmal Befehlen und zum anderen Verfügen über die Wirkungsmöglichkeiten.

Wenn nun aber die Macht je Macht zur Macht und der Wille je Wille zum Willen ist, sind dann nicht doch Macht und Wille dasselbe? Sie sind das Selbe im Sinne der wesenhaften Zusam-

mengehörigkeit in die Einheit *eines* Wesens. Sie sind nicht das Selbe im Sinne des gleichgültigen Einerlei zweier sonst getrennter Wesen. »Wille« für sich gibt es so wenig wie »Macht« für sich. »Wille« und »Macht«, je für sich gesetzt, erstarren zu künstlich aus dem Wesen des »Willens zur Macht« herausgebrochenen Begriffsstücken. Nur der Wille zum Willen ist Wille, nämlich zur Macht im Sinne der Macht zur Macht. Der Wille zur Macht ist das Wesen der Macht.

Dieses Wesen der Macht, aber nie nur ein Machtquantum, bleibt freilich das »Ziel« des Willens in der wesenhaften Bedeutung, daß der Wille nur im Wesen der Macht selbst Wille sein kann. Deshalb »braucht« der Wille notwendig dieses »Ziel«. Darum waltet im Wesen des Willens der Schrecken vor der Leere. Sie besteht in der Auslöschung des Willens, im Nichtwollen. Deshalb gilt vom Willen: »... eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen. –« (Zur Genealogie der Moral, Bd. VII, 3. Abhandlung, n. 1, S. 399) »Das Nichts wollen« heißt hier: die Verkleinerung, die Verneinung, die Vernichtung, die Verwüstung wollen. In solchem Wollen sichert sich die Macht immer noch die Befehlsmöglichkeit. So ist denn auch die Weltverneinung nur ein versteckter Wille zur Macht.

Alles Lebendige ist Wille zur Macht. »Haben und mehr haben wollen, *Wachstum* mit Einem Wort – das ist das Leben selber.« (W. z. M., Bd. XV, n. 125, S. 233) Jede bloße Lebenserhaltung ist schon Niedergang des Lebens. Macht ist der Befehl zu Mehr-Macht. Damit aber der Wille zur Macht als Übermächtigung eine Stufe übersteigen kann, muß diese Stufe nicht nur erreicht, sondern festgehalten und gesichert werden. Nur aus solcher Machtsicherheit läßt sich die erreichte Macht überhöhen. Machtsteigerung ist daher in sich zugleich wieder Machterhaltung. Die Macht kann also sich selbst zu einer Übermächtigung nur ermächtigen, indem sie Steigerung und Erhaltung *zumal* befiehlt. Dazu gehört, daß die Macht selbst und nur sie die Bedingungen der Steigerung und der Erhaltung setzt.

Welcher Art sind diese vom Willen zur Macht selbst gesetzten und so durch ihn bedingten Bedingungen seiner selbst? Nietzsche antwortet darauf mit einer Aufzeichnung aus dem letzten Jahr seines wachen Denkens (1888): »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 715, S. 171)

Die Bedingungen, die der Wille zur Macht zur Ermächtigung seines eigenen Wesens setzt, sind Gesichtspunkte. Solche Augenpunkte werden zu dem, was sie sind, nur durch die »Punk-tation« eines eigentümlichen Sehens. Dieses punktierende Sehen nimmt seine »Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens«. Das solche Gesichtspunkte setzende Sehen gibt sich den Ausblick auf »das Werden«. Für Nietzsche behält dieser abgeblaßte Titel »Werden« den erfüllten Gehalt, der sich als das Wesen des Willens zur Macht enthüllte. Wille zur Macht ist Übermächtigung der Macht. »Werden« meint nicht das unbestimmte Fließen eines charakterlosen Wechsels beliebig vorhandener Zustände. »Werden« meint aber auch nicht »Entwicklung zu einem Ziel«. Werden ist die machtende Übersteigerung der jeweiligen Machtstufe. Werden meint in Nietzsches Sprache die aus ihm selbst waltende Bewegtheit des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden.

Deshalb ist alles Sein »Werden«. Der weite Ausblick auf das »Werden« ist der Vor- und Durchblick in das Machten des Willens zur Macht aus der einzigen Absicht, daß er als solcher »sei«. Dieser ausblickende Durchblick in den Willen zur Macht gehört aber zu ihm selbst. Der Wille zur Macht ist als Ermächtigung zur Übermächtigung vor- und durchblickend. Nietzsche sagt: »perspektivisch«. Allein, die »Perspektive« bleibt niemals eine bloße Durchblickbahn, auf der etwas erschaut wird, sondern das hindurchblickende Ausblicken sieht es ab auf »Erhaltungs- und Steigerungs-Bedingungen«. Die in solchem »Se-

hen« gesetzten »Gesichtspunkte« sind als Bedingungen von der Art, daß auf sie und mit ihnen gerechnet werden muß. Sie haben die Form von »Zahlen« und »Maßen«, und d. h. Werten. »Werte« »... sind überall *reduzierbar* auf jene Zahl- und Maß-Skala der Kraft.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 710, S. 169) »Kraft« versteht Nietzsche stets im Sinne von Macht, d. h. als Wille zur Macht.<sup>1</sup> Die Zahl ist wesentlich »perspektivische Form« (W. z. M., Bd. XVI, n. 490, S. 17), somit gebunden in das dem Willen zur Macht eigene »Sehen«, das seinem Wesen nach das Rechnen mit Werten ist. Der »Wert« hat den Charakter des »Gesichtspunktes«. Werte gelten und »sind« nicht »an sich«, um dann gelegentlich aufgesucht und ins Auge gefaßt und so nachträglich auch zu »Gesichtspunkten« zu werden. Der Wert ist »wesentlich der Gesichtspunkt« des machtend-rechnenden Sehens des Willens zur Macht. (Vgl. W. z. M., Bd. XVI, n. 715, S. 172)

Nietzsche spricht von den Bedingungen des Willens zur Macht, indem er sie »Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen« nennt. Er sagt hier mit Bedacht nicht Erhaltungs- *und* Steigerungsbedingungen, als würde da Verschiedenes erst zusammengebracht, wo es doch nur Eines gilt. Dieses eine einheitliche Wesen des Willens zur Macht regelt die ihm eigene Verflechtung. Zur Übermächtigung gehört solches, was als jeweilige Machtstufe überwunden wird, und solches, was überwindet. Das zu Überwindende muß einen Widerstand setzen und dazu selbst ein Ständiges sein, das sich hält und erhält. Aber auch das Überwindende muß einen Stand haben und standhaft sein, sonst könnte es weder über sich hinausgehen, noch in der Steigerung ohne Schwanken und seiner Steigerungsmöglichkeit sicher bleiben. Umgekehrt ist alles Absehen auf die Erhaltung nur umwillen der Steigerung. Weil das Wesen des Seins als Wille zur Macht in sich diese Verflechtung hat, bleiben die Be-

<sup>1</sup> Wille zur Macht als »Kraft«; Kraft in einem verallgemeinernden Sinne – Lebenskraft – »Energie«.

dingungen des Willens zur Macht, d. h. die Werte, bezogen »auf komplexe Gebilde«. Diese Gestalten des Willens zur Macht, z. B. Wissenschaft (Erkenntnis), Kunst, Politik, Religion, nennt Nietzsche auch »Herrschaftsgebilde«. Oft bezeichnet er nicht nur die Bedingungen für diese Herrschaftsgebilde als Werte, sondern die Herrschaftsgebilde selbst; denn sie schaffen die Wege und Einrichtungen und somit die Bedingungen, unter denen die Welt, die wesenhaft »Chaos« und nie »Organismus« ist, als Wille zur Macht sich ordnet. So wird die zunächst befremdliche Rede verständlich, »Wissenschaft« (Erkenntnis, Wahrheit) und »Kunst« seien »Werte«. »Woran mißt sich objektiv der Wert? Allein an dem Quantum gesteigerter und organisierter Macht...« (W. z. M., Bd. XVI, n. 674, S. 137). Sofern der Wille zur Macht die wechselweise Verflechtung von Machterhaltung und Machtsteigerung ist, bleibt jedes vom Willen zur Macht durchwaltete Herrschaftsgebilde als sich steigerndes beständig, als sich erhaltendes aber unbeständig. Seine innere Beständigkeit (Dauer) ist daher wesentlich eine verhältnismäßige. Diese »relative Dauer« eignet dem »Leben«, zu dem je, weil es »innerhalb des Werdens«, d. h. des Willens zur Macht, nur ist, was es ist, »ein fließendes Machtgrenzen-bestimmen ... gehört.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 492, S. 18) Weil der Werdecharakter des Seienden aus dem Willen zur Macht sich bestimmt, ist »Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, ...« (W. z. M., Bd. XVI, n. 552, S. 57). Die »komplexen Gebilde« des Willens zur Macht sind von »relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens«.

Dergestalt ist alles Seiende, weil es als Wille zur Macht west, »perspektivisch«. »Der Perspektivismus« (d. h. die Verfassung des Seienden als Gesichtspunkte-setzendes, rechnendes Sehen) ist es, »vermöge dessen jedes Kraftzentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert, d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet...« (W. z. M., Bd. XVI, n. 636, S. 114). »Wollte man heraus aus der Welt der Perspektiven, so ginge man zu Grunde.« (Bd. XIV, n. 15, S. 13)

Der Wille zur Macht ist seinem innersten Wesen nach ein perspektivisches Rechnen mit den Bedingungen seiner Möglichkeit, die er als solche selbst setzt. Der Wille zur Macht ist in sich *Werte setzend*. »Die Frage der Werte ist *fundamentaler* als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Wertfrage beantwortet ist.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 588, S. 91)

»... *Wollen* überhaupt, ist soviel wie *Stärker-werden-wollen*, *Wachsen-wollen* – und *dazu* auch die *Mittel wollen*.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 675, S. 137f) Die wesentlichen »Mittel« aber sind jene »Bedingungen«, unter denen der Wille zur Macht seinem Wesen nach steht: die »Werte«. »In allem Willen ist *Schätzen* ...« (Bd. XIII, n. 395, S. 172). Der Wille zur Macht – und er allein – ist der Wille, der *Werte* will. Deshalb muß er zuletzt ausdrücklich jenes werden und bleiben, von wo alle Wertsetzung ausgeht und was alle Wertschätzung beherrscht: das »Prinzip der Wertsetzung«. Sobald daher im Willen zur Macht eigens der Grundcharakter des Seienden als eines solchen erkannt ist und so der Wille zur Macht sich selbst zu bekennen wagt, wird das Durchdenken des Seienden als solchen in seiner Wahrheit, d. h. die Wahrheit des Denkens des Willens zur Macht, unausweichlich zu einem Denken nach Werten.

Die Metaphysik des Willens zur Macht – und nur sie – ist mit Recht und notwendig ein Wertdenken. Im Rechnen mit Werten und im Schätzen nach Wertverhältnissen rechnet der Wille zur Macht mit sich selbst. Im Wertdenken besteht das Selbst-Bewußtsein des Willens zur Macht, wobei der Name »Bewußtsein« nicht mehr ein gleichgültiges »Vorstellen« bedeutet, sondern das machtende und ermächtigende Rechnen mit sich selbst. Das Wertdenken gehört wesenhaft zum Selbstsein des Willens zur Macht, zu der Art, wie er *subjectum* (auf sich Gestelltes, allem Zugrundeliegendes) ist. Der Wille zur Macht enthüllt sich als die durch das Wertdenken ausgezeichnete Subjektivität. Sobald das Seiende als solches im Sinne dieser Subjektivität, d. h. als Wille zur Macht erfahren ist, muß überhaupt alle

Metaphysik als die Wahrheit über das Seiende als solches durchgängig für ein Wertdenken, Wertsetzen gehalten werden. Die Metaphysik des Willens zur Macht deutet alle ihr voraufgegangenen metaphysischen Grundstellungen im Lichte des Wertgedankens. Alle metaphysische Auseinandersetzung ist ein Entscheiden über Rangordnungen von Werten.

## ZWEITES KAPITEL

### Der Nihilismus

*Platon*, mit dessen Denken die Metaphysik beginnt, begreift das Seiende als solches, d. h. das Sein des Seienden, als »Idee«. Die Ideen sind das je Eine zum Mannigfaltigen, das in ihrem Lichte erst erscheint und so erscheinend allererst auch *ist*. Die Ideen sind als dieses Eine zugleich das Beständige, Wahre, im Unterschied zum Wechselnden und Scheinbaren. Aus der Metaphysik des Willens zur Macht her begriffen, müssen die Ideen als Werte und die höchsten Einheiten als die obersten Werte gedacht werden. *Platon* selbst erhellt das Wesen der »Idee« aus der *höchsten Idee*, der Idee des Guten (ἀγαθόν). »Gut« aber heißt für die Griechen das, was tauglich macht zu etwas. Die Ideen als das Sein machen das Seiende dazu tauglich, Sichtbares, also Anwesendes, und d. h. griechisch, ein Seiendes zu sein. Das Sein hat seitdem in aller Metaphysik den Charakter der »Bedingung der Möglichkeit«. Diesem Charakter des Seins hat *Kant* durch die transzendente Bestimmung des Seins als Gegenständlichkeit (Objektivität) eine »subjektive« Auslegung gegeben. Nietzsche hat diese »Bedingungen der Möglichkeit« aus der Subjektivität des Willens zur Macht her als »Werte« begriffen.

Allein, *Platons* griechischer Begriff des »Guten« enthält nicht den Wertgedanken. Die »Ideen« *Platons* sind nicht Werte; denn das Sein des Seienden ist noch nicht als Wille zur Macht entworfen. Wohl kann dagegen Nietzsche aus *seiner* metaphysischen Grundstellung her die *platonische* Auslegung des Seienden, die Ideen und somit das Übersinnliche, als »Werte« deuten. Alle Philosophie seit *Platon* ist Metaphysik in der von ihm entworfenen Weise: Das Seiende als solches wird im Ganzen

aus dem Übersinnlichen begriffen und dieses zugleich als das wahrhaft Seiende erkannt, sei dieses Übersinnliche nun »Gott« als der Schöpfer und Erlösergott des Christentums, sei das Übersinnliche das Sittengesetz, sei das Übersinnliche die Autorität der »Vernunft«, sei dieses Übersinnliche der »Fortschritt«, sei das Übersinnliche das »Glück der Meisten«. Überall wird das unmittelbar vorhandene Sinnliche an einer »Wünschbarkeit«, an einem »Ideal« gemessen. Alle Metaphysik ist Platonismus. Das Christentum und die Formen seiner neuzeitlichen Verweltlichung sind »Platonismus für's ›Volk« (Jenseits von Gut und Böse, Bd. VII, Vorrede, S. 5). Die Wünschbarkeiten denkt Nietzsche als die »obersten Werte«. Jede Metaphysik ist ein »System von Wertschätzungen« oder, wie Nietzsche auch sagt, »Moral«, »als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen ›Leben‹ entsteht. –« (Jenseits von Gut und Böse, Bd. VII, n. 19, S. 31)

Die vom Wertgedanken her vollzogene Auslegung aller Metaphysik ist die »moralische«.<sup>1</sup> Aber diese Auslegung der Metaphysik und ihrer Geschichte betreibt Nietzsche nicht als historisch – gelehrte Betrachtung des Vergangenen, sondern als geschichtliche Entscheidung des Künftigen. Wenn der Wertgedanke zum Leitfaden wird für die geschichtliche Besinnung auf die Metaphysik als den Grund der abendländischen Geschichte, dann heißt das zuerst: Der Wille zur Macht ist das einzige Prinzip der Wertsetzung. Wo der Wille zur Macht als der Grundcharakter des Seienden sich zu bekennen wagt, muß alles daraufhin geschätzt werden, ob es den Willen zur Macht steigert oder herabsetzt und hemmt. Als Grundcharakter bedingt der Wille zur Macht alles Seiende in seinem Sein. Als diese höchste Bedingung des Seienden als solchen ist er der maßgebende Wert. Sofern die bisherige Metaphysik den Willen zur Macht nicht eigens als das Prinzip der Wertschätzung kennt, wird in der Metaphysik des Willens zur Macht dieser zum »Prinzip einer neuen Wertset-

<sup>1</sup> Wertdenken – Folge des »Moralischen« – ἀγαθόν.

zung«. Weil von der Metaphysik des Willens zur Macht aus alle Metaphysik »moralisch« als »Wertung« begriffen ist, wird im Sinne Nietzsches die Metaphysik des Willens zur Macht zur Wertsetzung, als diese zur neuen, die »neue« von der Art einer »Umwertung der bisherigen Werte«.

In *dieser* Umwertung besteht das vollendete Wesen des Nihilismus. Aber sagt nicht schon der Name »Nihilismus«, daß nach dieser Lehre alles nichtig und nichts sei und jeder Wille und jedes Werk umsonst? Allein, der »Nihilismus« ist nach dem Begriff Nietzsches weder eine »Lehre« und »Meinung«, noch bedeutet er überhaupt das, was der zunächst gedachte Name einreden möchte: die Auflösung von allem in das bloße Nichts.

Nietzsche hat seine aus der Metaphysik des Willens zur Macht entspringende und ihr wesentlich zugehörige Erkenntnis des Nihilismus nicht in dem geschlossenen Zusammenhang darstellen dürfen, der seinem metaphysischen Geschichtsblick wohl vorschwebte, dessen reine Gestalt wir aber nicht kennen und auch nie mehr aus den erhaltenen Bruchstücken zu erschließen vermögen. Aber Nietzsche hat gleichwohl innerhalb des Bezirks seines Denkens das mit dem Titel »Nihilismus« Gemeinte nach allen für ihn wesentlichen Hinsichten und Stufen und Arten durchdacht und die Gedanken in vereinzelt niederschriften verschiedenen Umfangs und verschiedenen Prägnanzgraden festgelegt. Eine Aufzeichnung lautet (W. z. M., Bd. XV, n. 2, S. 145):

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

Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Der Hinfall dieser Werte ist der Einsturz der bisherigen Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte ist somit nicht eine geschichtliche Begebenheit unter vielen anderen,

sondern das Grundgeschehen der von der Metaphysik getragenen und geführten abendländischen Geschichte. Sofern die Metaphysik durch das Christentum eine eigentümliche theologische Prägung erfahren hat, muß die Entwertung der bisherigen obersten Werte auch theologisch ausgedrückt werden durch das Wort: »Gott ist tot«. »Gott« meint hier überhaupt das Übersinnliche, das sich als die »wahre«, »jenseitige« ewige Welt gegenüber der hiesigen »irdischen« als das eigentliche und einzige Ziel geltend macht. Wenn der kirchlich-christliche Glaube ermattet und seine weltliche Herrschaft einbüßt, verschwindet nicht schon die Herrschaft dieses Gottes. Im Gegenteil: Seine Gestalt verkleidet sich, und sein Anspruch verhärtet sich in der Unkenntlichkeit. An die Stelle der Autorität Gottes und der Kirche tritt die Autorität des »Gewissens«, die »Herrschaft der Vernunft«, der »Gott« des geschichtlichen »Fortschritts«, der »soziale Instinkt«. Daß die bisherigen obersten Werte sich entwerten, will sagen: Diese Ideale büßen ihre geschichtsgestaltende Kraft ein. Wenn aber der »Tod Gottes« und der Hinfall der obersten Werte Nihilismus ist, wie kann einer dann noch behaupten, der Nihilismus sei nichts Negatives? Was betreibt unterschiedener die Vernichtung in das nichtige Nichts als der Tod und gar der Tod Gottes?

Allein, die Entwertung der bisherigen obersten Werte gehört zwar als Grundgeschehen der abendländischen Geschichte zum Nihilismus, erschöpft jedoch niemals sein Wesen. Die Entwertung der bisherigen obersten Werte führt zunächst dahin, daß die Welt wertlos aussieht. Die bisherigen Werte sind zwar entwertet, aber das Seiende im Ganzen bleibt und die Not, eine Wahrheit über das Seiende aufzurichten, steigert sich nur. Die Unentbehrlichkeit von neuen Werten drängt sich vor. Die Setzung neuer Werte kündigt sich an. Ein Zwischenzustand entsteht, durch den die gegenwärtige Weltgeschichte hindurchgeht.<sup>2</sup> Dieser Zwischenzustand bringt es mit sich, daß gleichzei-

<sup>2</sup> Woher der *Geschichtsbegriff*.

tig die Rückkehr der bisherigen Wertwelt noch erhofft, ja noch betrieben und dennoch die Gegenwart einer neuen Wertwelt gespürt und, wenngleich wider Willen, schon anerkannt wird. Dieser Zwischenzustand, in dem die geschichtlichen Völker der Erde ihren Untergang oder Neubeginn entscheiden müssen, dauert solange, als der Anschein sich aufrecht erhält, die geschichtliche Zukunft sei doch noch durch einen vermittelnden Ausgleich zwischen den alten und den neuen Werten der »Katastrophe« zu entziehen.

Die Entwertung der bisherigen obersten Werte bedeutet jedoch nicht eine nur verhältnismäßige Einbuße ihrer Geltung, sondern Entwertung ist völliger Umsturz der bisherigen Werte. Er schließt die unbedingte Notwendigkeit der Setzung neuer Werte ein. Die Entwertung der bisherigen obersten Werte ist nur die geschichtliche Vorstufe eines Geschichtsganges, dessen Grundzug sich als die Umwertung aller bisherigen Werte zur Herrschaft bringt. Die Entwertung der bisherigen obersten Werte bleibt zum voraus in die verborgen aufwartende Umwertung aller Werte eingelassen. Der Nihilismus treibt deshalb nicht auf die bloße Nichtigkeit hinaus. Sein eigentliches Wesen liegt in der bejahenden Art einer Befreiung. Nihilismus ist die einer völligen Umkehrung aller Werte zugekehrte Entwertung der bisherigen Werte. In solcher weit zurück und zugleich voraus sich erstreckenden, jederzeit entscheidenden Zukehr verbirgt sich der Grundzug des Nihilismus als Geschichte.

Was soll dann aber noch das verneinende Wort »Nihilismus« für das, was im Wesen Bejahung ist? Der Name sichert dem bejahenden Wesen des Nihilismus die höchste Schärfe des Unbedingten, das jede Vermittlung verwirft. Nihilismus sagt dann: Nichts von den bisherigen Wertsetzungen soll mehr gelten, alles Seiende muß im *Ganzen* anders, d. h. im Ganzen auf andere Bedingungen gesetzt werden. Sobald durch die Entwertung der bisherigen obersten Werte die Welt wertlos aussieht, drängt sich ein Äußerstes vor, was wiederum nur durch ein Äußerstes

abgelöst werden kann (vgl. W. z. M., Bd. XV, n. 55, S. 181 ff.). Die Umwertung muß eine unbedingte sein und alles Seiende in eine ursprüngliche Einheit stellen. Die ursprünglich-vorgreifend-einigende Einheit macht jedoch das Wesen der Totalität aus.<sup>3</sup>

Weil die Meisterung des »Chaos« aus der neuen Wertsetzung durch diese schon unter das Gesetz der »Totalität« gebracht ist, muß jeder menschliche Anteil am Vollzug der neuen Ordnung die Auszeichnung der Totalität in sich tragen. Der Name Nihilismus bedeutet das unbedingte Nein aus dem einzigen Ja zum völlig Umgekehrten. Mit dem Nihilismus kommt daher geschichtlich die Herrschaft des »Totalen« herauf.<sup>4</sup> Darin bekundet sich der ans Licht drängende Grundzug des eigentlichen bejahenden Wesens des Nihilismus. Die »Totalität« bedeutet freilich niemals eine bloße Steigerung des Halben, aber auch nicht die Übertreibung des Gewohnten, als könnte das Totale je durch mengenmäßige Erweiterung und Abänderung des schon Bestehenden erreicht werden. Die Totalität gründet stets in der vorausgreifenden Entschiedenheit einer wesenhaften Umkehrung. Daher mißlingt auch jeder Versuch, das in der unbedingten Umkehrung entspringende Neue mit den Mitteln bisheriger Denk- und Erfahrungsweisen zu verrechnen.

Aber selbst durch die Anerkennung des bejahenden Charakters des »europäischen« Nihilismus erreichen wir noch nicht sein innerstes Wesen; denn der Nihilismus ist weder nur eine Geschichte, noch auch der Grundzug der abendländischen Geschichte, sondern die Gesetzlichkeit dieses Geschehens, seine »Logik«. Die Ansetzung der obersten Werte, ihre Verfälschung, ihre Entwertung, ihre Absetzung, das zeitweilige Aussehen der Welt als wertlose (vgl. W. z. M., Bd. XV, n. 12 A Ende, S. 150f.), die Notwendigkeit einer Ersetzung der bisherigen Werte durch neue, die Neusetzung als Umwertung, die Vorstufen dieser Um-

<sup>3</sup> Totalität – Unbedingtheit.

<sup>4</sup> hier weltanschaulich.

wertung, alles dies umschreibt eine eigene Gesetzlichkeit der Wertschätzungen, in denen die Weltauslegung wurzelt.

Diese Gesetzlichkeit ist die Geschichtlichkeit der abendländischen Geschichte, erfahren aus der Metaphysik des Willens zur Macht. Als Gesetzlichkeit der Geschichte entfaltet der Nihilismus eine Folge verschiedener Stufen und Gestalten seiner selbst. Daher sagt der bloße Name »Nihilismus« zu wenig, weil er in einer Vieldeutigkeit hin und her schwingt. Nietzsche wehrt die Meinung ab, der Nihilismus sei die Ursache des Verfalls, da er ja als die »Logik« des Verfalls über diesen gerade hinaus treibt. Die »Ursache« des Nihilismus aber ist die Moral im Sinne der Ansetzung von übersinnlichen Idealen des Wahren und Guten und Schönen, die »an sich« gelten. Die Setzung der obersten Werte setzt zugleich die Möglichkeit ihrer Entwertung, die bereits damit beginnt, daß sie sich als unerreichbar erweisen. Das »Leben« erscheint somit als untauglich und am schlechtesten geeignet, diese Werte zu verwirklichen. Deshalb ist die »Vorform« des eigentlichen Nihilismus der Pessimismus (vgl. W. z. M., Bd. XV, n. 9, S. 147). Er verneint die bestehende Welt. Aber seine Verneinung ist zweideutig. Sie kann einfach den Niedergang und das Nichts wollen. Sie kann aber auch das Bestehende ablehnen und so eine Bahn für die neue Weltgestaltung freimachen. Hierdurch entfaltet sich der Pessimismus »als Stärke«. Er hat ein Auge für das, was ist. Er sieht das Gefährliche und Unsichere und sucht nach den Bedingungen, die eine Meisterung der geschichtlichen Lage versprechen. Den Pessimismus aus der Stärke kennzeichnet das Vermögen der »Analytik«, worunter Nietzsche nicht die aufgeregte Zerfaserung und Auflösung der »historischen Situation« versteht, sondern das kalte, weil schon wissende Auseinanderlegen und Zeigen der Gründe, warum das Seiende so ist, wie es ist. Der Pessimismus, der nur Niedergang sieht, kommt dagegen aus der »Schwäche«, sucht überall das Düstere, lauert auf die Gelegenheiten des Mißlingens und glaubt so überhaupt zu sehen, wie alles kommen wird. Er versteht alles und vermag für jede Begebenheit

eine Entsprechung aus der Vergangenheit beizubringen. Sein Kennzeichen ist im Unterschied zur »Analytik« der »Historismus« (W. z. M., Bd. XV, n. 10, S. 148).

Durch diese Zweideutigkeit des Pessimismus kommen nun aber äußerste »Positionen« zur Entfaltung. Sie umschreiben einen Bereich, aus dem erst der Nihilismus sein eigentliches Wesen in mannigfachen Stufen hervortreibt. Zunächst ergibt sich wieder ein »Zwischenzustand«. Bald macht sich nur der »unvollständige Nihilismus« breit, bald wagt sich schon der »extreme Nihilismus« hervor. Der »unvollständige Nihilismus« leugnet zwar die bisherigen obersten Werte, setzt jedoch nur an die alte Stelle neue Ideale (an die Stelle des »Urchristentums« den »Kommunismus«, an die Stelle des »dogmatischen Christentums« die »Wagnerische Musik«). Dieses Halbe verzögert die entschiedene Absetzung der obersten Werte. Diese Verzögerung verschleiert das Entscheidende: daß mit der Entwertung der bisherigen obersten Werte vor allem die ihnen gemäße Stelle, das an sich bestehende »Übersinnliche« beseitigt werden muß (vgl. W. z. M., Bd. XV, n. 28, S. 159f.).

Um vollständig zu werden, muß der Nihilismus durch die »Extreme« hindurch und selbst extrem werden. Der »extreme Nihilismus« erkennt, daß es keine »ewige Wahrheit an sich« gibt. Sofern er es nur bei der Einsicht bewenden läßt und dem Verfall der bisherigen obersten Werte lediglich zuschaut, bleibt der »extreme Nihilismus« »passiv«. Dagegen greift der »aktive« Nihilismus ein, stürzt um, indem er sich aus der bisherigen Art zu leben herausstellt und dem, was absterben will, erst recht noch »das Verlangen zum Ende« eingibt (vgl. W. z. M., Bd. XVI, n. 1055, S. 394).

Und dieser Nihilismus soll gleichwohl nicht negativ sein? Bestätigt nicht Nietzsche selbst den rein negativen Charakter des Nihilismus in jener einprägsamen Kennzeichnung des Nihilisten, die so lautet (W. z. M., Bd. XVI, n. 585 A, S. 84): »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.« Hier wird doch in zwiefacher Verneinung schlechthin alles verneint: einmal die vorhandene Welt und dann zugleich die von dieser vorhandenen Welt aus wünschbare übersinnliche Welt, das Ideal. Aber hinter dieser doppelten Verneinung steht bereits die einzige Bejahung der einen Welt, die das Bisherige abstößt und das Neue aus sich selbst einrichtet und eine an sich bestehende Überwelt nicht mehr kennt.

Der extreme, aber aktive Nihilismus räumt die bisherigen Werte mitsamt ihrem »Raum« (dem Übersinnlichen) aus und räumt der neuen Wertsetzung allererst Möglichkeiten ein. Im Hinblick auf diesen raumschaffenden und ins Freie tretenden Charakter des extremen Nihilismus spricht Nietzsche auch vom »ekstatischen Nihilismus« (vgl. W. z. M., Bd. XVI, n. 1055, S. 393). Dieser bejaht, unter dem Anschein, lediglich Verneinung zu bleiben, weder ein Vorhandenes noch ein Ideal, wohl aber das »Prinzip der Wertsetzung«: den Willen zur Macht. Sobald dieser als Grund und Maß aller Wertsetzung ausdrücklich begriffen und eigens übernommen ist, hat der Nihilismus sich in sein bejahendes Wesen gefunden, seine Unvollständigkeit überwunden und einbezogen und sich so vollendet. Der ekstatische Nihilismus wird zum »klassischen Nihilismus«. Als solchen begreift Nietzsche seine »Metaphysik«. Wo der Wille zur Macht das ergriffene Prinzip der Wertsetzung ist, wird der Nihilismus zum »Ideal der höchsten Mächtigkeit des Geistes, ...« (W. z. M., Bd. XV, n. 14, S. 152). Indem jedes an sich bestehende Seiende gezeugnet und der Wille zur Macht als Ursprung und Maß des Schaffens bejaht wird, »... könnte Nihilismus ... eine göttliche Denkweise sein: --« (W. z. M., Bd. XV, n. 15, S. 153). Bejahender läßt sich das bejahende Wesen des Nihilismus überhaupt nicht sagen. Nach seinem vollen metaphysischen Begriff ist dann der Nihilismus die Geschichte der Vernichtung der bisherigen obersten Werte auf dem Grunde der vorauswirkenden Umwertung, die wissentlich den Willen zur Macht als das Prinzip der Wertsetzung anerkennt. Umwertung meint daher auch nicht nur, daß an die alte und selbe Stelle der

bisherigen Werte neue gesetzt werden, sondern der Titel meint stets und zuvor, daß die Stelle selbst neu bestimmt wird.

Und darin liegt: Erst in der »Um-wertung« sind Werte als Werte gesetzt und in ihrem Wesensgrund begriffen als die Bedingungen des Willens zur Macht. Um-wertung ist, streng gedacht, Um-denken des Seienden als solchen im Ganzen auf »Werte«. Das schließt in sich: Der Grundcharakter des Seienden als solchen ist der Wille zur Macht. Der Nihilismus stellt sich in sein eigenes Wesen als der »klassische«. »Klassisch« gedacht, ist »Nihilismus« zugleich der Titel für das geschichtliche Wesen der Metaphysik, sofern sich die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen als die Metaphysik des Willens zur Macht vollendet und ihre Geschichte durch diese sich deutet.

Wenn aber das Seiende als ein solches Wille zur Macht ist, wie bestimmt sich dann die Gänze des Seienden im Ganzen? Im Sinne der wertesehenden, umwertenden Metaphysik des klassischen Nihilismus lautet diese Frage aber: Welchen Wert hat das Ganze des Seienden?

## DRITTES KAPITEL

### Die ewige Wiederkunft des Gleichen

»Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar, ...« (W. z. M., Bd. XVI, n. 708, S. 168).

Dieser Grundsatz der Metaphysik Nietzsches will nicht sagen, das menschliche Vermögen sei außerstande, den Gesamtwert, der im Verborgenen doch besteht, aufzufinden. Schon das Suchen nach einem Gesamtwert des Seienden ist in sich unmöglich, weil der Begriff eines Gesamtwertes ein Unbegriff bleibt; denn Wert ist wesentlich die vom Willen zur Macht zu seiner Erhaltung und Steigerung gesetzte und so durch ihn bedingte Bedingung. Einen Gesamtwert für das Ganze setzen hieße, das Unbedingte unter bedingte Bedingungen stellen. Also gilt: »Das Werden [d. h. das Seiende im Ganzen] ... *hat gar keinen Wert*, ...« (ebd.). Dies sagt wiederum nicht, das Seiende im Ganzen sei etwas Nichtiges oder nur Gleichgültiges. Der Satz hat wesenhaften Sinn. Er spricht die Wertlosigkeit der Welt aus. Nietzsche begreift aber allen »Sinn« als »Zweck« und »Ziel«, diese jedoch als Werte (vgl. W. z. M., Bd. XV, n. 12, S. 148 ff.): »... die absolute *Wertlosigkeit*, d. h. *Sinnlosigkeit*.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 617, S. 102). »Die Ziellosigkeit an sich« ist der »Glaubensgrundsatz« des Nihilisten (W. z. M., Bd. XV, n. 25, S. 158). Aber den Nihilismus denken wir inzwischen nicht mehr »nihilistisch« im schlechten Sinne der zerfallenden Auflösung in das nichtige Nichts. Wert- und Ziellosigkeit können dann auch nicht mehr einen Mangel, nicht die bloße Leere und Abwesenheit bedeuten. Diese nihilistischen Titel für das Seiende im Ganzen meinen etwas Bejahendes und Anwesendes, ja sogar die Art, wie das Ganze des Seienden anwest. Das metaphysische Wort dafür heißt: die ewige Wiederkunft des Gleichen.

Das Befremdliche dieses Gedankens, den Nietzsche selbst den in mehrfachem Sinne »schwersten Gedanken« nennt, begreift nur, wer im voraus darauf bedacht ist, ihm auch die Befremdlichkeit zu wahren, ja diese sogar als den Grund dafür zu erkennen, daß der Gedanke der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« in die Wahrheit über das Seiende im Ganzen gehört. Wesentlicher fast als die Erläuterung seines Gehalts bleibt daher zunächst die Einsicht in den Zusammenhang, aus dem allein die ewige Wiederkunft des Gleichen als die Bestimmung des Seienden im Ganzen zu denken ist. Hier gilt: Das Seiende, das *als ein solches* den Grundcharakter des Willens zur Macht hat, kann *im Ganzen* nur ewige Wiederkehr des Gleichen sein. Und umgekehrt: Das Seiende, das im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, muß als Seiendes den Grundcharakter des Willens zur Macht haben. Die Seiendheit<sup>1</sup> des Seienden und die Gänze des Seienden fordern aus der Einheit der Wahrheit des Seienden wechselweise die Art ihres jeweiligen Wesens.

Der Wille zur Macht setzt gesichtspunkthafte Bedingungen seiner Erhaltung und Steigerung, die Werte. Als so bedingte »Ziele« müssen sie in ihrem Zielcharakter dem Machtwesen rein entsprechen. Die Macht kennt nicht »Ziele« »an sich«, bei denen sie ankommen könnte, um dabei stehen zu bleiben. Im Stillstand verleugnet sie ihr innerstes Wesen, die Übermächtigung. »Ziele« sind für die Macht zwar Jenes, worauf es ankommt. Aber es kommt auf die Übermächtigung an. Diese entfaltet sich dort ins Höchste, wo Widerstände sind. Also muß das Machtziel stets den Charakter des Hindernisses haben. Weil Machtziele »nur« Hindernisse sein können, liegen sie aber auch immer bereits innerhalb des Machtkreises des Willens zur Macht. Das Hindernis ist als solches, auch wenn noch nicht »genommen«, doch schon wesenhaft von der Bemächtigung übergriffen. Deshalb gibt es für das Seiende als Willen zur

<sup>1</sup> οὐσία selbst zweideutig. (Was u. Daß)

Macht keine Ziele außerhalb seiner, zu denen er »fort-« und wegschreitet.

Der Wille zur Macht geht als Übermächtigung seiner selbst wesenhaft *in sich selbst zurück* und gibt so dem Seienden im Ganzen, d. h. dem »Werden«, einen einzigartigen Charakter der Bewegtheit. Die Weltbewegung hat somit keinen irgendwo für sich bestehenden und gleichsam als Mündungsgebiet das Werden aufnehmenden »Zielzustand«. Andererseits aber setzt der Wille zur Macht nicht nur zuweilen seine bedingten Ziele. Er ist als Übermächtigung ständig unterwegs zu seinem Wesen. Er ist ewig tätig und muß doch zugleich gerade ziel-los sein, sofern »Ziel« noch einen an sich bestehenden Zustand außerhalb seiner bedeutet. Das ziel-los ewige Machten des Willens zur Macht ist nun aber zugleich in seinen Lagen und Gestalten notwendig endlich (vgl. Bd. XII, n. 95, S. 53); denn wäre es nach dieser Hinsicht unendlich, dann müßte es auch, seinem Wesen als Steigerung gemäß, »unendlich wachsen«. Aus welchem Überschuß sollte nun aber diese Steigerung kommen, wo alles Seiende nur Wille zur Macht ist?

Überdies verlangt das Wesen des Willens zur Macht selbst je zu seiner Erhaltung und somit gerade für die jeweilige Möglichkeit seiner Steigerung, daß er je in einer festen Gestalt umgrenzt und bestimmt und d. h. im Ganzen schon ein Sicheingrenzendes sei. Zum Wesen der Macht gehört Ziel-Freiheit und daher im Ganzen Ziel-losigkeit. Aber diese Ziel-Freiheit kann, gerade weil sie einzig je und je bedingte Zielsetzung fordert, ein uferloses Wegfluten der Macht nicht dulden. Das Ganze des Seienden, dessen Grundcharakter Wille zur Macht ist, muß daher eine feste Größe sein. Statt »Wille zur Macht« sagt Nietzsche zuweilen auch »Kraft«. Und Kraft (zumal auch die Naturkräfte) versteht er immer als Willen zur Macht. »Etwas Unfestes von Kraft, etwas Undulatorisches ist *uns ganz undenkbar*.« (Bd. XII, n. 104, S. 57)

Wer ist mit »uns« gemeint? Jene, die das Seiende als Willen zur Macht denken. Ihr Denken aber ist Festmachen und Be-

grenzen. »... die Welt, als Kraft, darf nicht unbegrenzt gedacht werden, denn sie *kann* nicht so gedacht werden, – wir verbieten uns den Begriff einer *unendlichen* Kraft *als mit dem Begriff »Kraft« unverträglich*. Also – fehlt der Welt auch das Vermögen zur ewigen Neuheit.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 1062, S. 397) Wer verbietet sich hier, den Willen zur Macht unendlich zu denken? Wer fällt den Machtspruch, daß der Wille zur Macht und das durch ihn bestimmte Seiende im Ganzen endlich sei? Diejenigen, die ihr eigenes Sein als Willen zur Macht erfahren. Für sie bleibt »jede andre Vorstellung [der Kraft] ... unbestimmt und folglich *unbrauchbar* – ...« (W. z. M., Bd. XVI, n. 1066, S. 400).

Wenn das Seiende als solches Wille zur Macht und somit ewiges Werden ist, der Wille zur Macht aber die Ziellosigkeit fordert und das endlose Fortschreiten zu einem Ziel an sich ausschließt, wenn zugleich das ewige Werden des Willens zur Macht in seinen möglichen Gestalten und Herrschaftsgebilden begrenzt ist, weil es nicht ins Endlose neu sein kann, dann muß das Seiende als Wille zur Macht im Ganzen das Gleiche wiederkommen lassen, und die Wiederkunft des Gleichen muß eine ewige sein. Dieser »Kreislauf« enthält das »Urgesetz« des Seienden im Ganzen, wenn das Seiende als solches Wille zur Macht ist.

Die ewige Wiederkunft des Gleichen ist die Anwesenung des Unbeständigen (des Werdenden) als solchen, dies aber in der höchsten Beständigkeit (Kreisen) mit der einzigen Bestimmung, die stete Möglichkeit des Machtens zu sichern. Das Wiederkehren, Ankommen und Weggehen des Seienden, das als ewige Wiederkunft bestimmt ist, hat überall den Charakter des Willens zur Macht. Deshalb besteht auch die Gleichheit des wiederkehrenden Gleichen zuerst darin, daß in jedem Seienden je das Machten der Macht befiehlt und diesem Befehl zufolge eine Gleichheit der Beschaffenheit des Seienden bedingt. Wiederkunft des Gleichen heißt niemals, daß für irgendeinen Beobachter, dessen Sein gar nicht durch den Willen zur Macht be-

stimmt wird, immer wieder das gleiche vormalig Vorhandene wieder vorhanden ist.<sup>2</sup>

»Wille zur Macht« sagt, *was* das Seiende als ein solches, d. h. in seiner Verfassung ist. »Ewige Wiederkunft des Gleichen« sagt, *wie* das Seiende solcher Verfassung im Ganzen ist. Mit dem Was ist das Wie des Seins alles Seienden bestimmt. Dieses Wie im Ganzen setzt zum voraus fest, *daß* jegliches Seiende in jedem Augenblick den Charakter seines »Daß« (seiner »Tatsächlichkeit«) aus diesem »Wie« empfängt. Weil die ewige Wiederkunft des Gleichen das Seiende im Ganzen auszeichnet, ist es ein mit dem Willen zur Macht in eins gehöriger Grundcharakter des Seins, obzwar der Titel »ewige Wiederkehr« eine »Bewegung« und ein »Werden« nennt. Das Gleiche, das wiederkehrt, hat je nur verhältnismäßigen Bestand und ist daher das wesenhaft Bestandlose. Seine Wiederkehr aber bedeutet das Immerwieder-bringen in den Bestand, d. h. Beständigkeit. Die ewige Wiederkehr ist die beständigste Beständigkeit des Bestandlosen. Seit dem Beginn der abendländischen Metaphysik aber wird das Sein im Sinne der Beständigkeit der Anweisung verstanden, wobei »Beständigkeit« zweideutig sowohl Festigkeit meint als auch Beharren. Nietzsches Begriff der ewigen Wiederkehr des Gleichen sagt dieses selbe Wesen des Seins. Nietzsche unterscheidet zwar das »Sein« als das Bestandhafte, Feste, Verfestigte und Starre gegen das »Werden«. Aber das »Sein« gehört doch in den Willen zur Macht, der sich aus einem Beständigen den Bestand sichern muß, einzig zwar, damit er sich übersteigen und d. h. »werden« kann.

»Sein« und »Werden« treten nur scheinbar in den Gegensatz, weil der Werdecharakter des Willens zur Macht im innersten Wesen ewige Wiederkehr des Gleichen und somit die beständige Beständigkeit des Bestandlosen ist. Deshalb kann Nietz-

<sup>2</sup> Man kann nicht ewige Wiederkunft im Sinne Nietzsches denken, wenn wir nicht zugleich »das Gleiche« – das Anwesende, Wirkliche, in seinem Sinne denken.

sche in einer entscheidenden Aufzeichnung sagen (W. z. M., Bd. XVI, n. 617, S. 101):

»Rekapitulation:

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.

*Zweifache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen u.s.w.<sup>3</sup>

Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: – *Gipfel der Betrachtung*.<sup>4</sup>

Auf der Höhe seines Denkens muß Nietzsche dem Grundzug dieses Denkens ins Äußerste folgen und die »Welt« hinsichtlich ihres *Seins* bestimmen. So entwirft und fügt er die Wahrheit des Seienden im Sinne des Wesens der Metaphysik. Aber zugleich wird auf dem »Gipfel der Betrachtung« gesagt, um eine Welt des Seienden, d. h. des beharrend Anwesenden zu erhalten, sei eine »*zweifache Fälschung*« nötig. Die Sinne geben in den Eindrücken ein Festgedrücktes. Der Geist stellt, indem er vorstellt, ein Gegenständliches fest. Jedesmal geschieht ein je verschiedenes Festmachen des sonst Bewegten und Werdenden. Dann wäre also der »höchste Wille zur Macht« als solche Beständigkeit des Werdens eine Verfälschung. Auf dem »Gipfel der Betrachtung«, wo die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen sich entscheidet, müßte ein Falsches und ein Schein errichtet werden. Und so wäre die Wahrheit ein Irrtum.

In der Tat. Die Wahrheit ist sogar für Nietzsche wesenhaft Irrtum, und zwar jene bestimmte »Art von Irrtum«, deren Artcharakter freilich sich nur dann hinreichend umgrenzt, wenn der

<sup>3</sup> D. h. Wahrheit des Willens zur Macht.

<sup>4</sup> um den Willen zur Macht als solchen zu sichern. Dieser ist ewige Wiederkehr des Gleichen und diese ist Wille zur Macht.

Ursprung des Wesens der Wahrheit aus dem Wesen des Seins, und das will hier bedeuten: aus dem Willen zur Macht, eigens erkannt ist. Die ewige Wiederkehr des Gleichen sagt, wie das Seiende, das als All gar keinen Wert und kein Ziel an sich hat, im Ganzen ist. Die Wert-losigkeit des Seienden im Ganzen, eine scheinbar nur verneinende Bestimmung, gründet in der bejahenden, durch die dem Seienden im Vorhinein die Gänge der ewigen Wiederkehr des Gleichen zugeteilt ist. Dieser Grundcharakterzug des Seienden im Ganzen verbietet nun aber auch, die Welt als einen »Organismus« zu denken; denn sie ist durch keinen in sich bestehenden Zweckzusammenhang gefügt und auf keinen Zielzustand an sich hingewiesen. »Wir müssen es [das All] als Ganzes uns gerade so entfernt wie möglich von dem Organischen denken.« (Bd. XII, n. 107, S. 60) Nur wenn das Seiende im Ganzen Chaos ist, bleibt ihm als Wille zur Macht die stete Möglichkeit gewährt, sich in je begrenzten Herrschaftsgebilden von verhältnismäßiger Dauer, d. h. »organisch« zu gestalten. »Chaos« bedeutet aber nicht ein blind tobendes Durcheinander, sondern die auf eine Machtordnung drängende, Machtgrenzen absteckende, im Kampf um die Machtgrenzen stets entscheidungsträchtige Mannigfaltigkeit des Seienden im Ganzen.

Daß dieses Chaos im Ganzen ewige Wiederkehr des Gleichen sei, wird erst zum befremdlichsten und furchtbarsten Gedanken, wenn die Einsicht erreicht und ernst genommen wird, daß das Denken dieses Gedankens die Wesensart des metaphysischen Entwurfs haben muß.<sup>5</sup> Die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen wird doch allein vom Sein des Seienden selbst verschenkt. Sie ist weder ein nur persönliches »Erlebnis« des Denkers und in den Gültigkeitsbereich einer persönlichen Ansicht eingesperrt, noch läßt sich diese Wahrheit »wissenschaftlich«, d. h. durch Erforschung einzelner Bereiche des Sei-

<sup>5</sup> ein Unumgängliches, weil schon mit der Ἀλήθεια eingegangenes Wesensgeschick der Metaphysik selbst.

enden, z. B. der Natur oder der Geschichte, beweisen. Daß Nietzsche selbst aus der Leidenschaft, seine Zeitgenossen auf diesen »Gipfel« der metaphysischen »Betrachtung« zu führen, bei solchen Beweisen seine Zuflucht nimmt, deutet nur an, wie schwer und selten ein Mensch als Denker sich auf der Bahn eines von der Metaphysik geforderten Entwurfs und seiner Begründung zu halten vermag. Nietzsche hat ein klares Wissen vom Grunde der Wahrheit des Entwurfs, der das Seiende im Ganzen als ewige Wiederkunft des Gleichen denkt: »Das Leben selber schuf diesen für das Leben schwersten Gedanken, es will über sein höchstes Hindernis *hinweg!*« (Bd. XII, n. 720, S. 369) »Das Leben selber«, das ist der Wille zur Macht, der sich durch die Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe gerade zu sich selbst in sein Höchstes steigert.

Der Wille zur Macht muß sich selbst als der Wille zur Macht vor sich bringen, und zwar so, daß die höchste Bedingung der reinen Ermächtigung zur äußersten Übermächtigung vor ihm steht: das größte Hindernis. Dies geschieht ihm dort, wo die reinste Beständigkeit nicht nur einmal, sondern ständig und zwar als die stets gleiche vor ihm steht. Um diese höchste Bedingung (Wert) zu sichern, muß der Wille zur Macht das eigens erscheinende »Prinzip der Wertsetzung« sein. Er gibt »diesem« Leben, nicht einem jenseitigen, das einzige Gewicht. »Hierin *umzulehren* ist jetzt immer noch die Hauptsache: – vielleicht *wenn* die Metaphysik eben *dies* Leben mit dem *schwersten* Akzent trifft, – nach meiner Lehre!« (Bd. XII, n. 127, S. 68)

Das ist die Lehre des Lehrers der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Der Wille zur Macht selbst, der Grundcharakter des Seienden als solchen, und nicht ein »Herr Nietzsche«, setzt diesen Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Die höchste Beständigkeit des Bestandlosen ist das größte Hindernis für das Werden. Durch dieses Hindernis bejaht der Wille zur Macht die innerste Notwendigkeit seines Wesens. Denn so bringt umgekehrt die ewige Wiederkunft ihre bedingende Macht ins Weltspiel. Unter dem Druck dieses Schwergewichts wird dort,

wo der Bezug zum Seienden als solchem im Ganzen wesenhaft ein Seiendes bestimmt, die Erfahrung gemacht, daß das Sein des Seienden der Wille zur Macht sein müsse. Das durch jenen Bezug bestimmte Seiende aber ist der Mensch. Jene »Erfahrung« versetzt das Menschentum in eine neue Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Weil aber das Verhältnis zum Seienden als einem solchen im Ganzen den Menschen auszeichnet, erringt er erst, innestehend in solchem Verhältnis, sein Wesen und stellt sich der Geschichte zu ihrer Vollbringung.

## VIERTES KAPITEL

### Der Übermensch

Die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen wird je durch ein Menschentum übernommen, gefügt und verwahrt. *Warum* das so ist, vermag die Metaphysik nicht zu denken, nicht einmal zu fragen; kaum daß sie das *Daß* zu denken vermag. Denn es ist nicht deshalb so, weil alles Seiende Objekt für ein Subjekt ist; diese Auslegung des Seienden aus der Subjektivität ist selbst metaphysisch und bereits eine verborgene Folge des verhüllten Bezuges des Seins selbst zum Wesen des Menschen. Dieser Bezug kann nicht aus der Subjekt-Objekt-Beziehung gedacht werden, denn diese ist gerade die notwendige Verkennung und ständige Verhüllung dieses Bezuges und der Möglichkeit, ihn zu erfahren. Darum bleiben die Wesensherkunft der für die Vollendung der Metaphysik notwendigen Anthropomorphie und deren Folgen, also die Herkunft der Herrschaft des Anthropologismus, für die Metaphysik ein Rätsel, das sie nicht einmal als ein solches bemerken kann. Weil der Mensch in das Wesen des Seins gehört und so durch das Seinsverständnis bestimmt bleibt, deshalb steht das Seiende nach seinen verschiedenen Bereichen und Stufen in der Möglichkeit, durch den Menschen erforscht und gemeistert zu werden.

Jener Mensch aber, der inmitten des Seienden zum Seienden sich verhält, das als solches Wille zur Macht und im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, heißt der Übermensch. Seine Verwirklichung schließt ein, daß das Seiende im Werdecharakter des Willens zur Macht aus der hellsten Helle des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen erscheint. »Als ich den Übermenschen geschaffen hatte, ordnete ich um ihn den großen Schleier des Werdens und ließ die Sonne über

ihm stehen im Mittage.« (Bd. XII, n. 693, S. 362) Weil der Wille zur Macht als das Prinzip der Umwertung die Geschichte im Grundzug des klassischen Nihilismus erscheinen läßt, muß auch das Menschentum dieser Geschichte in ihr sich vor sich selbst bestätigen.

Das »Über« in dem Namen »Übermensch« enthält eine Verneinung und bedeutet das Hinweg- und Hinausgehen »über« den bisherigen Menschen. Das Nein dieser Verneinung ist unbeding, indem es aus dem Ja des Willens zur Macht kommt und die platonische, christlich-moralische Weltauslegung in allen ihren offenen und versteckten Abwandlungen schlechthin trifft. Die verneinende Bejahung entscheidet, metaphysisch denkend, die Geschichte des Menschentums zu einer neuen Geschichte. Der allgemeine, aber nicht erschöpfende Begriff des »Übermenschen« meint zunächst dieses nihilistisch-geschichtliche Wesen des sich selbst neu denkenden, und d. h. hier wollenden Menschentums. Deshalb trägt der Verkünder der Lehre vom Übermenschen den Namen Zarathustra. »Ich mußte Zarathustra, einem *Perser*, die Ehre geben: Perser haben zuerst Geschichte im Ganzen, Großen *gedacht*.« (Bd. XIV, 2. Hälfte, n. 117, S. 303) In seiner »Vorrede«, die alles zu Sagen- de vorausnimmt, sagt Zarathustra: »Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!« (Also sprach Zarathustra, Vorrede, n. 3) Der Übermensch ist die eigene in einen Willen genommene unbedingte Verneinung des bisherigen Wesens des Menschen.

Innerhalb der Metaphysik wird der Mensch als das vernünftige Tier (*animal rationale*) erfahren. Der »metaphysische« Ursprung dieser alle abendländische Geschichte tragenden Wesensbestimmung des Menschen ist bis zur Stunde nicht begriffen, und das sagt: nicht zur Entscheidung des Denkens gestellt. Das sagt: Das Denken ist noch nicht entstanden aus der Scheidung der metaphysischen Seinsfrage und derjenigen, die anfänglicher nach der Wahrheit des Seins fragt und damit nach

dem Wesensbezug des Seins selbst zum Wesen des Menschen. Die Metaphysik selbst verwehrt diesen Schritt.

Der »Übermensch« verneint zwar das bisherige Wesen des Menschen: Aber er verneint es nihilistisch. Das bedeutet: Er bejaht es erst ganz, jedoch aus der bloßen Umkehrung. Seine Verneinung trifft die bisherige Auszeichnung des Menschen, die Vernunft. Deren metaphysisches Wesen besteht darin, daß am Leitfaden des »Denkens« das Seiende im Ganzen entworfen und als ein solches ausgelegt wird.

»Denken« ist, metaphysisch begriffen, das vernehmende Vorstellen dessen, worin das Seiende je das Seiende ist. Der Nihilismus begreift aber das Denken (den Verstand) als das zum Willen zur Macht gehörige Rechnen auf eine Bestandsicherung und mit dieser als Wertsetzung. In der nihilistischen Auslegung der Metaphysik und ihrer Geschichte erscheint daher das Denken, und d. h. die Vernunft, als der Grund und das Leitmaß der Ansetzung von Werten. Sofern jedoch der Nihilismus alle Wertsetzungen umkehrt, werden diese Werte zu den »bisherigen« obersten Werten. Die »an sich« bestehende »Einheit« alles Seienden, der »an sich« vorhandene letzte »Zweck« alles Seienden, das »an sich« gültige Wahre für alles Seiende treten als solche von der Vernunft gesetzten Werte auf. Die nihilistische Verneinung der Vernunft schaltet aber das Denken (ratio) nicht aus, sondern nimmt es in den Dienst der Tierheit (animalitas) zurück.

Allein, auch die Tierheit ist gleichentschieden und zuvor schon umgekehrt. Sie gilt nicht mehr als die bloße Sinnlichkeit und das Niedrige im Menschen. Die Tierheit ist der leibende, d. h. der aus sich drangvolle und alles überdrängende »Leib«. Dieser Name nennt die ausgezeichnete Einheit des Herrschaftsgebildes aller Triebe, Dränge, Leidenschaften, die das Leben selbst »wollen«. Indem die Tierheit lebt, wie sie leibt, ist sie in der Weise des Willens zur Macht.

Sofern dieser den Grundcharakter alles Seienden ausmacht, bestimmt die Tierheit erst den Menschen zu einem wahrhaft Seienden. Die Vernunft ist nur eine »lebendige« als die leibende

Vernunft. Alle »Vermögen« des Menschen sind metaphysisch vorbestimmt als Verfügungsweisen der Macht über ihr Machten.

»Aber der Erwachte, der Wissende sagt: 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 Sinne, 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 Werkzeug und Spielzeug deiner großen Vernunft.« (Also sprach Zarathustra, I. Teil: »Von den Verächtern des Leibes«) Die bisherige metaphysische Wesensauszeichnung des Menschen, die Vernünftigkeit, wird umgelegt auf die Tierheit im Sinne des leibenden Willens zur Macht.

Aber die bisherige abendländische Metaphysik bestimmt den Menschen nicht nur überhaupt und nicht in allen Zeitaltern gleichsinnig als Vernunftwesen. Der metaphysische Beginn der Neuzeit eröffnet erst die Geschichte der Entfaltung jener Rolle, in der die Vernunft ihren vollen metaphysischen Rang gewinnt. Erst an diesem Rang läßt sich ermessen, was in der Rücknahme der Vernunft auf die selbst umgekehrte Tierheit geschieht. Erst der als neuzeitliche Metaphysik zum Unbedingten entfaltete Rang der Vernunft enthüllt den metaphysischen Ursprung des Wesens des Übermenschen.

Der metaphysische Beginn der Neuzeit ist ein Wandel des Wesens der Wahrheit, dessen Grund verborgen bleibt. Die Wahrheit wird zur Gewißheit. Dieser liegt einzig und alles an der im Vorstellen selbst vollziehbaren Sicherung des vorgestellten Seienden. In eins mit dem Wandel des Wesens der Wahrheit verlagert sich das Wesensgefüge des Vorstellens. Bisher und seit dem Beginn der Metaphysik ist das Vorstellen (νοῦν) jenes Vernehmen, das zwar das Seiende nicht leidend hinnimmt, wohl dagegen tätig aufschauend das Anwesende als ein solches in seinem Aussehen (ἰδέα) sich geben läßt.

Dieses Vernehmen wird jetzt zur Vernehmung im gerichtlichen (recht-habenden und recht-sprechenden) Sinne. Das

Vor-stellen verhört von sich aus und auf sich zu alles Begegnende daraufhin, ob es und wie es dem standhält, was das Vor-stellen als Vor-sich-bringen an Sicherstellung zu seiner eigenen Sicherheit verlangt. Das Vorstellen ist jetzt nicht mehr nur die Leitbahn zur Vernehmung des Seienden als eines solchen, d. h. des anwesenden Beständigen. Das Vorstellen wird zum Gerichtshof, der über die Seiendheit des Seienden entscheidet und sagt, daß künftighin als ein Seiendes nur gelten solle, was im Vor-stellen durch dieses vor es selbst gestellt und ihm so sicher gestellt ist. In solchem Vor-sich-stellen stellt jedoch das Vorstellen je notwendig sich selbst mit vor; dies aber nicht nachträglich »auch« und gar als einen Gegenstand, sondern zuvor und als Jenes, dem alles zugestellt sein muß und in dessen Umkreis allein ein Jegliches sichergestellt sein kann.

Das sich vorstellende Vorstellen vermag allerdings nur deshalb in solcher Weise über die Seiendheit des Seienden zu entscheiden, weil es nicht nur als Gerichtshof erst nach einem Gesetz richtet, sondern selbst schon das Gesetz des Seins gibt. Das Vorstellen vermag dieses Gesetz nur zu geben, weil es dieses Gesetz besitzt, indem es sich selbst zuvor schon zum Gesetz gemacht hat. Die Verlagerung des Wesensgefüges des vormaligen Vorstellens besteht darin, daß das vor-stellende Vor-sich-bringen alles Begegnenden sich selbst als das Sein des Seienden aufstellt. Die Beständigkeit der Anwesenung, d. h. die Seiendheit, besteht jetzt in der Vor-gestelltheit durch und für dieses Vor-stellen, d. h. in diesem selbst.

Vordem ist jegliches Seiende subjectum, d. h. ein von sich aus Vorliegendes. Nur deshalb liegt und steht es Allem zugrunde (ὑποκείμενον, substans), was entsteht und vergeht, d. h. in das Sein (in das Anwesen nach der Art des Vorliegens) kommt und aus ihm weggeht. Die Seiendheit (οὐσία) des Seienden ist in aller Metaphysik Subjektivität im ursprünglichen Sinne; der geläufigere, aber nichts anderes nennende Name lautet »Substantialität«. Der Name »Subjektivität« wird für die neuzeitlich begriffene Substantialität aufbehalten. Im Beginn der Neuzeit

wandelt sich die Seiendheit des Seienden, ja das Wesen dieses geschichtlichen Beginns ruht in diesem Wandel. Die Subjektivität des subjectum (die Substantialität) wird jetzt als das sich vorstellende Vorstellen bestimmt. Nun ist aber der Mensch als Vernunftwesen das in einem ausgezeichneten Sinne sich vorstellende Vorstellen. Also wird der Mensch zum ausgezeichneten Seienden (subjectum), d. h. zum »dezidierten« »Subjekt«. Ein »verkommenes Subjekt« ist jedesmal nur ein »Mensch«. Durch den angedeuteten Wandel des metaphysischen Wesens der Subjektivität erhält und behält dieser Name künftig den einzigen Sinn, daß das Sein des Seienden im Vorstellen bestehe. Gegen die Substantialität wird die Subjektivität im neuzeitlichen Sinne abgehoben und schließlich darin »aufgehoben«. Daher lautet die entscheidende Forderung der Metaphysik *Hegels* so: »Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.« (System der Wissenschaft. Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes, 1807, S. XX; WW II, 1832, S. 14) Das metaphysische Wesen der Subjektivität erfüllt sich nicht in der »Ichheit« oder gar im »Egoismus« des Menschen. Das »Ich« ist je nur eine mögliche und in gewissen Lagen die nächste Gelegenheit, in der sich das Wesen der Subjektivität bekundet und für diese Bekundung eine Unterkunft sucht. Die Subjektivität als das Sein eines jeglichen Seienden ist niemals nur »subjektiv« im schlechten Sinne des von einem vereinzelt Ich zufällig Gemeinten. Weil das Vorstellen das Begegnende und Sichregende in die Vorgestelltheit stellt, wird das so zugestellte Seiende zum »Objekt«. Alle Objektivität ist »subjektiv«. Das heißt nicht: Das Seiende wird zu einer bloßen Ansicht und Meinung eines beliebigen »Ich«. Alle Objektivität ist »subjektiv«, bedeutet: Das Begegnende wird zu dem in sich selbst stehenden Gegenstand aufgestellt. Seiendheit ist solche Subjektivität und Seiendheit ist Gegenständlichkeit, sagt das Selbe.

Indem das Vorstellen im vorhinein darauf geht, alles Begeg-

nende als Vor-gestelltes sicherzustellen, übergreift es das Vorzustellende ständig. Dergestalt geht das Vorstellen, je und je sich übergreifend, über sich hinaus. Das Vorstellen ist so in sich, nicht außerdem noch, ein Streben. Dieses erstrebt die Erfüllung seines Wesens: daß alles Begegnende und Sichregende aus dem Vorstellen als Vorstellen seine Seiendheit bestimme. Mit der Einsicht in die Subjektivität als eines strebenden Vorstellens ist daher durch *Leibniz* erst der volle Beginn der neuzeitlichen Metaphysik erreicht (vgl. *Monadologie*, §§ 14 und 15). Die monas, d. h. die Subjektivität des Subjekts ist perceptio »und« appetitus (vgl. auch: *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison*, n. 2). Die Subjektivität als das Sein des Seienden bedeutet: Nichts soll »sein« und kann »sein«, was außerhalb der Gesetzgebung des sich erstrebenden Vorstellens dieses noch bedingen möchte.

Das Wesen der Subjektivität drängt nun aber aus sich und notwendig zur unbedingten Subjektivität. Die Metaphysik *Kants* widersteht noch diesem Wesensdrang des Seins, um inzwischen doch zugleich den Grund für seine Erfüllung zu gründen, denn sie bringt zum ersten Mal das verhüllte Wesen der Subjektivität als das Wesen des metaphysisch begriffenen Seins überhaupt in den Begriff: daß das Sein die Seiendheit ist im Sinne der Bedingung der Möglichkeit des Seienden.

Das Sein als solche Bedingung kann aber nicht durch ein Seiendes, d. h. ein selbst noch Bedingtes, sondern nur durch es selbst bedingt sein. Erst als die unbedingte Selbstgesetzgebung ist das Vorstellen, d. h. die Vernunft, in der beherrschten, voll entfalteten Fülle ihres Wesens das Sein alles Seienden. Die Selbstgesetzgebung aber kennzeichnet den »Willen«, soweit sein Wesen sich im Gesichtskreis der reinen Vernunft bestimmt. Die Vernunft ist in sich als strebendes Vorstellen zugleich, und d. h. eigentlich, Wille.<sup>1</sup> Die unbedingte Subjektivität der Vernunft ist willentliches Sichselbstwissen. Dies sagt: Sie ist abso-

<sup>1</sup> sich vorstellender Wille – Wesen des Willens – Wille zum Willen.

luter Geist. Als solcher ist die Vernunft die absolute Wirklichkeit des Wirklichen (das Sein des Seienden). Sie selbst ist nur in der Weise des durch sie verfügbaren Seins, indem sie sich selbst zum Erscheinen bringt in allen ihr wesentlichen Stufen des sich erstrebenden Vorstellens.

»Phänomenologie« im Sinne *Hegels* ist das Sich-zum-Begriff-Bringen des Seins als unbedingtes Sicherscheinen. »Phänomenologie« meint nicht die Denkart eines Denkers, sondern die Weise, wie die unbedingte Subjektivität als das unbedingte sich erscheinende Vorstellen (Denken) das Sein alles Seienden selbst ist. *Hegels* »Logik« gehört in die »Phänomenologie«, weil in ihr das Sicherscheinen der unbedingten Subjektivität erst unbedingt wird, sofern auch noch die Bedingungen alles Erscheinens (die »Kategorien«) in ihrem eigensten Sichvorstellen und Einschließen (als »Logos«) in die Sichtbarkeit der »absoluten Idee« gebracht werden.

Das unbedingte und vollständige Sicherscheinen im Lichte, das sie selbst ist, macht das Wesen der »Freiheit« der absoluten Vernunft aus. Obzwar die Vernunft Wille ist, so entscheidet hier doch die Vernunft als Vorstellen (»Idee«) über die Seiendheit des Seienden. Das Vorstellen unterscheidet das Vor-gestellte gegen und für das Vorstellende. Das Vorstellen ist wesentlich dieses Unterscheiden und Scheiden. Daher sagt *Hegel* in der »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes«: »Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der wunderbarsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht.« (WW II, S. 25)<sup>2</sup>

Erst wenn die Vernunft dergestalt metaphysisch als die unbedingte Subjektivität und somit als das Sein des Seienden entfaltet ist, kann die Umkehrung des bisherigen Vorranges der Vernunft

<sup>2</sup> beruht »der Verstand« im Wesen des absoluten Subjekts oder wird dieses durch den »Verstand« bestimmt – das Entweder-Oder ist ungenügend. Beides gilt und reicht zusammen nicht – wie Sein als *wirkender Wille* im Sinne des beständigen Anwesens zugrunde liegt.

in den Vorrang der Tierheit selbst eine unbedingte und d. h. nihilistische werden. Die nihilistische Verneinung des metaphysischen (das Sein bestimmenden) Vorrangs der unbedingten Vernunft (nicht ihre Beseitigung) ist die Bejahung der unbedingten Rolle des »Leibes« als der Befehlsstelle aller Weltauslegung. »Leib« ist der Name für jene Gestalt des Willens zur Macht, in der dieser dem Menschen als dem ausgezeichneten »Subjekt« unmittelbar zugänglich, weil stets zuständig ist. Daher sagt Nietzsche: »Wesentlich: vom *Leib* ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 532, S. 44; vgl. n. 659, S. 125 f.; n. 489, S. 16) Wenn aber der »Leib« zum »Leitfaden« der Weltauslegung wird, dann sagt dies nicht, das »Biologische« und »Vitale« sei in das Ganze des Seienden hineinverlegt und dieses »vital« gedacht, sondern es heißt: Der besondere Bereich des »Vitalen« ist metaphysisch als Wille zur Macht begriffen. »Wille zur Macht« aber ist nichts »Vitales« und ist nichts »Geistiges«, sondern »Vitales« (»Lebendiges«) und »Geistiges« sind als Seiendes durch das Sein im Sinne des Willens zur Macht bestimmt. Der Wille zur Macht bringt die Vernunft im Sinne des Vorstellens unter sich, indem er es als das rechnende Denken (Werte-setzen) in seinen Dienst nimmt. Der bisher dem Vorstellen dienstbare Vernunftwille wandelt sein Wesen in den Willen, der sich selbst befiehlt als das Wesen des Seins.

In der nihilistischen Umkehrung des Vorrangs des Vorstellens zum Vorrang des Willens als des Willens zur Macht erlangt der Wille erst die unbedingte Herrschaft im Wesen der Subjektivität. Der Wille ist nicht mehr nur die Selbstgesetzgebung für die vorstellende und erst als vorstellende »auch« handelnde Vernunft. Der Wille ist jetzt die reine Selbstgesetzgebung seiner selbst: der Befehl zu seinem Wesen, d. h. zum Befehlen, das reine Machten der Macht.

Durch die nihilistische Umkehrung wird die unbedingte Subjektivität des Vorstellens nicht nur umgedreht auf die des »Wollens«, sondern durch den Wesensvorrang des Willens wird sogar noch das bisherige Wesen der Unbedingtheit angegriffen und ver-

wandelt. Die Unbedingtheit des Vorstellens ist stets noch bedingt durch das, was sich zustellt. Die Unbedingtheit des Willens jedoch ermächtigt allein auch das Zustellbare erst zu einem solchen. Das Wesen der unbedingten Subjektivität erreicht in solcher umkehrenden Ermächtigung des Willens erst seine Vollendung. Diese bedeutet nicht »Vollkommenheit«, die ja noch an einem »an sich« bestehenden Maß gemessen werden müßte. »Vollendung« besagt hier, daß die äußerste, bisher niedergehaltene Möglichkeit des Wesens der Subjektivität zur Wesensmitte wird. Der Wille zur Macht ist daher die unbedingte und, weil die umgekehrte, erst auch die vollendete Subjektivität, die kraft solcher Vollendung zugleich das Wesen der Unbedingtheit ausschöpft.

Der Beginn der neuzeitlichen Metaphysik begreift das *ens* (das Seiende) als das Wahre (*verum*) und deutet dieses als das *certum* (das Gewisse). Die Gewißheit des Vorstellens und seines Vorgestellten wird zur Seiendheit des Seienden. Diese Gewißheit bleibt bis zu *Fichtes* »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794) auf das Vorstellen des menschlichen *cogito-sum* eingeschränkt, das als menschliches nur ein geschaffenes und sonach bedingtes sein kann. In der Metaphysik *Hegels* wird die Subjektivität der Vernunft in ihre Unbedingtheit ausgearbeitet. Als die Subjektivität des unbedingten Vorstellens hat sie zwar die sinnliche Gewißheit und das leibliche Selbstbewußtsein anerkannt, dies aber nur, um sie in die Unbedingtheit des absoluten Geistes aufzuheben und ihr so jede Möglichkeit eines unbedingten Vorrangs schlechthin zu bestreiten. Sofern in der unbedingten Subjektivität der Vernunft die äußerste Gegenmöglichkeit einer unbedingten Wesensherrschaft des sich aus sich befehlenden Willens ausgeschlossen bleibt, ist die Subjektivität des absoluten Geistes zwar eine unbedingte, aber auch noch wesenhaft unvollendete Subjektivität.

Erst ihre Umkehrung in die Subjektivität des Willens zur Macht schöpft die letzte Wesensmöglichkeit des Seins als der Subjektivität aus. In ihr wird umgekehrt die vorstellende Vernunft durch die Verwandlung zum wertsetzenden Denken an-

erkannt, aber nur um in den Dienst der Ermächtigung der Übermächtigung gestellt zu werden. Mit der Umkehrung der Subjektivität des unbedingten Vorstellens zur Subjektivität des Willens zur Macht stürzt der Vorrang der Vernunft als Leitbahn und Gerichtshof für den Entwurf des Seienden.

Die vollendete Subjektivität des Willens zur Macht ist der metaphysische Ursprung der Wesensnotwendigkeit des »Übermenschen«. Gemäß dem bisherigen Entwurf des Seienden ist das wahrhaft Seiende das Über-sinnliche, will sagen: die Vernunft selbst als schaffender und ordnender »Geist«. Daher kann sich die unbedingte Subjektivität der Vernunft als das Absolute jener »Wahrheit« wissen, die das Christentum über das Seiende als solches im Ganzen lehrt. Das Seiende ist nach dieser Lehre das Geschaffene des »Schöpfers«. Das Seiendste (summum ens) ist der »Schöpfer« selbst. Das Schaffen ist metaphysisch im Sinne des herstellenden Vorstellens begriffen. Der Einsturz des Vorrangs der vorstellenden Vernunft enthält das metaphysische Wesen jenes Ereignisses, das Nietzsche den Tod des christlich-moralischen Gottes nennt.

Dieselbe Umkehrung der Subjektivität der unbedingten Vernunft zur unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht versetzt nun aber zugleich die Subjektivität in die unbeschränkte Vollmacht der ausschließlichen Entfaltung ihres eigenen Wesens. Jetzt will die Subjektivität als der Wille zur Macht in der Ermächtigung zur Übermächtigung schlechthin nur sich selbst als Macht. Sich selbst wollen heißt hier: sich in der höchsten Vollendung des eigenen Wesens vor sich bringen und dergestalt dieses Wesen selbst sein. Die vollendete Subjektivität muß daher aus ihrem Innersten ihr eigenes Wesen über sich selbst hinaussetzen.

Allein, die vollendete Subjektivität verwehrt ja doch ein Außerhalb ihrer selbst. Nichts hat den Anspruch auf das Sein, was nicht im Machtkreis der vollendeten Subjektivität steht. Das Übersinnliche gar und der Bereich eines übersinnlichen Gottes sind eingestürzt. Jetzt muß der Mensch, weil er allein als vor-

stellender, wertesetzender Wille inmitten des Seienden als eines solchen im Ganzen ist, der vollendeten Subjektivität die Stätte ihres reinen Wesens bieten. Deshalb kann der Wille zur Macht als die vollendete Subjektivität sein Wesen nur in das »Subjekt« stellen, als welches der Mensch ist, und zwar jener, der über den »bisherigen« Menschen hinausgegangen ist. So in sein Höchstes gestellt, ist der Wille zur Macht als die vollendete Subjektivität das höchste und einzige Subjekt, d. h. der »Übermensch«. Dieser geht nicht nur nihilistisch über das bisherige Menschenwesen hinweg, sondern zugleich als die Umkehrung dieses Wesens über sich selbst in sein Unbedingtes hinaus, und d. h. zumal: in die Gänze des Seienden, die ewige Wiederkunft des Gleichen, hinein. Das neue Menschtum inmitten des Seienden, das im Ganzen ziel-los und als solches Wille zur Macht ist, muß, wenn es sich selbst will und nach seiner Art ein »Ziel« will, notwendig den Übermenschen wollen: »Nicht ›Menschheit‹, sondern *Übermensch* ist das Ziel!« (W. z. M., Bd. XVI, n. 1001, S. 360) Der »Übermensch« ist kein »übersinnliches Ideal«; er ist auch keine irgendwann sich meldende und irgendwo auftretende »Person«. Er ist als das höchste Subjekt der vollendeten Subjektivität das reine Machten des Willens zur Macht. Der Gedanke des »Übermenschen« entspringt daher auch nicht einer »Überheblichkeit« des »Herrn Nietzsche«. Wenn schon vom Denker her der Ursprung dieses Gedankens bedacht sein will, dann liegt er in der innersten Entschiedenheit, aus der sich Nietzsche der Wesensnotwendigkeit der vollendeten Subjektivität, d. h. der letzten metaphysischen Wahrheit über das Seiende als solches, unterwirft. Der »Übermensch« »lebt«, indem das neue Menschtum das Sein des Seienden als den Willen zur Macht will. Es »will« dieses Sein, weil es selbst »von« diesem Sein gewillt, d. h. als Menschtum sich selbst unbedingt überlassen wird.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> aus der Verweigerung des Unterschieds entlassen in die Verwahrlosung – von daher: der Übermensch.

So schließt denn Zarathustra, der den Übermenschen lehrt, den ersten Teil seiner Lehre mit dem Wort: »*Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe*« – dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille! –« (Also sprach Zarathustra, I. Teil, Schluß) Zur Zeit der hellsten Helle, da das Seiende im Ganzen als ewige Wiederkehr des Gleichen sich zeigt, muß der Wille den Übermenschen wollen; denn nur in der Aussicht auf den Übermenschen ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu ertragen. Der Wille, der hier will, ist nicht ein Wünschen und Streben, sondern der Wille zur Macht. Die »Wir«, die da wollen, sind jene, die den Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht erfahren haben und wissen, daß dieser im Höchsten sein Wesen selbst will und so der Einklang ist mit dem Seienden im Ganzen.

Jetzt erst wird die Forderung in Zarathustras Vorrede klar: »Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!« Das Sein, das dieses »sei« sagt, ist ein befohlenes und, weil der Befehl wesenhaft der Wille zur Macht ist, selbst von der Art des Willens zur Macht. »Euer Wille sage«, das heißt zuvor: Euer Wille sei Wille zur Macht. Dieser aber ist als das Prinzip der neuen Wertsetzung der Grund dafür, daß das Seiende nicht das übersinnliche Jenseits, sondern die hiesige Erde und zwar als das Objekt des Kampfes um die Erdherrschaft sei, und so das Ziel dieses Seienden der Übermensch. »Ziel« meint nicht mehr den »an sich« bestehenden Zweck, sondern besagt so viel wie »Wert«; und der Wert ist die vom Willen zur Macht selbst bedingte Bedingung für ihn selbst. Die höchste Bedingung der Subjektivität ist das »Subjekt«, in das sie selbst ihren unbedingten Willen stellt. Dieser Wille sagt und setzt, was das Seiende im Ganzen sei. Dem Gesetz dieses Willens leiht Nietzsche das Wort:

»All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Men-

schen: 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. –« (W. z. M., Bd. XV, Vorspruch zum II. Buch, 1887/1888, S. 241)

Wird nun aber so das Seiende im Ganzen nicht nach dem Bilde des Menschen ausgelegt und »subjektiv« gemacht? Führt diese Vermenschlichung des Seienden als solchen im Ganzen nicht zur Verkleinerung der Welt? Doch die Gegenfrage meldet sich: Wer ist hier der Mensch, durch den und auf den das Seiende vermenschlicht wird? In welcher Subjektivität gründet die »Subjektivierung« der Welt? Wie, wenn der bisherige Mensch erst durch die einmalige nihilistische Umkehrung sich wandeln muß zum Übermenschen, der als höchster Wille zur Macht das Seiende als das Seiende sein lassen will? »... nicht mehr Wille der Erhaltung, sondern der Macht; nicht mehr die demütige Wendung »es ist Alles *nur* subjektiv«, sondern »es ist auch *unser* Werk! – seien wir stolz, darauf!« (W. z. M., Bd. XVI, n. 1059, S. 395) Zwar ist alles »subjektiv«, aber im Sinne der vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht, der das Seiende zu einem solchen ermächtigt. »Die Welt »vermenschlichen«, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen –« (Ebd., n. 614, S. 100). »Herr« jedoch wird der Mensch nicht durch eine beliebige Vergewaltigung der Dinge nach zufälligen Ansichten und Wünschen. Herr-werden heißt zuerst, sich selbst dem Befehl zur Ermächtigung des Wesens der Macht unterstellen. Triebe finden erst ihr Wesen von der Art des Willens zur Macht als die »großen«, d. h. in ihrem Wesen von der reinen Macht erfüllten Leidenschaften. Sie wagen »sich selber dran« und sind sich selbst »Richter und Rächer und Opfer« (Also sprach Zarathustra,

II. Teil, »Von der Selbstüberwindung«). Die kleinen Lüste bleiben den großen Leidenschaften fremd. Nicht die bloßen Sinne, sondern der Machtcharakter, in den sie einbehalten sind, entscheidet: »... Die Kraft und Macht der Sinne – das ist das Wesentlichste an einem wohlgeratenen und ganzen Menschen: das prachtvolle ›Tier<sup>4</sup> muß zuerst gegeben sein, – was liegt sonst an aller ›Vermenschlichung!« (W.z.M., Bd. XVI, n. 1045, S. 385)

Wenn die Tierheit des Menschen auf den Willen zur Macht als ihr Wesen zurückgebracht ist, wird der Mensch zum endlich »festgestellten Tier«. »Feststellen« bedeutet hier: das Wesen ausmachen und umgrenzen und so zugleich beständig machen, zum »Stehen« bringen im Sinne der unbedingten Selbständigkeit des Subjekts des Vorstellens. Der bisherige Mensch dagegen, der seine Auszeichnung allein in der Vernunft gesucht, bleibt das »*noch nicht festgestellte Tier*« (Bd. XIII, n. 667, S. 276). »Vermenschlichung« heißt daher, nihilistisch gedacht, zuerst den Menschen zum Menschen machen durch die Umkehrung des Vorrangs der Vernunft in den des »Leibes«; und heißt dann und zugleich: die Auslegung des Seienden als solchen im Ganzen nach diesem umgekehrten Menschen. Deshalb kann Nietzsche sagen: »›Vermenschlichung« – ist ein Wort voller Vorurteile, und klingt in meinen Ohren beinahe umgekehrt, als in euren Ohren.« (Bd. XIII, n. 466, S. 206) Das Umgekehrte der Vermenschlichung, nämlich diejenige durch den Übermenschen, ist die »Entmenschlichung«. Sie befreit das Seiende von den Wertsetzungen des bisherigen Menschen. Durch diese Entmenschlichung zeigt sich das Seiende »nackt« als das Machten und Kämpfen der Herrschaftsgebilde des Willens zur Macht, d. h. als »Chaos«. So ist das Seiende rein aus dem Wesen seines Seins: »Natur«. Deshalb heißt es in einem ersten Entwurf der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen: »*Chaos sive natura: Von der Entmenschlichung der Natur*«.« (Bd. XII, S. 426)

<sup>4</sup> d. h. die machtvolle Subjektivität des Willens zum Willen.

Die metaphysische Feststellung des Menschen zum Tier bedeutet die nihilistische Bejahung des Übermenschen. Nur wo das Seiende als solches Wille zur Macht und das Seiende im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, *kann* sich die nihilistische Umkehrung des bisherigen Menschen zum Übermenschen vollziehen und *muß* der Übermensch sein als das von der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht für sich aufgerichtete höchste Subjekt ihrer selbst.

Der Übermensch bedeutet nicht die plumpe Vergrößerung der Willkür von üblichen Gewalttaten des bisherigen Menschen. Im Unterschied zu jeder bloßen Übertreibung des bestehenden Menschen in das Maßlose wandelt der Schritt zum Übermenschen den bisherigen Menschen wesentlich zum »Umgekehrten«. Dieser stellt auch nicht lediglich einen »neuen Typus« Mensch auf, sondern der nihilistisch umgekehrte Mensch *ist* zum ersten Mal der Mensch *als Typus*.<sup>5</sup> »... Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißratenen: ein Trümmerfeld.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 713, S. 171) Die vollendete Unbedingtheit des Willens zur Macht fordert selbst für ihr eigenes Wesen als Bedingung, daß das solcher Subjektivität gemäße Menschentum sich selbst will und selbst nur wollen kann, indem es wissentlich-willentlich sich zum Schlag des nihilistisch umgekehrten Menschen prägt.

Das Klassische dieser sich selbst in die Hand nehmenden Selbstprägung des Menschen besteht in der einfachen Strenge der Vereinfachung aller Dinge und Menschen auf das Eine der unbedingten Ermächtigung des Wesens der Macht für die Herrschaft über die Erde. Die Bedingungen dieser Herrschaft (d. h. alle Werte) werden gesetzt und erwirkt durch eine vollständige »Machinalisierung« der Dinge und die Züchtung des

<sup>5</sup> »Typus« = Sein als Vorstellen; willentlich feststellen in die Gestalt. Schlagen in den Schlag; ganz anderes als εἶδος, sobald ἰδέα als perceptio – und doch das Selbe.

Menschen. Nietzsche erkennt den metaphysischen Charakter der Maschine und spricht diese Erkenntnis in einem »Aphorismus« der Schrift »Der Wanderer und sein Schatten« (1880) aus:

»Die Maschine als Lehrerin. – Die Maschine lehrt durch sich selber das Ineinandergreifen von Menschenhaufen, bei Aktionen, wo Jeder nur Eins zu tun hat: sie gibt 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 Zentralisation zu lehren.«<sup>6</sup> (Der Wanderer und sein Schatten, Bd. III, n. 218, S. 317)

Die Machinalisierung ermöglicht eine kraftsparende und d. h. zugleich kraftspeichernde, jederzeit überallhin übersehbare Meisterung des Seienden. In ihren Wesensbezirk gehören auch »die Wissenschaften«. Sie behalten nicht nur ihren »Wert«; sie erhalten auch nicht nur einen neuen »Wert«. Vielmehr sind sie jetzt zum ersten Mal selbst ein »Wert«. Als die betriebsmäßige und lenkbare Erforschung alles Seienden stellen sie dieses »fest« und bedingen durch ihre »Feststellungen« die Bestand-sicherung des Willens zur Macht.

Die Züchtung des Menschen aber ist nicht Zähmung als Niederhalten und Lahmlegung der »Sinnlichkeit«, sondern wiederum als Aufspeicherung und Reinigung der Kräfte in die Eindeutigkeit des streng beherrschbaren »Automatismus« alles Handelns. Nur wo die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen wird, ist das *Prinzip* der Einrichtung einer Rassenzüchtung, d. h. nicht bloße aus sich wachsende Rassenbildung, sondern der sich selbst wis-

<sup>6</sup> Lehre für welches Lernen! Das Lernen des Willens im Sinne des Willens zum Willen – das vor-stellende, her-stellende Aufstellen.

sende *Rassengedanke* möglich und d. h. metaphysisch notwendig.

Das metaphysische, dem Willen zur Macht entsprechende Wesen aller machinalen Einrichtung der Dinge und rassischen Züchtung des Menschen liegt deshalb in der Vereinfachung alles Seienden aus der ursprünglichen Einfachheit des Wesens der Macht. Der Wille zur Macht will einzig sich selbst aus der einzigen Höhe dieses einen Willens. Er verliert sich nicht in das Vielerlei des Unübersehbaren. Er kennt nur das Wenige der entscheidenden Bedingungen seiner Steigerung und ihrer Sicherung. Das Wenige ist hier nicht das Geringe und Mangelhafte, sondern der Reichtum der höchsten Befehlsstelle, die aus ihren einfachsten Entscheidungen am weitesten hinaus offen ist für die Möglichkeiten des Ganzen. »Ein alter Chinese sagte, er habe gehört, wenn Reiche zu Grunde gehn sollen, so hätten sie viele Gesetze.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 745, S. 191)

Aus der ihm eigenen Einfachheit des Willens zur Macht kommt die Eindeutigkeit, Geschliffenheit und Festigkeit aller seiner Prägungen und Schläge. Ihm allein entspringt und entspricht das Schlaghafte (das »Typische«). Die Weise aber, wie die nihilistische klassische Umwertung aller Werte die Bedingungen der unbedingten Erdherrschaft vorausdenkt und zeichnet und erwirkt, ist »der große Stil«. Er bestimmt den »klassischen Geschmack«, zu dem »... ein Quantum Kälte, Luzidität, Härte hinzugehört: Logik vor Allem, Glück in der Geistigkeit, »drei Einheiten«, Konzentration, Haß gegen Gefühl, Gemüt, *esprit*, Haß gegen das Vielfache, Unsichere, Schweifende, Ahnende so gut als gegen das Kurze, Spitze, Hübsche, Gütige. Man soll nicht mit künstlerischen Formeln spielen: man soll das Leben umschaffen, daß es sich nachher formulieren *muß*.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 849, S. 265)

Das Große des großen Stils entspringt aus der Machtweite der Vereinfachung, die immer Verstärkung ist. Weil nun aber der große Stil die Art der alles einbeziehenden Erdherrschaft vorprägt und auf das Ganze des Seienden bezogen bleibt, ge-

hört zu ihm das Riesige. Dessen echtes Wesen besteht jedoch nicht in der nur mengenhaften Anreihung des übermäßig Vielen. Das Riesenhafte des großen Stils entspricht dem Wenigen, das die eigene Wesensfülle jenes Einfachen enthält, in dessen Beherrschung der Wille zur Macht seine Auszeichnung hat. Das Riesige untersteht nicht der Bestimmung der Quantität. Das Riesenhafte des großen Stils ist jene »Qualität« des Seins alles Seienden, die der vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht gemäß bleibt. Das »Klassische« des Nihilismus hat daher auch alle Romantik überwunden, die noch jeder »Klassizismus« in sich versteckt hält, weil er nach dem »Klassischen« nur »strebt«.

»... Beethoven der erste große Romantiker, im Sinne des *französischen* Begriffs Romantik, wie Wagner der letzte große Romantiker ist ... beides instinktive Widersacher des klassischen Geschmacks, des strengen Stils, – um vom »großen« hier nicht zu reden.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 842, S. 261)

Der große Stil ist die Art, wie der Wille zur Macht die Einrichtung aller Dinge und die Züchtung des Menschentums als Meisterung des wesenhaft ziel-losen Seienden im Ganzen zum voraus in seine Macht stellt und aus dieser in steter Steigerung jeden Schritt übermachtet und vorzeichnet. Diese erdherrschaftliche Meisterung ist metaphysisch die unbedingte Beständigkeit des Werdenden im Ganzen. Solche Beständigkeit widersteht jedoch der Absicht, nur einen grenzenlos andauernden End-Zustand eines gleichmäßigen Einerlei sicherzustellen; denn damit hörte der Wille zur Macht auf, er selbst zu sein, weil er sich selbst die Möglichkeit der Steigerung entrisse. Das »Gleiche«, das wiederkehrt, hat seine Gleichheit im jedesmal wieder neuen Befehl. Wesentlich anders als die gefahrenlose Beständigkeit eines lahmen Beharrens ist die berechenbare und lenkbare »verhältnismäßige Dauer« der jeweiligen Herrschaftsgebilde. Sie

sind fest auf eine bestimmte Zeit, die aber beherrschbar bleibt. Diese Festigkeit hat im Spielraum der wesenhaft rechnenden Macht jederzeit die Möglichkeit des beherrschten Wechsels.

Im großen Stil bezeugt der Übermensch seine einzigartige Bestimmtheit. Mißt man dieses höchste Subjekt der vollendeten Subjektivität an den »Idealen« und Wünschbarkeiten der bisherigen Wertsetzung, dann wird freilich alles ungreifbar. Denn jetzt ist der Übermensch in einen Bereich des Seienden versetzt, in dem er weder sein kann noch muß. Wo dagegen jedes bestimmte Ziel und jeder Weg und jegliches Gebilde je nur Bedingung und Mittel der unbedingten Ermächtigung des Willens zur Macht sind, da besteht im Nichtbestimmtsein durch solche Bedingungen gerade die Eindeutigkeit dessen, der als Gesetzgeber erst die Bedingungen der Herrschaft über die Erde setzt.

Die scheinbare Ungreifbarkeit des Übermenschen zeigt auf die Schärfe, mit der durch dieses eigentliche Subjekt des Willens zur Macht hindurch der wesenhafte Widerwille gegen jede Festlegung begriffen ist, der das Wesen der Macht auszeichnet. Das Große des Übermenschen, der nicht das unfruchtbare Abseits der bloßen Ausnahme kennt, besteht darin, daß er das Wesen des Willens zur Macht in den Willen eines Menschentums legt, das in solchem Willen sich selbst will als den Herrn der Erde. Im Übermenschen ist »... eine eigene Gerichtsbarkeit, welche keine Instanz über sich hat.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 962, S. 342) Stelle und Art des Einzelnen, der Gemeinschaften und ihres Wechselbezuges, Rang und Gesetz eines Volkes und der Völkergruppen bestimmen sich nach dem Grad und der Weise der Befehlskraft, aus der sie sich der Verwirklichung der unbedingten Herrschaft des Menschen über sich selbst in den Dienst stellen. Der Übermensch ist der Schlag des Menschentums, das sich erstmals selbst als Schlag will und selbst zu diesem Schlag sich schlägt. Dazu bedarf es jedoch des »Hammers«, mit dem der Schlag geprägt und gehärtet und alles Bisherige, weil ihm Ungemäße, zertrümmert wird. Deshalb gibt Nietzsche (1886)

in einem der Pläne für sein »Hauptwerk« dem Schlußteil folgende Fassung: »Viertes Buch: *Der Hammer*. Wie müssen Menschen beschaffen sein, die umgekehrt wertschätzen? –...« (Ebd. S. 417, n. 1) Und in einem der letzten Pläne noch ist die »ewige Wiederkunft des Gleichen« die alles durchherrschende Bestimmung des Seienden im Ganzen. Das abschließende Stück ist betitelt: »Die Umgekehrten. Ihr Hammer ›Die Lehre von der Wiederkunft‹.« (W. z. M., Bd. XVI, S. 425)

Wenn das Seiende im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, dann bleibt dem Menschentum, das inmitten dieses Ganzen sich als Wille zur Macht begreifen muß, nur die Entscheidung, ob es nicht eher noch das nihilistisch erfahrene Nichts will, als daß es überhaupt nicht mehr will und damit seine Wesensmöglichkeit preisgibt. Wenn das Menschentum das klassisch-nihilistisch verstandene Nichts (die Ziellosigkeit des Seienden im Ganzen) will, schafft es sich unter dem Hammer der ewigen Wiederkunft des Gleichen einen Zustand, der die umgekehrte Art Mensch nötig macht. Dieser Menschen-schlag setzt innerhalb des sinn-losen Ganzen den Willen zur Macht als den »Sinn der Erde«. Die letzte Periode des europäischen Nihilismus ist die »Katastrophe« im bejahenden Sinne der Umwendung: »... die Heraufkunft einer Lehre, welche die Menschen *aussieht*... welche die Schwachen zu Entschlüssen treibt und ebenso die Starken –« (W. z. M., Bd. XV, n. 56, S. 187).

Wenn das Seiende als solches Wille zur Macht ist, muß das Seiende im Ganzen als ewige Wiederkehr des Gleichen jeden Bezug zum Seienden übermächtigen. Wenn das Seiende im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, dann hat sich der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht offenbart. Und zumal: wenn das Seiende als Wille zur Macht im Ganzen der ewigen Wiederkehr des Gleichen waltet, muß sich die unbedingte und vollendete Subjektivität des Willens zur Macht menschentümlich in das »Subjekt« des Übermenschen stellen. Die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen wird be-

stimmt durch den Willen zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen. Diese Wahrheit wird verwahrt durch den Übermensch. Die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen, und ihr zufolge die Geschichte des von ihr in ihren Bezirk einbegriffenen Menschentums, hat den Grundzug des Nihilismus. Woher nimmt aber die so erfüllte und so verwahrte Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen ihr eigenes Wesen?

## FÜNFTES KAPITEL

### Die Gerechtigkeit<sup>1</sup>

Nietzsche behält die Namen »das Wahre« und »die Wahrheit« bei für das, was *Platon* das »wahrhaft Seiende« (ὄντως ὄν, ἀληθῶς ὄν) nennt, womit das Sein des Seienden (die »Idee«) gemeint ist.<sup>2</sup> Deshalb bedeutet für Nietzsche »das Wahre« und »das Seiende«, »das Sein« und »die Wahrheit« das Selbe. Weil er jedoch neuzeitlich denkt, ist die Wahrheit nicht nur überhaupt eine Bestimmung des vorstellenden Erkennens, sondern die Wahrheit besteht gemäß dem Wandel des Vorstellens zum sichernden Zustellen im Setzen des Ständigen. Das Halten der »Wahrheit« ist das vorstellende »Für-wahr-halten« (vgl. *W. z. M.*, Bd. XVI, n. 507, S. 23f.). Das Wahre ist das im vorstellenden Denken Festgemachte und also Beständige. Doch dieses hat nach der nihilistischen Umwertung nicht mehr den Charakter des an sich vorhandenen Übersinnlichen. Das Beständige sichert den Bestand des Lebendigen, insofern alles Lebendige einen festen Umkreis braucht, aus dem es sich erhält. Aber Erhaltung ist nicht das Wesen des Lebendigen, sondern nur der eine Grundzug dieses Wesens, das in seinem Eigensten doch Steigerung bleibt. Weil die Erhaltung je ein Festes als notwendige Bedingung der Erhaltung *und* Steigerung setzt, das Setzen solcher Bedingungen aber<sup>3</sup> das Werte-setzen des Willens zur Macht ist, hat das Wahre als das Beständige Wertcharakter. Die Wahrheit ist ein für den Willen zur Macht notwendiger Wert.

<sup>1</sup> iustitia – certitudo – Rechtfertigung – Richtigkeit – Wertschätzung: Neuzeitlich.

<sup>2</sup> Vgl. Vorrede zu »Menschliches Allzumenschliches« aus dem Jahr 1886, insbes. S. 62.

<sup>3</sup> aus dem Wesen des Willens zur Macht notwendig ist und als Setzung von Bedingungen den Charakter der Wertsetzung hat.

Die Beständigkeit verfestigt aber jedesmal das Werdende. Das Wahre stellt daher, weil es das Beständige ist, das werdehaft Wirkliche gerade so vor, wie dieses *nicht* ist. Das Wahre ist so das dem »Seienden« im Sinne des Werdenden, und d. h. eigentlich »Wirklichen«, nicht Angemessene und somit das Falsche, wenn nämlich das Wesen der Wahrheit im Sinne der langher geläufigen metaphysischen Bestimmung gedacht wird als Angleichung des Vorstellens an die Sache. Und so denkt Nietzsche in der Tat das Wesen der Wahrheit. Wie anders könnte er sonst die für ihn entscheidende Wesensumgrenzung der Wahrheit also aussprechen? »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 493, S. 19) Die Wahrheit ist zwar ein für den Willen zur Macht notwendiger Wert. »... Aber die Wahrheit gilt nicht als oberstes Wertmaß, noch weniger als oberste Macht.« (Ebd. n. 853, III, S. 272)

Die Wahrheit ist die Bedingung der Erhaltung des Willens zur Macht. Die Erhaltung bleibt zwar die notwendige, aber nie zureichende, d. h. sein Wesen nie eigentlich »tragende« Weise des Machtens im Willen zur Macht. Die Erhaltung bleibt wesentlich der Steigerung dienstbar. Die Steigerung geht jedesmal über das Erhaltene und sein Erhalten hinaus; dies aber nicht durch bloße Anfügung von mehr Macht. Das »Mehr« an Macht besteht darin, daß die Steigerung neue Möglichkeiten der Macht über dieser eröffnet, in diese höheren Möglichkeiten hinaus den Willen zur Macht verklärt und ihn von da her zugleich anstachelt, in sein eigentliches Wesen einzugehen, d. h. Übermächtigung seiner selbst zu sein.

In dem so begriffenen Wesen der Machtsteigerung erfüllt sich der »höhere Begriff« der Kunst. Deren Wesen ist zu ersehen am »Kunstwerk, wo es *ohne* Künstler erscheint, z. B. als Leib, als Organisation (preußisches Offizierkorps, Jesuitenorden). Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist. . . .« (Ebd. n. 796, S. 225) Das Wesen des eigentlichen Grundzugs des Willens zur Macht, näm-

lich die Steigerung, ist die Kunst. Sie bestimmt erst den Grundcharakter des Seienden als eines solchen, will sagen, das Metaphysische des Seienden. Deshalb nennt Nietzsche schon früh die Kunst die »*metaphysische Tätigkeit*« (Ebd. n. 853, IV, S. 273). Weil das Seiende als ein solches (als Wille zur Macht) im Wesen Kunst ist, deshalb muß im Sinne der Metaphysik des Willens zur Macht das Seiende im Ganzen als »Kunstwerk« begriffen werden: »Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk – –« (Ebd. n. 796, S. 225). Dieser metaphysische Entwurf des Seienden als solchen im Ganzen aus dem Hinblick auf die Kunst hat nichts gemein mit einer »ästhetischen« Weltbetrachtung; es sei denn, man verstehe die »Ästhetik« so, wie Nietzsche sie verstanden wissen will: »physiologisch«. Jetzt wandelt die Ästhetik sich zur Dynamik, die alles Seiende am Leitfaden des »Leibes« auslegt. Dynamik aber meint hier das Machten des Willens zur Macht.

Die Kunst ist die vom Willen zur Macht als Steigerung bedingte zureichende Bedingung seiner selbst, und d. h. der im Machtwesen entscheidende Wert. Sofern die Steigerung wesentlicher bleibt im Wesen des Willens zur Macht als die Erhaltung, ist auch die Kunst bedingender als die Wahrheit, die vom Willen zur Macht als Erhaltung zu deren Bedingung gesetzt wird. Deshalb eignet der Kunst »mehr«, will sagen, in einem wesentlicheren Sinne, der Charakter des Wertes im Unterschied zur Wahrheit. Nietzsche weiß, »... – daß die Kunst *mehr wert* ist, als die Wahrheit.« (Ebd., n. 853, IV, S. 273; vgl. n. 822, S. 247f.)

Als notwendiger Wert hat die Wahrheit jedoch, gleich wie die Erhaltung zur Steigerung, innerhalb des einheitlichen Wesens des Willens zur Macht einen wesenhaften Bezug zur Kunst. Das volle Wesen der Wahrheit läßt sich deshalb erst dann fassen, wenn ihr Bezug zur Kunst und diese selbst im vollen Wesen der Wahrheit mitgedacht wird.<sup>4</sup> Umgekehrt verweist aber auch das

<sup>4</sup> über Nietzsche hinausgedacht, aus dem Wesen der Metaphysik her als der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen.

Wesen der Kunst auf das zunächst bestimmte Wesen der Wahrheit. Die Kunst eröffnet verklärend höhere Möglichkeiten der Übersteigerung des jeweiligen Willens zur Macht.

Dieses Mögliche ist weder das Widerspruchslose der »Logik« noch das Durchführbare der »Praxis«, sondern das Aufleuchten des noch Ungewagten und deshalb noch nicht Vorhandenen. Das in der verklärenden Eröffnung Gesetzte hat den Charakter des *Scheins*. Dieses Wort sei in seiner wesenhaften Zweideutigkeit festgehalten. Der Schein im Sinne des Leuchtens und Scheinens (die Sonne »scheint«) und der Schein nach der Art des bloßen So-Scheinens (der Strauch auf nächtlichem Wege »scheint« ein Mensch zu sein und ist doch nur ein Strauch). Jener ist der Schein als Aufschein, dieser der Schein als Anschein. Weil aber auch der verklärende Schein im Sinne des Aufscheins jeweils das Ganze des Seienden in seinem Werden auf bestimmte Möglichkeiten festmacht und beständig, bleibt er zugleich ein Schein, der dem werdenden nicht angemessen ist. So bekundet auch das Wesen der Kunst als der Wille zum aufscheinenden Schein den Zusammenhang mit dem Wesen der Wahrheit, sofern diese als der zur Bestandsicherung nötige Irrtum, d. h. als bloßer Schein begriffen ist.

Das volle Wesen dessen, was Nietzsche Wahrheit nennt und zunächst als machtmäßig notwendigen Schein umgrenzt, enthält nicht nur den Bezug zur Kunst, sondern kann seinen einheitlichen Bestimmungsgrund nur in dem haben, was einheitlich zuvor die Wahrheit *und* die Kunst in ihrem wesenhaften Wechselbezug trägt.<sup>5</sup> Das aber ist das einige Wesen des Willens zur Macht selbst, jetzt allerdings begriffen als das Zum-Scheinen-und-Erscheinen-bringen dessen, was seine Ermächtigung zur Übermächtigung seiner selbst bedingt. Zugleich aber tritt in dem, was Nietzsche »Wahrheit« nennt und als »Irrtum« auslegt, die Anmessung an das Seiende als leitende Bestimmung des Wesens der Wahrheit hervor. Ingleichen nimmt die Auslegung

<sup>5</sup> über Nietzsche hinaus.

der Kunst im Sinne des verklärenden Scheins das Eröffnen und Ins-Offene-bringen (das Entbergen) unwissentlich als leitende Bestimmung in Anspruch. Anmessung und Entbergung walten als der nie verklingende, aber gleichwohl ganz überhörte Nachklang des metaphysischen Wesens der Wahrheit in Nietzsches Wahrheitsbegriff.

Im Beginn der Metaphysik wird über das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit und Entbergung) dahin entschieden, daß dieses Wesen vor der in ihm erst gewurzelten Bestimmung der Wahrheit als Angleichung (ὁμοίωσις, adaequatio) künftighin zurücktritt, aber niemals verschwindet.<sup>6</sup> Die Metaphysik tastet das seitdem waltende Wesen der Wahrheit als anmessende Eröffnung des Seienden durch das Vorstellen nirgends an, läßt aber auch den Eröffnungs- und Entbergungscharakter unbefragt in die Vergessenheit versinken. Diese Vergessenheit vergißt aber, wie es ihrem Wesen entspricht, sich selbst vollständig seit dem geschichtlichen Augenblick, da als metaphysischer Beginn der Neuzeit das Vorstellen sich wandelt zu dem sich selbst sichernden Zustellen alles Vorstellbaren (Gewißheit). Jegliches Andere, worin das Vorstellen als ein solches noch gründen könnte, ist verleugnet.

Aber Verleugnung ist das Gegenteil der Überwindung oder gar Beseitigung. Deshalb kann auch das Wesen der Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit niemals in das neuzeitliche Denken erst wieder eingeführt werden, weil es nämlich darin immer schon und immer noch, nur eben gewandelt, verkehrt und verstellt und somit unerkant, weiterwaltet.<sup>7</sup> Das so vergessene Wesen der Wahrheit ist wie alles Vergessene nicht etwa »nichts«. Einzig dieses Vergessene zwingt aus dem Verborgenen die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität dazu, sich in das äußerste Gegenwesen der anfänglichen Bestimmung der Wahrheit zu stellen.

<sup>6</sup> Vgl. jetzt Platons Lehre von der Wahrheit.

<sup>7</sup> Diesen Wesenszug der Metaphysik, den sie selbst nicht wissen kann, noch schärfer fassen.

Die Wahrheit als Bestandsicherung der Macht ist wesentlich bezogen auf die Kunst als Steigerung der Macht. Wahrheit und Kunst sind wesenseinig aus der einfachen Einheit des Willens zur Macht. Hier hat das volle Wesen der Wahrheit seinen verborgenen Bestimmungsgrund.<sup>8</sup> Das Innerste, was den Willen zur Macht in sein Äußerstes treibt, ist, daß er sich selbst in seiner Übermächtigung will: die unbedingte, aber umgekehrte Subjektivität. Seitdem das Seiende als solches im Ganzen sich in der Weise der Subjektivität zu entfalten beginnt, ist auch der Mensch zum »Subjekt« geworden. Weil er kraft seiner Vernunft vorstellend zum Seienden sich verhält, *ist* der Mensch inmitten des Seienden im Ganzen, indem er dieses sich zustellt und dabei sich selbst notwendig in alles Vorstellen stellt.

Diese Weise, die der Mensch im Sinne der Subjektivität ist, bestimmt zugleich, wer er ist: derjenige Seiende, vor den alles Seiende gebracht und durch den es als ein solches gerechtfertigt wird. Der Mensch wird so zu dem auf sich selbst gestellten Grund und Maß der Wahrheit über das Seiende als ein solches. Darin liegt beschlossen: Mit der Entfaltung des Seins als Subjektivität beginnt die Geschichte des abendländischen Menschentums als die Befreiung des Menschenwesens zu einer neuen Freiheit. Diese Befreiung ist die Art, wie sich der Wandel des Vorstellens vom Vernehmen als Aufnehmen (νοεῖν) zum Vernehmen als Ver-hör und Gerichtsbarkeit (per-ceptio) vollzieht. Dieser Wandel des Vorstellens jedoch ist bereits die Folge einer Verrückung im Wesen der Wahrheit. Der Grund dieses Geschehnisses bleibt der Metaphysik verborgen. Aber ihm entspringt die neue Freiheit.

Die Befreiung zur neuen Freiheit ist »negativ« Loslösung aus der offenbarungsgläubigen, christlich-kirchlichen Heilssicherung. Die Heilswahrheit beschränkt sich nicht auf den gläubigen Bezug zu Gott, sie entscheidet zugleich und allein auch über das Seiende als solches im Ganzen. Was Philosophie heißt,

<sup>8</sup> über Nietzsche hinaus.

aber nicht ist, bleibt Dienerin der Theologie. Das Seiende ist in seinen Ordnungen das Geschaffene des Schöpfergottes, das durch den Erlösergott aus dem Fall wieder in das Übersinnliche hinauf- und zurückgebracht wird. Die Befreiung aus der Wahrheit als der Heilssicherung muß aber, weil sie doch den Menschen in das »Freie« der Unsicherheit stellt und das Wagnis seiner eigenen Wesenswahl wagt, in sich auf eine Freiheit zugehen, die nun erst recht eine Sicherung des Menschen leistet und die Sicherheit neu bestimmt.

Die Sicherung muß aber jetzt aus dem Menschen selbst und für ihn selbst vollzogen werden. In dieser neuen Freiheit will das Menschentum der unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen zur unbeschränkten Herrschaft über die ganze Erde sicher sein. Aus dieser Sicherheit ist der Mensch des Seienden und seiner selbst gewiß. Solche Gewißheit vollbringt nicht erst und nur die Aneignung einer »Wahrheit an sich«, sondern sie ist das Wesen der Wahrheit selbst. Wahrheit wird zu der vom Menschen selbst gesicherten Sicherstellung alles Seienden für das herrschaftliche Sicheinrichten in seinem Ganzen. Die neue Freiheit zeigt in die Entfaltung des neuen Wesens der Wahrheit, die zunächst als die Selbstgewißheit der vorstellenden Vernunft sich einrichtet.

Weil nun aber die Befreiung zur neuen Freiheit der Selbstgesetzgebung des Menschentums als die Befreiung von der christlich-überweltlichen Heilsgewißheit beginnt, bleibt diese Befreiung im Abstoß auf das Christentum bezogen. Deshalb zeigt sich dem nur nach rückwärts blickenden Auge die Geschichte des neuen Menschentums gern als eine »Säkularisierung« des Christentums. Aber die Verweltlichung des Christlichen in die »Welt« muß diese Welt zuvor als die neue entworfen haben, um sich in ihr einzurichten. Die bloße Abkehr vom Christentum bedeutet nichts, wenn nicht zuvor und dafür ein neues Wesen der Wahrheit bestimmt und das Seiende als solches im Ganzen aus dieser »neuen« Wahrheit zum Erscheinen gebracht wird. Aber diese Wahrheit des »Seins« im Sinne der Subjektivität entfaltet auch

nur dann uneingeschränkt ihr Wesen, wenn sich das Sein des Seienden unbedingt und vollendet als Subjektivität zur Macht bringt.

Die neue Freiheit beginnt daher erst in der Metaphysik des Willens zur Macht, ihr volles Wesen zum Gesetz einer neuen Gesetzlichkeit zu erheben. Mit dieser Metaphysik beginnt die neue Zeit erstmals aus der vollen Beherrschung ihres Wesens. Was vorausgeht, ist Vorspiel. Deshalb bleibt die neuzeitliche Metaphysik bis zu *Hegel* eine Auslegung des Seienden als solchen (»Ontologie«), deren Logos christlich-theologisch als schöpferische Vernunft erfahren und in den »absoluten Geist« gegründet wird (Onto-theo-logie). Das Christentum ist zwar auch weiterfort in der Geschichte vorhanden. Durch Abwandlungen, Angleichungen, Ausgleiche versöhnt es sich jedesmal mit der neuen Zeit und verzichtet mit jedem seiner »Fort-schritte« entschiedener auf die vormalige geschichtsbildende Kraft; denn die von ihm beanspruchte Welterklärung steht bereits außerhalb der neuen Freiheit.

Sobald dagegen das Sein des Seienden als Wille zur Macht sich in die ihm gemäße Wahrheit bringt, kann die neue Freiheit auch erst die Rechtfertigung ihres Wesens aus dem so bestimmten Sein des Seienden im Ganzen vollziehen. Diesem Sein muß aber zugleich das Wesen solcher Rechtfertigung entsprechen. Die neue Rechtfertigung der neuen Freiheit verlangt als ihren Bestimmungsgrund eine neue Gerechtigkeit. Diese ist der entscheidende Weg der Befreiung in die neue Freiheit.

In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1884, die den Titel »*Die Wege der Freiheit*« trägt, sagt Nietzsche:

»*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Re-präsentant des Lebens selber.*« (Bd. XIII, n. 98, S. 42)

Gerechtigkeit ist als »Denkweise« ein Vor-stellen, und d. h. Fest-stellen »aus den Wertschätzungen heraus«. In dieser Denk-

weise werden die Werte, die gesichtspunkthaften Bedingungen des Willens zur Macht, festgesetzt. Nietzsche sagt nicht, Gerechtigkeit sei eine Denkweise unter anderen aus (beliebigen) Wertschätzungen. Nach seinem Wort ist die Gerechtigkeit Denken aus »den« eigens vollzogenen Wertsetzungen. Sie ist *das* Denken im Sinne des allein Werte-setzenden Willens zur Macht. Dieses Denken folgt nicht erst aus den Wertschätzungen, sondern ist der Vollzug der Schätzung selbst. Das wird bezeugt durch die Art, wie Nietzsche das Wesen dieser »Denkweise« auszeichnet. Drei einprägsame und dazu in einer wesentlichen Folge genannte Worte leiten den Wesensblick in ihre Verfassung.

Die Weise des Denkens ist »bauend«. Es erstellt Solches, was noch gar nicht und vielleicht überhaupt nie als ein Vorhandenes steht. Die Erstellung ist Errichten. Sie geht in die Höhe, so zwar, daß die Höhe erst als eine solche gewonnen und eröffnet wird. Die im Bauen erstiegene Höhe sichert die Klarheit der Bedingungen, unter denen die Möglichkeit des Befehlens steht. Aus der Klarheit dieser Höhe herab kann allein so befohlen werden, daß im Befehl sich alles Gehorchen zum Wollen verkündet. Diese Höhe weist die Richtung in das Rechte.

Das »bauende« Denken ist zugleich »ausscheidend«. Nach dieser Weise macht und hält es fest, was den Bau tragen kann, und weist ab, was ihn gefährdet. Dergestalt sichert es den Baugrund und wählt die Baustoffe aus.

Das bauend-ausscheidende Denken ist zugleich »vernichtend«. Es zerstört, was als Verfestigung und Niederziehendes das bauende In-die-Höhe-Gehen verhindert. Das Vernichten sichert gegen den Andrang aller Bedingungen des Niedergangs. Das Bauen verlangt das Ausscheiden; in jedes Bauen (als ein Schaffen) ist das Zerstören eingerechnet.

Die drei Bestimmungen des Wesens der Gerechtigkeit als Denkweise sind nicht nur ihrem Range nach aufgereiht, sondern sie sagen zugleich und vor allem von der inneren Bewegtheit dieses Denkens. Bauend richtet es sich, die Höhe erst er-

richtend, in diese hinauf, überhöht so sich selbst, unterscheidet sich gegen das Ungemäße und entwurzelt es in seinen Bedingungen. Die Gerechtigkeit ist als solches Denken das Herrwerden über sich selbst aus der errichtenden Ersteigung der höchsten Höhe. Dies ist das Wesen des Willens zur Macht selbst. Darum leitet der Doppelpunkt im Geschriebenen über zu der betonten und das Gesagte zusammennehmenden Auszeichnung der Gerechtigkeit: *»höchster Repräsentant des Lebens selber«*. »Leben« ist für Nietzsche nur das andere Wort für Sein. Und »Sein« ist Wille zur Macht.

Inwiefern aber ist die Gerechtigkeit der höchste Repräsentant des Willens zur Macht? Was heißt hier »Repräsentant«? Das Wort meint nicht den »Vertreter« von etwas, was dieser selbst nicht ist. Das Wort hat gleichwenig die Bedeutung von »Ausdruck«, der ja gerade als solcher nie das Ausgedrückte selbst ist. Wäre er dies, dann könnte und müßte er nicht »Ausdruck« sein. Der »Repräsentant« hat dort allein sein echtes Wesen, wo »Repräsentation« wesensnotwendig ist. Solches tritt ein, sobald überhaupt das Sein sich als Vorstellen (*re-praesentare*) bestimmt. Dieses Vorstellen hat aber sein volles Wesen darin, sich vor sich selbst in das von ihm allein geprägte und angemessene Offene zur Anwesenheit zu bringen. So bestimmt sich das Wesen des Seins als Subjektivität. Sie fordert als »Repräsentation« den »Repräsentanten«, der jeweils, indem er repräsentiert, das Seiende selbst in seinem Sein zum Erscheinen bringt und so das Seiende »ist«.

Der Wille zur Macht, die wesenhafte Verflechtung von Machtsteigerung und Machterhaltung, bringt durch die Ermächtigung seiner selbst zur Übermächtigung sein eigenes Wesen zur Macht, d. h. zur Erscheinung im Seienden als dessen Sein. Wille zur Macht ist Werte-setzende Repräsentation. Das »Bauen« aber ist die höchste Weise der Steigerung. Das unterscheidend bewahrende »Ausscheiden« ist die höchste Weise der Erhaltung. Das »Vernichten« ist die höchste Weise des Gegenwesens der Erhaltung und der Steigerung.

Die wesenhafte Einheit dieser drei Weisen, d. h. die Gerechtigkeit, ist der Wille zur Macht selbst in seiner höchsten Wesenshöhe. Sein Höchstes aber besteht in solchem Setzen der Bedingungen seiner selbst. Der Wille zur Macht ermächtigt sich zu seinem Wesen, indem er als Bedingungen »Gesichtspunkte« setzt. Dergestalt bringt er in Einem das Festgemachte und das werdende in ihrem zwiefachen Scheinen zum Erscheinen. Indem er aber so erscheinen läßt, bringt er sich selbst in die Erscheinung als dasjenige, was zuinnerst das machende Erscheinenlassen in das zwiefache Scheinen des Aufscheins und Anscheins ist.

Das von aller Metaphysik übernommene und, sei es auch nur noch in der völligen Vergessenheit, bewahrte Wesen der Wahrheit ist aber das Erscheinenlassen als Entbergen des Verborgenen: die Unverborgenheit. Also ist die »Gerechtigkeit«, weil die höchste Weise des Willens zur Macht, der eigentliche Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit. In der Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht west die Wahrheit als die »Gerechtigkeit«.

Wir müssen freilich, um das Wesen der Gerechtigkeit dieser Metaphysik gemäß zu denken, alle Vorstellungen über die Gerechtigkeit, die aus der christlichen, humanistischen, aufklärerischen, bürgerlichen und sozialistischen Moral herkommen, ausschalten. Das Gerechte bleibt zwar Jenes, was dem »Rechten« gemäß ist. Aber das Rechte, das die Richtung weist und das Maß gibt, besteht nicht an sich. Das Rechte gibt zwar das Recht zu etwas. Allein, das Rechte bestimmt sich seinerseits aus dem, was »Recht« ist. Das Wesen des Rechts jedoch umgrenzt Nietzsche also: »Recht = der Wille, ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen« (Bd. XIII, n. 462, S. 205). Gerechtigkeit ist dann das Vermögen, das so verstandene Recht zu setzen, d. h. solchen Willen zu wollen. Dieses Wollen kann nur sein als der Wille zur Macht.

Daher sagt die mit der ersten fast gleichzeitige zweite Aufzeichnung Nietzsches über die Gerechtigkeit (aus dem Jahre

1885) folgendes: »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumerschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese oder jene Person« (Bd. XIV, n. 158, S. 80).

Der Gleichklang der beiden Wesensbestimmungen der »Gerechtigkeit« ist kaum zu überhören: Gerechtigkeit – »höchster Repräsentant des Lebens selber« und Gerechtigkeit »als Funktion einer weitumerschauenden Macht«.

»Funktion« bedeutet hier das »Fungieren«, den Vollzug als Wesensentfaltung und somit als die Weise, wie die hier genannte Macht eigentlich Macht ist. »Funktion« bedeutet nicht etwas von dieser Macht erst Abhängiges, sondern meint die »weitumerschauende Macht« selbst.

Wie weit schaut diese umher? In jedem Fall sieht sie »über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaus«. »Gut und Böse« sind die Namen für die Augenpunkte der bisherigen Wertsetzung, die ein Übersinnliches an sich als das verbindliche Gesetz anerkennt. Der hindurchblickende Ausblick auf die bisherigen obersten Werte ist »klein« im Unterschied zum Großen des »großen Stils«, darin sich die Weise vorzeichnet, nach der die nihilistisch-klassische Umwertung aller bisherigen Werte zum Grundzug der anbrechenden Geschichte wird. Die weit umerschauende Macht übersteigt als perspektivische, d. h. Wertesetzende, alle bisherigen Perspektiven. Sie ist Jenes, wovon die neue Wertsetzung ausgeht und was alle neue Wertsetzung überherrscht: »*das Prinzip* der neuen Wertsetzung«. Die weit umerschauende Macht ist der sich bekennende Wille zur Macht. In einem Verzeichnis dessen, was »zur Geschichte der modernen Verdüsterung« bedacht werden muß, steht knapp aufgeführt: »Gerechtigkeit als Wille zur Macht (Züchtung).« (W. z. M., Bd. XV, n. 59, S. 189)

Die Gerechtigkeit ist ein Gesichtspunktsetzendes Hinausgehen *über* die bisherigen Perspektiven. In welchen Gesichtskreis setzt diese »bauende Denkweise« ihre Augenpunkte? Sie hat

»einen weiteren Horizont des *Vorteils*«. Wir stutzen. Eine Gerechtigkeit, die es auf den »Vorteil« absieht, zeigt verfänglich und grob genug in die Bezirke des »Nutzens«, der Übervorteilung und Berechnung. Überdies hat Nietzsche das Wort »Vorteil« in seiner Niederschrift noch unterstrichen, um keinen Zweifel zurückzulassen, daß die hier gemeinte Gerechtigkeit wesentlich auf den »Vorteil« ausgeht.

Das Wort »Vor-teil« meint nach seiner echten Bedeutung, die inzwischen verloren ging, das im voraus bei einer Teilung und Verteilung, vor dem Vollzug dieser, *Zugeteilte*. Die Gerechtigkeit ist die allem Denken und Handeln voraufgehende Zuteilung dessen, worauf sie allein das Absehen richtet. Das ist: »Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese oder jene Person«. Nicht ein billiger Nutzen steht in der Absicht der Gerechtigkeit, nicht vereinzelte Menschen, auch nicht Gemeinschaften, auch nicht »die Menschheit«.

Die Gerechtigkeit sieht hinaus auf dasjenige Menschentum, das zu jenem Schlag geschlagen und gezüchtet werden soll, der die Wesenseignung besitzt, die unbedingte Herrschaft über die Erde einzurichten; denn nur durch diese kommt das unbedingte Wesen des reinen Willens zur Macht in die Erscheinung vor ihm selbst, d. h. zur Macht. Die Gerechtigkeit ist die vorausbauende Zuteilung der Bedingungen, die ein »Erhalten«, d. h. ein Bewahren und Erlangen sicherstellen.

Das »Etwas« jedoch, was in der Gerechtigkeit »erhalten« werden will, ist die Beständigkeit des unbedingten Wesens des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden. Der Wille zur Macht hat den Charakter des »Werdens«. »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 617, S. 101)

Dieser höchste Wille zur Macht, der die Beständigkeit des Seienden im Ganzen ist, enthüllt sein Wesen als die Gerechtigkeit. Weil sie aber alles Erscheinenlassen und jede Entbergung trägt und durchherrscht, ist sie das innerste Wesen der Wahrheit. Dem Werden wird aber der Charakter des Seins

aufgeprägt, indem das Seiende nach seiner Gänze als »ewige Wiederkunft des Gleichen« zum Erscheinen kommt. Nun hieß es jedoch, die Beständigkeit des Werdens sei jederzeit eine »Fälschung« und auf dem »Gipfelpunkt der Betrachtung« werde dann alles zu einem Schein. Nietzsche selbst begreift das Wesen der Wahrheit als eine »Art von Irrtum«. Dieser wird in seiner Art geprägt und gerechtfertigt durch den Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit, durch die Gerechtigkeit.

Die Wahrheit bleibt nur solange noch eine Art von »Irrtum« und »Täuschung«, als sie nach ihrem unentfalteten, obzwar geläufigen Begriff als Anmessung an das Wirkliche gedacht wird. Dagegen ist der Entwurf, der das Seiende im Ganzen als »ewige Wiederkunft des Gleichen« denkt, ein »Denken« im Sinne jener ausgezeichneten bauenden, ausscheidenden und vernichtenden Denkweise. Sie ist der »höchste Repräsentant des Lebens selber«. »Das Leben selber schuf diesen für das Leben schwersten Gedanken, . . .« (Bd. XII, n. 720, S. 369). Er ist wahr, weil er gerecht ist, indem er das Wesen des Willens zur Macht in seiner höchsten Gestalt zur Erscheinung bringt. Der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden rechtfertigt die ewige Wiederkehr des Gleichen als den »Schein«, in dessen Glanz der höchste Triumph des Willens zur Macht erglänzt. In diesem Sieg erscheint das vollendete Wesen des Willens zur Macht selbst.

Aus dem Wesen der neuen Gerechtigkeit entscheidet sich auch erst die ihr gemäße Art der Rechtfertigung. Diese besteht weder in der Anmessung an Vorhandenes noch in der Berufung auf an sich gültige Gesetze. Jeder Anspruch auf eine Rechtfertigung solcher Art bleibt im Bereich des Willens zur Macht ohne Grund und Widerhall. Die Rechtfertigung besteht vielmehr in dem, was allein dem Wesen der Gerechtigkeit als dem »höchsten Repräsentanten des Willens zur Macht« genügt; und das ist die »Repräsentation«. Dadurch, daß sich ein Seiendes als eine Gestalt des Willens zur Macht in den Machtbezirk herausstellt, ist es

schon im Recht, d. h. in dem Willen, der sich selbst seine Über-  
mächtigung befiehlt. So allein kann von ihm gesagt werden, daß  
es ein Seiendes sei im Sinne der Wahrheit des Seienden als sol-  
chen im Ganzen.

## SECHSTES KAPITEL

### Die fünf Grundworte Nietzsches und die Metaphysik des Willens zur Macht

Die fünf Grundworte: »Wille zur Macht«, »Nihilismus«, »ewige Wiederkunft des Gleichen«, »Übermensch« und »Gerechtigkeit« entsprechen dem fünffach gegliederten Wesen der Metaphysik. Aber das Wesen dieser Einheit bleibt innerhalb der Metaphysik und für diese noch verhüllt. Nietzsches Denken gehorcht der verborgenen Einheit der Metaphysik, deren Grundstellung er ausmachen, beziehen und durchbauen muß, dadurch, daß er keinem der fünf Grundworte den ausschließlichen Vorrang des Titels zubilligt, der einzig alle Gedankenführung leiten könnte. Nietzsches Denken verharret in der inneren Bewegung der Wahrheit, indem er jedesmal im Geleit jedes Grundwortes das Ganze durchblickt und den Einklang aller vernimmt. Diese wesenhafte Unruhe seines Denkens bezeugt, daß Nietzsche der höchsten Gefahr widersteht, die einem Denker droht: den anfänglich zugewiesenen Bestimmungsort seiner Grundstellung zu verlassen und aus dem Fremden und gar Vergangenen her sich verständlich zu machen. Wenn Fremde das Werk mit fremden Titeln zudecken, mögen sie dies zu ihrem Genügen tun.

Wenn nun aber der hier versuchte Hinweis auf die verborgene Einheit der Metaphysik Nietzsches ihr gleichwohl den Namen der Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht gibt, ist dann nicht erzwungen, was Nietzsche vermieden hat: die von außen kommende, nur rückwärts blickende geschichtliche Einordnung, wenn nicht gar die stets üble und leicht bössartige historische Verrechnung? Und dies alles noch auf dem Grunde eines Begriffes der Metaphysik,

den Nietzsches Denken zwar erfüllt und bestätigt, aber nicht begründet und nirgends entwirft!

Diese Fragen drängen nur auf die einzige: Worin hat die Wesenseinheit der Metaphysik überhaupt ihren Grund? Wo hat das Wesen der Metaphysik seinen Ursprung? Die Bewältigung dieser Fragen muß entscheiden, ob solches Nachdenken nur eine nachgetragene »Theorie« »über« die Metaphysik herbeischafft und dann gleichgültig bleibt, oder ob dieses Nachdenken eine Besinnung ist und dann aber auch Entscheidung.

Wenn jedoch Nietzsches Metaphysik als die Metaphysik »des« Willens zur Macht ausgezeichnet wird, erhält dann nicht doch *ein* Grundwort den Vorzug? Warum gerade dieses? Gründet der Vorrang dieses Grundwortes darin, daß hier die Metaphysik Nietzsches als die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität erfahren wird? Warum, wenn die Metaphysik überhaupt die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen ist, soll nicht das Grundwort »Gerechtigkeit«, das ja den Grundzug der Wahrheit dieser Metaphysik nennt, Nietzsches Metaphysik auszeichnen?

Nietzsche hat nur in den beiden erläuterten Aufzeichnungen, die er selbst nie veröffentlichte, das Wesen der Gerechtigkeit auf dem Grunde des Willens zur Macht eigens entfaltet. Nietzsche hat nirgends die neue Gerechtigkeit als den Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit ausgesprochen. Aber um die Zeit, da jene beiden Wesensauslegungen der »Gerechtigkeit« aufgezeichnet werden, weiß Nietzsche dies Eine, daß ihm bis dahin eine entscheidende Einsicht nie zur wirklichen Klarheit gediehen war; denn er schreibt (1885/86) in dem Bruchstück einer rückwärts blickenden Vorrede zu der Schrift »Menschliches, Allzumenschliches« (1878) dies:

»Es geschah spät, daß ich dahinter kam, was mir eigentlich noch ganz und gar fehle: nämlich die *Gerechtigkeit*.  
 ›Was ist Gerechtigkeit? Und ist sie möglich? Und wenn sie nicht möglich sein sollte, wie wäre da das Leben auszu-

halten?« – solchermaßen fragte ich mich unablässig. Es beängstigte mich tief, überall, wo ich bei mir selber nachgrub, nur Leidenschaften, nur Winkel-Perspektiven, nur die Unbedenklichkeit Dessen zu finden, dem schon die Vorbedingungen zur Gerechtigkeit fehlen: aber wo war die Besonnenheit? – nämlich Besonnenheit aus umfänglicher Einsicht.« (Bd. XIV, 2. Hälfte, S. 385f.)

Von dieser späten Einsicht fällt aber auch ein Licht zurück auf jenes frühe, Nietzsches Denken überall durchwaltende Ahnen, das in der zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung« (»Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, n. 6) ausdrücklich die »Gerechtigkeit« an die Stelle der verworfenen »Objektivität« der historischen Wissenschaften setzt; dies jedoch, ohne das Wesen der »Objektivität« metaphysisch aus der Subjektivität zu begreifen, dies auch, ohne vom Grundcharakter der Gerechtigkeit, vom Willen zur Macht, schon zu wissen.<sup>1</sup>

Gesetzt aber, das Wesen des Willens zur Macht werde als die unbedingte und, weil umgekehrte, erst auch vollendete Subjektivität begriffen; gesetzt überdies, das Wesen der Subjektivität des Subjekts werde metaphysisch gedacht; gesetzt schließlich, das vergessene Wesen der metaphysischen Wahrheit werde als die Entbergung des Verborgenen (ἀλήθεια) wieder erinnert und nicht nur gemeint und nachgesagt, dies alles gesetzt, überwiegt dann das Gewicht jener knappen, weil wahrhaft gestalteten Aufzeichnungen über die »Gerechtigkeit« nicht alle übrigen und nur der zeitgenössischen »Erkenntnistheorie« nachklingenden Erörterungen Nietzsches über das Wesen der Wahrheit? Weil aber dennoch in Nietzsches Denken verhüllt bleibt, daß und wie die »Gerechtigkeit« der Wesenszug der Wahrheit ist, darf auch das Grundwort »Gerechtigkeit« nicht zum Haupttitel der Metaphysik Nietzsches erhoben werden.

<sup>1</sup> Zusammenhang von Objektivität und Subjektivität, Gewißheit und Rechtfertigung.

»Metaphysik« ist die Wahrheit »des« Seienden als eines solchen im Ganzen. Die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität denkt, ohne es zu sagen, das Wesen ihrer selbst, nämlich das Wesen der Wahrheit, als Gerechtigkeit. Die Wahrheit »des« Seienden als solchen im Ganzen ist darnach Wahrheit »über« das Seiende, so freilich, daß ihr eigenes Wesen aus dem Grundcharakter des Seienden durch den Willen zur Macht als dessen höchste Gestalt entschieden wird.

Ist dann notwendig jede Metaphysik Wahrheit »des« Seienden als solchen im Ganzen nach diesem zwiefachen Sinne? Wahrheit »über« das Seiende, weil Wahrheit, die aus dem Sein des Seienden herkommt? Wenn ja, sagt diese Herkunft des Wesens der Wahrheit etwas über sie selbst? Ist sie, also herkünftig, in sich nicht geschichtlich? Sagt diese Herkunft des Wesens der Wahrheit nicht zugleich etwas vom Wesen der Metaphysik? Allerdings, und zwar dies, was erst nur aus der Abwehr gesagt sei.

Die Metaphysik ist kein Gemächte des Menschen. Deshalb aber müssen Denker sein. Sie stellen sich jeweils zuerst in die Unverborgenheit, die sich das Sein des Seienden bereitet. »Nietzsches Metaphysik«, d. h. jetzt die aus seiner Grundstellung ins Wort verwahrte Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen, ist ihrem geschichtlichen Wesen zufolge der Grundzug der Geschichte des Zeitalters, das aus seiner anhebenden Vollendung her erst sich selbst als die »neue« Zeit der Neuzeit beginnt: »Eine Periode, wo die alte Maskerade und Moral-Aufputzung der Affekte Widerwillen macht: *die nackte Natur*; wo die *Macht-Quantitäten* als *entscheidend* einfach zugestanden werden (als *rang-bestimmend*); wo der *große Stil* wieder auftritt, als Folge der *großen Leidenschaft*.« (W. z. M., Bd. XVI, n. 1024, S. 375)

Die Frage bleibt, welche Völker und Menschentümer endgültig und vorausgehend unter dem Gesetz der Zugehörigkeit in diesen Grundzug der beginnenden erdherrschaftlichen Geschichte stehen. Keine Frage aber mehr, sondern entschieden

ist, was Nietzsche um die Zeit aufzeichnete (1881/82), da ihn nach der »Morgenröte« der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen überfiel: »Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, – er wird im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt werden.« (Bd. XII, n. 441, S. 207)

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß der Kampf um die unbeschränkte Ausnutzung der Erde als Rohstoffgebiet und um die illusionslose Verwendung des »Menschenmaterials« im Dienste der unbedingten Ermächtigung des Willens zur Macht zu seinem Grundwesen ausdrücklich die Berufung auf eine Philosophie zu Hilfe oder auch nur als Fassade nimmt. Im Gegenteil ist zu vermuten, daß die Philosophie als Lehre und als Gebilde der Kultur verschwindet und auch verschwinden kann, weil sie, sofern sie echt gewesen, schon die Wirklichkeit des Wirklichen genannt hat, und d. h. das Sein, von dem allein jegliches Seiende ernannt ist zu dem, was es ist und wie es ist. Die »philosophischen Grundlehren« meinen das in ihnen Gelehrte im Sinne des Dargelegten einer Darlegung, die das Seiende im Ganzen auf das Sein auslegt, von dem her die Auslegung bestimmt wird. Die »philosophischen Grundlehren« meinen das Wesen der sich vollendenden Metaphysik, die ihrem Grundzug nach die abendländische Geschichte trägt, sie als europäisch-neuzeitliche gestaltet und zur »Weltherrschaft« bestimmt. Was sich im Denken der europäischen Denker ausspricht, kann historisch dem nationalen Wesen der Denker auch zugerechnet, aber niemals als nationale Eigentümlichkeit ausgegeben werden. Das Denken des *Descartes*, die Metaphysik von *Leibniz*, die Philosophie *Humes* ist jedesmal europäisch und deshalb planetarisch.<sup>2</sup> Gleichdem ist die Metaphysik Nietzsches niemals in ihrem Kern eine spezifisch deutsche Philosophie. Sie ist europä-

<sup>2</sup> d. h. aber nicht: sie kommt von Europa und ist dort noch doziert [?], sondern: bestimmt mit, was Europa geschichtlich ist, aber wiederum nicht dadurch, daß sie praktiziert wird.

isch-planetarisch. Die Deutschen hinken nur hinter dieser Metaphysik her. Das englische Empire hat sie längst eingeholt und in ihren wesentlichen Phasen verwirklicht.

## ANHANG

### Aufzeichnungen zu Nietzsches Metaphysik

Dieses Denken wird nicht dadurch wirklich, daß es als Philosophie in eine Praxis überführt wird, sondern Denken als Denken des Seins, und d. h. aus dem Sein her, ist im vorhinein das, was aus dem selben Sein her im Seienden sich so und so zum Erscheinen bringt.

Vgl. zur Bestimmung des Wesens der Metaphysik die Aufzeichnung über die Geschichte des Begriffs der Metaphysik (1932).  
Wesen der Metaphysik aus der Wahrheit des Seins.

Die vier Bestimmungen: *essentia*, *existentia*, Geschichte, Menschenwesen – einig in der fünften: Wahrheit des Seienden als solchen. Die Metaphysik kennt nur einige Bestandstücke ihrer selbst in ihrer Auslegung, aber nicht die Wesenseinheit aus dem Seyn.

*Nietzsches* Gedanke der »Gerechtigkeit« und die »christliche« Metaphysik. Vgl. *die Gerechtigkeit und der Gerechte bei Meister Eckhart*; – *iustitia und certitudo*.

»Gerechtigkeit« – ihr verborgenes Wesen: die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen, sofern Sein ist der Wille zur Macht als die unbedingte Subjektivität.

Subjektivität und *certitudo*: Descartes;

*ego cogito, res cogitans, mens.*

*Iustificatio, iustitia* – Luther.

*Iustitia und ordo mentium* – Leibniz.

*Quid iuris* – Frageweise von Kants transzendentaler Deduktion als der Selbstsicherung der Subjektivität.

} Neuzeit, Beginn

Certitudo – Sicherheit – der Wert; Wertsetzung – fundamentaler; »Gerechtigkeit« fundamentaler als Gewißheit.

Zusammenhang mit der *rectitudo*, wie diese noch in der *certitudo*, aber durch *perceptio* und *repraesentatio* gewandelt sich erhält. Weshalb Nietzsche selbst weder das Wahrheitswesen der Gewißheit noch gar dasjenige der Gerechtigkeit zu denken vermag. Der Wertgedanke versperrt alles. Letzte Bezeugung der Seinsvergessenheit.

Die folgende Überlegung ist durch eine Frage betitelt. Dies bedeutet: Wir versuchen zu bringen und bringen keine Antwort. Aber fragen...: weisen, woher die Antwort kommen könnte. Doch ist die Frage wichtig? Ob sie es ist oder nicht, ergibt sich aus ihr selbst. In die Wegrichtung weisen, in der Nietzsches Denken die Vollendung der Metaphysik vollbringt.

### *Wer ist Zarathustra?*

#### Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche

Wir nehmen das Wort Auseinandersetzung wörtlich. Wir versuchen sein Denken und unser Denken außer einander und in das Gegeneinander über zu setzen; aber denkend, nicht vergleichend.

Sein Denken: Nietzsches Gedachtes. Unser Denken: das für uns Denkwürdige. Das Eine und das Andere *aus* einander; denn noch ist es *ineinander* – nicht im Sinne, als seien zwei Standpunkte in einander verstrickt; nicht als sei unser Denken aus Nietzsches ausgeflossen. Kein Denken entspringt aus einem anderen, sondern nur aus seinem Zu-denken; gleichwohl kein Denken ohne voraufgegangenes – die Vorfahren.

Nietzsche ist der Name für ein Weltalter: Die Epoche der Entfaltung und Einrichtung der Herrschaft des Menschen über die Erde. Der Mensch als Subjekt des Herstellens. Die Erde als der

Kernblock der Gegenständlichkeit der Weltnutzung: die Seynsvergessenheit, die Geschichtsferne, die Verwahrlosung; der Mensch und das Denken; das Denken und die Sprache; das Denken im Weltalter der Verwahrlosung; das Gesprochene dieses Denkens: »Also sprach Zarathustra«.

Wer ist Zarathustra? – Wie ist seine Sprache? – Was ist er in ihr?

*Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*

Die *Interpretation*: So wesentlich auf die Sache eingehen, daß Nietzsches Wort unberührt bleiben darf und rein aus jener erklingt. Die Sache aber ist das »Wesen« des Menschen, insofern er in die Frage der Welt vereignet ist.

Aber dieses Wesen bleibt noch verborgen; verborgen, weil verweigert; verweigert in der Weise des Auslassens in die vollendete Subjektivität des sich herstellenden Willens zur bestandlosen Beständigkeit. Das Letzte an Verwahrlosung des Menschenwesens im Anschein des unbegrenzten Leistens von Ordnung und des bloßen Schaffens ihrer Bedingungen. Die Ordnung aber die Beherrschbarkeit.

Die gemäßete denkende Interpretation ist dort erreicht, wo ihre Form ausbleibt.

Die Antwort auf die Frage, wer Zarathustra sei, läßt sich nicht durch einen Satz geben, auch nicht durch mehrere, sondern nur so, daß wir ihm begegnen. Worin diese Begegnung besteht, bestimmt sich aus dem, was Zarathustra ist. Wer Zarathustra ist, erfahren wir in der Begegnung.

Der Ring ist geschlossen. Im voraus ist hier ein Ring. Wir müssen ihn rings durchgehen. Aber wie gelangen wir in den Ring? Wir sind schon in ihm. Aber wir nehmen von ihm keine Kenntnis. Nicht nur wir hier, sondern der heutige Mensch kennt den Ring nicht, nicht nur der heutige Mensch, sondern sein Zeitalter, sondern die Weltalter vor diesem kennen nicht den Ring. Und sind doch schon in ihm gewesen.

Auf seine Weise und auf eine andere Art wußte Nietzsche davon. Jeder Schaffende sucht sein Werk, wenn es hoch kommt, in dem Gesichtskreis, den dies Werk aufschließt. Was im Werk erst sich ereignet, erfährt er nie. In dieser Grenze beruht die Größe des Schaffenden.

Die Größten unter ihnen sind diejenigen, in deren Werk die Grenze einfach, d. h. ins Äußerste entschieden, unumgänglich wird dergestalt, daß der Schaffende in seiner Grenze rein verbleibt und sie kennt, ohne sie zu nennen.

Wer ist Zarathustra? Er ist der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Als dieser Lehrer lehrt er den Übermenschen; ist nicht schon dieser selber. Seine Reden beginnen mit dieser Lehre, nicht als ob er von der Lehre vom Übermenschen erst fortschritte zur Lehre von der ewigen Wiederkunft, sondern weil diese das zuerst zu Lehrende und davon zuletzt zu Sagende ist; er schweigt lange über das, was er weiß.

Worin gründet der Zusammenhang beider Lehren? In welcher Hinsicht sucht und denkt Nietzsche diesen Zusammenhang?

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Die Erde als gewährte sei des Übermenschen. Der Übermensch: der Mensch, dem die Erde anvertraut sei.

Was ist die *Erde*? – Erde und Erderoberung; die Verwüstung – der Frevel an der Erde.

Was heißt dieses: den Übermenschen lehren? Sagen, wer er ist und wie: lernen lassen – geleiten in sein Wesen.

Lernen: erfahren die Gefahr.

### *Wiederkehr und Übermensch*

Weshalb und wie gehören ewige Wiederkehr des Gleichen und Übermensch zusammen? Weshalb und wie tritt eine (unge dachte) Zusammengehörigkeit gerade in Nietzsches Metaphysik hervor? Weshalb läßt sich die Lehre von der (ewigen) Wiederkunft des Gleichen weder *beweisen noch* widerlegen? Wel-

che Art »Lehre« ist sie? *Entwurf* des Seins von Seiendem. Woher und wie?

*Ewige Wiederkehr des Gleichen und Übermensch*

Nietzsche denkt deutlicher, ohne es doch im Wesen zu erfahren, das Wesen des Menschen aus dem Sein (vgl. Bd. XII, S. 398/400f.). Im Äußersten der Verwahrlosung wird das Denken in diesen Bezug gestoßen; ohne ihn denken zu können, weder ihn noch das, worin er selber west: *Welt*. Vielmehr bleibt er in die äußerste Subjektivität verstrickt: der Hammer. Ewige Wiederkehr des Gleichen als »Lehre« und »Gedanke«, statt: Denken – ereignishaft; – »der Hammer«.

*Zarathustras Vorrede*

Der Beginn: die Sonne – die Höhle (hoch im Gebirge); aber ganz anders als für Platon und *doch* das *Selbe*. Aber näher an der Kehre; doch in Zeichen gedacht gleich entfernt und gleich nah. Aber: die *Subjektivität* des Menschen und ihre Rolle im (Seyn) als der Objektivität.

Inwiefern ist das Denken Auseinandersetzung? Es übernimmt das Ungedachte. Dies vermag es nur, wenn es dem zu Denkenden vertraut ist. Auseinandersetzen: Denken setzt sich mit Denken auseinander. So allein vermag eines dem anderen zu begegnen. So allein ist Entgegnung. So befreyt sich das Denken aus dem Gegen der Gegnerschaft – in das Gehören in das Selbe.

Je weiter das Auseinander, je weilender die Nähe.

Je verweilter die Nähe, je entschiedener die Entfernung.

Je entfernter das Nahe, je wesender das Gewesene.



EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE  
DENKEN UND DICHTEN

Der Text gehört in eine Vorlesung, die als Einleitung in die Philosophie unter dem Titel »Denken und Dichten« für das Wintersemester 1944/45 angekündigt war. Die Vorlesung mußte einem Eingriff der Partei zufolge Mitte November 1944 nach der zweiten Stunde abgebrochen werden. Sie ist zugleich die letzte akademische Vorlesung des Verfassers als amtlichen Lehrstuhlinhabers. Erst nach sieben Jahren Vorlesungsverbot folgte die Vorlesung des Emeritus: »Was heißt Denken?«

## EINLEITUNG

### Einleitung in die Philosophie als Anleitung zum eigentlichen Denken durch den Denker Nietzsche und den Dichter Hölderlin

#### *§ 1. Die Unmöglichkeit einer Einleitung in die Philosophie*

Wer eine »Einleitung in die Philosophie« vorhat, setzt voraus, daß diejenigen, die in die Philosophie eingeleitet werden sollen, zunächst außerhalb der Philosophie stehen. Diese selbst gilt dabei als ein irgendwo bestehender Bezirk von Erkenntnissen und Sätzen, an dem vielleicht viele Menschen Zeit ihres Lebens vorbeigehen und so von ihm ausgeschlossen bleiben. Diese Vorstellung von der Philosophie ist zwar weit verbreitet, sie verfehlt aber das Wesen der Philosophie, insofern es für die Philosophie ein solches Außerhalb nicht gibt, das, abgetrennt vom Menschenwesen, die Unterkunft der Philosophie ausmachen könnte, wohin sich dann der Mensch erst begeben müßte, um in der Philosophie zu sein.

In Wahrheit steht der geschichtliche Mensch immer schon, weil wesenhaft, in der Philosophie. Deshalb gibt es – streng gedacht – keine »Einleitung« in die Philosophie. Doch wie ist der geschichtliche Mensch in der Philosophie? Keineswegs nur dadurch, daß er von philosophischen Erkenntnissen, die irgendwoher überliefert sind, Gebrauch macht. Der geschichtliche Mensch denkt aus Herkunft und Zukunft an diese und jene. Im Gesichtskreis solchen Andenkens denkt er jeweils das Gegenwärtige. Insofern der geschichtliche Mensch das Gewesene, Kommende, Gegenwärtige denkt, denkt er das Seiende im Ganzen nach allen Weisen des Seins. Wenn der Mensch das

denkt, was ist – er denkt dies ständig in irgendeiner Weise –, denkt er auch und hat je schon gedacht, was gewesen ist und was kommen wird.

In solcher Weise denkend, bewegt er sich überall schon in demjenigen Denken, das von altersher »Philosophie« heißt. Als der andenkende Mensch »philosophiert« der Mensch. Indem er in solchem Denken sich bewegt, hält er sich in der Gegend dessen auf, was für dieses Denken das Zu-denkende bleibt. Das Zu-denkende und stets auch irgendwie schon Gedachte ist der Bereich des Aufenthaltes für den Menschen, insofern er philosophiert. Dieser Aufenthaltsbereich ist die Philosophie.

Wir glauben zu wissen, in welchem Bereich und Raum die Häuser stehen, in welchem Bereich die Bäume wachsen. Wir denken kaum darüber nach, in welchem Bereich die Philosophie, das Denken, in welchem Bereich die Kunst sind, was sie sind. Wir denken schon gar nicht daran, daß die Philosophie, die Kunst, jeweils selbst Aufenthaltsbereiche des Menschen sein könnten.

Wir sagen jetzt: Der geschichtliche Mensch ist schon *in* der Philosophie. Der Mensch braucht nicht mehr in die Philosophie hineingeleitet zu werden. Er kann nicht einmal in sie hineingeführt und von irgendwo andersher in sie hineinversetzt werden. Wenn es aber in Wahrheit so steht, dann sind alle Menschen »Philosophen« oder, wie wir auch sagen, »Denker«. Das sind sie auch in gewisser Weise. Der Mensch ist unter allem Seienden dasjenige Seiende, das denkt. Der Mensch ist das denkende Seiende. Deshalb und nur deshalb kann es und muß es unter den Menschen Denkende in einem ausgezeichneten Sinne, wir sagen »die Denker«, geben. Deshalb aber und lediglich deshalb gibt es auch nur unter Menschen die Gedankenlosigkeit, die stets in einer Besinnungslosigkeit ihre Wurzel hat.

*§ 2. Das Bedürfnis einer Anleitung zum  
Heimischwerden im eigentlichen Denken*

Nach dem Gesagten ist das Philosophieren das Denken und jedes Denken ist schon irgendwie ein Philosophieren. Die Philosophie gehört in einer zunächst nicht näher bestimmten Weise zu der Gegend selbst, innerhalb deren der Mensch *als* das andenkend-denkende Wesen sich aufhält. Der Mensch kann aber dort, wo er seinem Wesen nach sich aufhält, wahrhaft heimisch oder nicht heimisch sein. Das heimische Sichaufhalten in den Bereichen, in die der Mensch gehört, nennen wir das Wohnen. So hält sich der geschichtliche Mensch zwar stets in der Philosophie auf, aber er ist nur selten in ihr heimisch. Er wohnt nicht in ihr. Darum bedarf es der Anleitung zum Heimischwerden. Durch sie lernt unser Denken, das nicht immer in seinem Eigensten zuhause ist, das Wohnen und wird so ein eigentlicheres Denken. Die Anleitung zum Denken hat nur dafür zu sorgen, daß wir, die schon Denkende sind, denkender werden. Darum bedeutet auch die Aneignung der Philosophie rechtverstanden niemals das so oft nur mühsame und fruchtlose Sich-einprägen befremdlicher Begriffe und Lehrmeinungen, die wir eines Tages wieder vergessen.

Durch die Anleitung zur Philosophie sollen wir das unmittelbare tägliche Denken keineswegs preisgeben, wohl dagegen sollen wir, die denkenden Wesen, in diesem täglichen Denken denkender, und d. h. nachdenklicher, andenkender werden und dadurch eigentlich denken lernen. Die Philosophie ist nicht das, was sie allerdings weithin und immerfort zu sein scheint, das Abseitige oder gar Jenseitige zum »eigentlichen« Leben. Vielmehr ist die Philosophie als das eigentliche Denken die allerdings weithin und immerfort unbekannte Gegend, in der das gewöhnliche Denken sich ständig aufhält, ohne in ihr bewandert und heimisch zu sein als dem Eigentum, das dem Wesen des Menschen, sofern er der Denkende ist, zugewiesen worden.

§ 3. Die mannigfaltigen Wege einer Anleitung zum eigentlichen Denken. Die Frage »Was ist jetzt?«

So vielgestaltig nun aber und so vielgerichtet die Wege und die Aufenthalte des täglichen Denkens sind, so mannigfaltig bleiben die Möglichkeiten, die einer Anleitung zur Philosophie offenstehen.

Überall und ständig denken wir das, was ist, wenngleich wir uns dieses Denkens nur selten bewußt werden. Darum fassen wir auch das, was ist, oft nur flüchtig. Wir sind darüber kaum verständigt, in welcher Weise des Seins sich uns das vielbesagte und betriebene Seiende zeigt.

Wenn wir die einfache Frage stellen: »Was ist jetzt?«, dann dürften die Antworten auf diese Frage kaum zu überblicken und zu zählen sein. Denn schon die Frage ist bei aller Einfachheit vieldeutig. Dieser Vieldeutigkeit der Frage entspricht die verwirrende Mannigfaltigkeit der Antworten. Wir fragen: »Was ist jetzt?« Schon wird, falls wir den Fragesatz nicht gedankenlos hersagen, die Vorfrage nötig: »Was heißt hier »jetzt?« Meinen wir diesen »Moment«, diese Stunde, diesen Tag, das Heute? Wie weit erstreckt sich das Heutige? Meinen wir mit dem Heute die »Jetzt-Zeit?« Wie weit reicht diese? Meinen wir das 20. Jahrhundert? Was wäre dieses ohne das 19. Jahrhundert? Meint die »Jetzt-Zeit« gar die ganze Neuzeit? Fragt die Frage: »Was ist jetzt?« nach dem, was in *dieser* Zeit, der Neuzeit, »ist?«

Was verstehen wir unter »ist?« *Ist* das und gilt das als das Seiende, was sich als handgreiflich vorhanden vorbringen läßt, oder bleibt dies je nur ein flüchtiger Schein dessen, was im Hintergrund und »eigentlich« »ist« und Sein hat? Was versteht man heute, in der heutigen Zeit und in der Neuzeit überhaupt unter »Sein«?

Das Seiende ist das Wirkliche, was der Vergegenständlichung zugänglich ist. Sein bedeutet dann Wirklichkeit, Gegenständlichkeit. Aber was heißt Wirklichkeit? In welchem Sinne ist das Wirken gemeint? Was heißt Gegenständlichkeit? Wer vergegen-

ständiglicht was? Mit welchem Recht gilt gerade das Gegenständliche als das Seiende? Je nach dem Sinne, in dem wir das »Jetzt« und das »ist« verstehen, je nach der Deutlichkeit, Gründlichkeit und Besinnlichkeit, mit der wir das Verstandene denken, wird die Beantwortung der Frage: »Was ist jetzt?« verschieden ausfallen. Dennoch lassen sich die vielen, dem Anschein nach unvereinbaren Antworten zur Übereinstimmung bringen, sobald wir imstande sind, die genannten Fragen aus dem eigentlichen Denken zu denken.

*§ 4. Die Beachtung des Denkens in seinem Bezug zum Dichten  
als einer der Wege für eine Anleitung zum eigentlichen Denken.  
Nietzsche und Hölderlin*

Zu diesem Stand des eigentlichen Denkens können uns freilich nur diejenigen anleiten, die schon eigentlich denken und, dergestalt denkend, uns im voraus schon sagen und gesagt haben, was jetzt ist: die Denker und Dichter.

Weshalb nennen wir plötzlich, wo wir doch vom Denken handeln, auch noch die Dichter? Sind die Dichter eigentlich Denker? Sind die Denker im Grunde Dichter? Mit welchem Recht nennen wir sie, die Denker und die Dichter, so gern zusammen? Besteht zwischen beiden eine ausgezeichnete, aber vorerst noch verborgene Verwandtschaft ihres Wesens? Ruht das Verwandte beider darin, daß das Denken ein Sinnen ist, insgleichen wie das Dichten?

Zum Eigenen der Denker und der Dichter gehört, daß sie ihr Sinnen aus dem Wort empfangen und es in das Sagen bergen, so daß die Denker und die Dichter die eigentlichen Bewahrer des Wortes in der Sprache sind. Dann hat das Denken sowohl wie das Dichten je darin seine Auszeichnung, daß sie je ein Sinnen und Sagen sind, worin die Besinnung auf das, was ist, zur Sprache kommt. Wäre es anders, dann fehlte der Grund, wes-

halb wir in dem Ausdruck »Denker und Dichter« das Denken und das Dichten, die Philosophie und die Poesie so gern zusammen nennen. Das geschieht uns fast wie von selbst. Wir sind von einem dunkel geahnten Zusammenhang beider angerührt und angezogen.

Vielleicht entsinnen wir uns auch noch dessen, daß wir das Volk der Dichter und Denker »heißen«, nicht nur heißen, sondern auch sind.

Sind wir es? Sind wir es schon dadurch, daß wir historisch feststellen und verkünden, daß es diese und jene großen Denker und Dichter unter den Deutschen gegeben hat?

Die Zusammengehörigkeit von Denken und Dichten scheint so innig zu sein, daß zuweilen Denker gerade durch das Dichterische ihres Denkens hervorragen und daß Dichter durch ihre Nähe zum eigentlichen Denken der Denker erst Dichter sind. Man nennt den letzten Denker der abendländischen Philosophie, *Friedrich Nietzsche*, gern den »Dichterphilosophen« und denkt dabei an den »Dichter« von »Also sprach Zarathustra«. Man weiß auch, daß die ersten Denker der abendländischen Philosophie ihr Sinnen in sogenannten »Lehrgedichten« gesagt haben. Umgekehrt wissen wir, daß der Dichter *Hölderlin* das Weitreichende und noch Aufgesparte und Alles Überahnende seines Sinns einer einzigen Nähe zur Philosophie mitverdankt, einer Nähe, die wir in dieser Gestalt sonst nirgends antreffen, wenn wir die Dichter der Griechen, *Pindar* und *Sophokles*, ausnehmen, mit denen *Hölderlin* in einer ständigen Zwiesprache lebte.

Dem Titel der Vorlesung »Einleitung in die Philosophie« ist der Untertitel »Denken und Dichten« mitgegeben. Dem Versuch einer Anleitung zum eigentlichen Denken stehen, wie gesagt wurde, mannigfaltige Wege offen. Einer der Wege ist, das Denken in seinem Bezug zum Dichten zu beachten und auf das Verhältnis von Denken und Dichten aufmerksam zu machen. *Dieser Weg* bietet wiederum vielerlei Ausblicke und dadurch mögliche Blickrichtungen. Im allgemeinen, dem Anschein nach

ohne jeden anschaulichen Anhalt, über Denken und Dichten Erörterungen anzustellen, dürfte freilich rasch ins Bodenlose und Unfruchtbare führen.

Wie wäre es aber, wenn wir Dichten und Denken dort aufsuchten, wo sie uns in einer eigentümlichen Notwendigkeit ihres geschichtlichen Wechselbezugs begegnen, bei *Nietzsche*, der als Denker ein Dichter ist, und bei *Hölderlin*, der als Dichter ein Denker ist? Beide *sind* beides in einer ausgezeichneten Wechselbeziehung des Denkens und des Dichtens. Dieser Wechselbezug ist allerdings im Denken Nietzsches und im Dichten Hölderlins ganz verschieden gewurzelt und geartet.

Mit den beiden Namen nennen wir überdies einen Denker und einen Dichter, die unser Zeitalter in einer noch kaum durchschaubaren Weise unmittelbar angehen, weil sie vermutlich – jeder in einer anderen Art – über uns hinausgehen. Nietzsche und Hölderlin sind dann aber nicht beliebige Beispiele für ein besonderes Zusammenspiel des Denkens und des Dichtens. Seit einiger Zeit ist es auch üblich geworden, Hölderlin und Nietzsche zusammen zu nennen. Gleichviel welche Beweggründe diese Nennung bestimmen, abgesehen davon, ob dabei das Denken Nietzsches gebührend zur Abhebung kommt gegen das Dichten Hölderlins, allein schon die Tatsache, daß Hölderlin und Nietzsche in so betonter Weise zusammengenannt werden, deutet darauf, daß wir in einem wesentlichen Bezug zu ihnen stehen.

Dieser Dichter Hölderlin und dieser Denker Nietzsche gehen uns in einer besonderen Weise geschichtlich an, dies auch dann, wenn wir wenig Kenntnis von ihnen nehmen oder sie nur bildungsmäßig kennen. Setzen wir an die Stelle des unbestimmten Titels »Denken und Dichten« die Namen Nietzsche und Hölderlin, dann wird das Verhältnis von Denken und Dichten und die Frage nach diesem Verhältnis beider für uns in einem mehrfachen Sinne geschichtlich und verbindlich. Die beiden Namen Nietzsche und Hölderlin sind dabei mit Absicht nicht in der historisch bekannten Reihenfolge genannt. Der

Grund für dieses Vorgehen wird später einleuchten. Wir achten jetzt zuerst auf das Denken Nietzsches.

Wenn wir dem Denken Nietzsches nachzudenken versuchen, sind wir daran gehalten, das von ihm Gedachte, und d. h. das für ihn Zu-denkende nachzudenken. Wir sind sogleich genötigt, mit Nietzsche als dem letzten Denker der Neuzeit *das* zu denken, *was jetzt ist*. Dieser letzte Denker der Neuzeit ist derjenige europäische Denker, der das neuzeitliche Wesen des Abendlandes zugleich als das geschichtliche Wesen der modernen Weltgeschichte des Erdballs denkt. Wenn Nietzsche das denkt, *was ist*, und somit versucht, das zu sagen, was das Seiende im Ganzen hinsichtlich seines Seins denn eigentlich sei, dann sagt Nietzsche: Alles Seiende ist, insofern es ist, Wille zur Macht. Aber Wille und Wollen ist jederzeit ein Werden. Weil jedoch das Werden als solches doch auch »ist«, erhebt sich die Frage, welches Sein dem Willen zur Macht als dem Werden von Allem eignet. Im Willen zur Macht zeigt sich zwar nach Nietzsche der Grundzug alles Seienden, dessen Sein. Aber der Seinscharakter dieses Seins bleibt noch unbestimmt und ungedacht, wenn wir es dabei bewenden lassen zu sagen: Alles Seiende ist Wille zur Macht.

Inwiefern nun gerade dasjenige Denken, das alles Seiende als Wille zur Macht denkt und mit diesem Wortgefüge seinen Hauptgedanken ausspricht, eine ausgezeichnete Nähe zum Dichten haben soll, ist zunächst kaum einzusehen. Was soll im Bereich des Willens zur Macht noch die Dichtung? Oder ist das, was wir »dichten« nennen, nicht überall des gleichen Wesens? Inwiefern für das Denken Nietzsches das Dichten in einer betonten Weise wesentlich wird, weshalb dieser Denker die Gestalt des »Zarathustra« »dichten« muß, und was vor allem dieses Dichten innerhalb seines Denkens bedeutet, all das können wir nur klären, wenn wir Nietzsches Denken als das eigentlich europäisch-planetarische Denken erfahren; Nietzsches Denken ist nämlich auch dort schon mitgedacht und so bejaht, wo, den laut vorgebrachten Versicherungen nach, seine »Philosophie« abge-

lehnt und verurteilt wird. Inwiefern diese Ablehnungen nur ein Scheingebilde treffen, insgleichen wie oft die Zustimmungen, ist eine Frage für sich. Vordem wäre noch zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, ein wesentliches Denken abzulehnen. Dieses seltsame Gebaren ist vermutlich eine Selbsttäuschung.

Der europäisch-planetarische Zug in Nietzsches Metaphysik ist jedoch selbst bereits nur die Folge jenes Grundzuges seiner Philosophie, durch den sie fast gegen das Wissen Nietzsches in das verborgene Geschick des abendländischen Denkens überhaupt zurückreicht und dessen Bestimmung in gewisser Weise vollendet. Solange wir diesen Grundzug des Denkens des letzten neuzeitlichen Denkers nicht nachdenken, hat auch die Auseinandersetzung mit Nietzsche *noch nicht begonnen*.

§ 5. *Die Auseinandersetzung*  
*mit dem uns geschichtlich begegnenden Denken:*  
*Nietzsches Haupt- und Grundgedanke*

In einer Auseinandersetzung setzt sich das zu uns sprechende Denken und unser eigenes Denken eins dem anderen gegenüber. Mit diesem Auseinandertreten bildet sich vielleicht der Abstand, aus dem eine Würdigung dessen zur Reife kommt, was die eigene Wesentlichkeit und die unerreichbare Stärke des begegnenden Denkens ausmacht. Die echte Auseinandersetzung spürt nicht die Schwächen und Fehler auf, sie kritisiert nicht, sondern sie bringt das geschichtlich begegnende Denken vor unser Denken und ins Freie einer Entscheidung, die durch die Begegnung unumgänglich wird. Darum können wir das uns geschichtlich begegnende Denken Nietzsches und jedes Denkers nicht anders nachdenken als auf dem Wege der Auseinandersetzung, durch die wir selbst erst in den Grundzug des geschichtlich begegnenden Denkens einbezogen werden, um ihm geschichtlich zu entgegnen.

Sollte das Dichterische in Nietzsches Denken nicht bloß eine

durch die persönliche Anlage des Denkers bedingte Beigabe und Ausschmückung seiner Philosophie sein, sollte das dichtende Wesen im Grundzug dieses Denkens wurzeln, dann wäre es nötig, zuvor den Grundzug dieses Denkens, und d. h. seinen Grundgedanken, zu erkennen und nachzudenken.

Der Hauptgedanke Nietzsches spricht sich in seiner Lehre vom Willen zur Macht aus. Gleichwohl ist dieser Hauptgedanke noch nicht der Grundgedanke seines Denkens. Er sagt noch nicht das Zu-denkende, was Nietzsche mit seinem eigenen Wort »den« Gedanken der Gedanken nennt. Der Grundgedanke seines Denkens verbirgt sich in Nietzsches Lehre von »der ewigen Wiederkunft des Gleichen«. Dieser Gedanke ist zuerst gedacht in dem Denken, das die Gestalt des Zarathustra dichtet bzw. dieses Dichten unmittelbar vorbereitet. Achten wir darauf, dann legt sich die Vermutung nahe, die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen sei auch etwas Gedichtetes oder gar nur Erdichtetes. *Ernst Bertram* nennt denn auch in seinem vielgelesenen Buch über Nietzsche die Wiederkunftslehre, die Nietzsche als »den Gedanken der Gedanken« festhält, »dies trügerisch äffende Wahnmysterium des späten Nietzsche«<sup>1</sup>. Hierzu ist kurz zu vermerken, daß diese Lehre nicht erst vom späten Nietzsche stammt, daß sie vielmehr und sogar schon vor dem Ausspruch und der Ausgestaltung des Hauptgedankens und vor der Lehre vom Willen zur Macht in aller Klarheit und Tragweite gedacht und dargelegt wird. Ob man den Gedanken von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als ein »Wahnmysterium« ausgeben und damit als nichtig und für Nietzsches Philosophie im Ganzen entbehrlich abwerten darf, das hängt von der Entscheidung darüber ab, ob und wie Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen mit seiner Lehre vom Willen zur Macht zusammengeht. Diese Entscheidung kann jedoch erst gefällt werden, wenn zuvor gefragt ist, was in Nietz-

<sup>1</sup> Ernst Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin 1918, 2. Aufl. 1919, S. 12.

sches Denken der Grundgedanke und was der Hauptgedanke denkt. Zu fragen bleibt, ob diese Unterscheidung von Grundgedanken und Hauptgedanken nur in bezug auf Nietzsches Philosophie nötig ist, oder ob sich in dieser Unterscheidung ein Verhältnis verbirgt, das alle Metaphysik als solche auszeichnet und deshalb im Zeitalter der Vollendung der Metaphysik in einer besonderen Weise ans Licht tritt.

Diese Fragen sind überhaupt noch niemals gestellt, geschweige denn hinreichend beantwortet worden. Die Erörterung dieser Fragen ist der Prüfstein, an dem sich jede Auslegung der Philosophie Nietzsches bewähren muß. Aber die Willkür und Nachlässigkeit in der Deutung und Aneignung der Philosophie Nietzsches sind inzwischen so weit gediehen, daß man es wagen darf, die Lehre vom Willen zur Macht als höchste Einsicht zu preisen und im selben Atemzug die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als beiläufige »religiöse« Privatmeinung Nietzsches auf die Seite zu schieben.

Solange die Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken dergestalt im argen liegt, muß jede Stellungnahme zu dieser Philosophie, sie mag bejahend oder verneinend oder vermittelnd ausfallen, hinfällig werden. Solange für uns dieses Denken hinsichtlich des inneren Zusammenhanges seines Grundgedankens und seines Hauptgedankens im dunklen bleibt, dürfen wir uns überhaupt nicht anmaßen, von diesem Denken als einem Denken zu wissen. Wie sollen wir aber dann, wenn es so steht, darüber befinden, ob und wie gerade in diesem *Denken* das *Dichten* wesentlich ist, so daß wir vom Denker Nietzsche als dem Dichter des »Zarathustra« sprechen können?

Wenn wir uns anschicken, zum eigentlichen Denken anzuleiten, indem wir einige Hinweise auf das Denken und das Dichten zu geben versuchen, dann kann dieses Hinweisen nur auf dem Wege der Aus-ein-ander-setzung geschehen, die den uns angehenden Denker und den uns angehenden Dichter in seinem eigenen Sagen zur Sprache bringt. Von Hinweisen ist die Rede. Das soll andeuten, daß das, was hier versucht wird, in vie-

ler Hinsicht eingeschränkt ist und sich damit begnügt, auf einiges Wesentliche aufmerksam zu machen.

Zuerst gilt es, dem Denker Nietzsche im Denken seines Grundgedankens zu folgen, damit wir so bereit werden für den Gang des Weges, den der Grundgedanke uns weist. Auf diesem Wege werden wir aus unserem gewohnten Alltagsdenken herausgerissen und zunächst und oft für lange Zeit ins Unbestimmte gestellt, so daß wir kaum noch einen Anhalt besitzen, der Begegnung des uns angehenden Denkens standzuhalten. Darum mag es gut sein, auf einige Bedingungen zu achten, unter denen jeder Versuch steht, dem Denken eines Denkers nachzudenken.

*Wiederholung*  
(Erste Fassung)

Die Philosophie ist das Denken der Denker. Sie denken das, was ist. Aber auch sonst denkt der Mensch stets, wenngleich meistens unbeholfen und ungenau und leicht vergeßlich das, was ist. Der Mensch ist der Denkende, aber darum nicht immer auch ein Denker. Das Denken der Denker nennen wir *das Denken*, dies Wort schlicht für sich gesagt. Weil der Mensch immer schon das denkt, was ist, philosophiert er stets. Der Mensch ist schon *in* der Philosophie. Deshalb kann er nicht erst »in sie hinein« geleitet werden. Wohl dagegen bedarf es der Anleitung, damit der Mensch in dem, worin er sich unbeholfen und unberatener schon immer aufhält, heimischer wird und das eigentliche Wohnen lernt.

Die Philosophie ist nicht ein Lehrstoff, kein Wissensgebiet, die irgendwo außerhalb des wesentlichen menschlichen Seins liegen. Die Philosophie ist *um* den Menschen Tag und Nacht wie der Himmel und die Erde, näher fast noch als sie, so wie die Helle, die zwischen beiden ruht, die aber der Mensch fast immer übersieht, weil er nur das betreibt, was ihm *in* der Helle er-

scheint. Zuweilen wird der Mensch auf die Helle um ihn eigens aufmerksam, wenn es dunkelt. Aber selbst dann achtet er ihrer nicht sorgsamer, weil er es gewohnt ist, daß die Helle wiederkehrt.

Die Anleitung zum Denken müht sich nur *darum*, daß es *heller* um uns wird und wir selbst behutsamer werden für die Helle. So werden wir vielleicht als die Denkenden, die wir schon sind, denkender. Weil das Denken das denkt, was ist, muß aber wohl das Seiende seiender werden, damit wir denkender sein können. Wie aber wird das Seiende seiender oder auch unseiender? Das liegt wohl am Sein selbst und an dem, wie es sich dem Menschen schickt.

Einer Anleitung zum Denken öffnen sich mannigfaltige Wege. Diese Vorlesung steht unter dem Titel »Denken und Dichten«. Gewöhnlich sagen wir in der umgekehrten Folge Dichten und Denken, gemäß der Rede von den »Dichtern und Denkern«, welche Rede uns selbst eigentümlich berührt. Man hört zuweilen sagen, daß wir »das Volk der Dichter und Denker« seien. Wenn die Fremden das sagen, meinen sie, wir seien das Volk, das vorwiegend Dichter und Denker hervorbringe, während sie Maschinen und Treibstoffe produzieren. Wir selbst meinen den Fremden, allzuoft ihnen nachlaufend, diese Meinung nach. Allein, daß wir das Volk der Denker und Dichter sind – und wir sind es und wir werden es sein –, das heißt nicht, daß wir Denker- und Dichterpersönlichkeiten für kulturelle Ausstellungen hervorbringen, sondern daß unsere Denker und Dichter uns in unser Wesen hervorbringen. Die Frage bleibt, ob wir noch im Wesen groß und edel genug sind, um uns dergestalt in unser Wesen hervorbringen zu lassen, ganz abgesehen davon, was die Fremden darüber meinen. Sie meinen nämlich, daß, wenn wir nur brav Denker und Dichter produzierten, sie bei ihren eigenen Geschäften ungestört bleiben. Diese ihre Meinung ist der andere noch größere Irrtum. Es könnte ja und wird eines Tages so sein, daß unser Denken und Dichten die Fremden, zwar nicht in ihren Geschäften, aber in ihrem Wesen beunru-

higt und fragwürdig macht und an den Rand der Besinnung bringt.

Doch auch hier erhebt sich zuerst die Frage, ob wir selbst und wie wir selbst diese unsere geschichtliche Bestimmung behüten, auch wenn der Geschichtsgang, auf dem sie unser Geschick wird, noch so verhüllt bleibt.

Der Titel der Vorlesung stellt »das Denken und das Dichten« ins Thema. Wir pflegen darnach Erörterungen »über« das Denken und das Dichten, und zwar auf dem Wege der Vergleichen beider. Indem wir das Denken gegen das Dichten zur Abhebung bringen, tritt das Denken in seinem Wesen schärfer heraus.

Wenn wir freilich nur im Allgemeinen über das Denken und Dichten reden, verliert sich alles leicht ins Unbestimmte und Leere. Wir stellen daher das Denken eines bestimmten Denkers und das Dichten eines bestimmten Dichters ins Thema. Wir können den Titel »Denken und Dichten« deutlicher machen durch die Gegenüberstellung der Namen *Nietzsche* und *Hölderlin*. Doch warum nicht *Kant* und *Goethe*? Die Antwort auf diese Frage gibt die Vorlesung selbst. Jetzt sei, ganz von außen her, nur dies vermerkt: Nietzsche ist derjenige Denker, der denkt, was jetzt ist. Hölderlin ist derjenige Dichter, der dichtet, was jetzt ist. Gleichwohl bleibt das, was Nietzsche denkt und was Hölderlin dichtet, unendlich verschieden. Dennoch soll es das Selbe sein, was der Eine denkt und was der Andere dichtet? Es soll das sein, was ist? Dann müßte in dem, was ist, d. h. im »Sein« selbst, sich ein unendlicher Unterschied verbergen.

Auch wird es seinen Grund haben, daß Nietzsche, der Denker, in seiner Weise ein Dichter und daß Hölderlin, der Dichter, in seiner Weise ein Denker ist. Im Denken und Dichten Nietzsches und Hölderlins ist das Dichten und Denken nach einer einzigen und wundersamen Weise ineinander verschränkt, wenn nicht gar verfügt.

Noch sieht es vorläufig so aus, als sollte »über« das Denken Nietzsches und »über« das Dichten Hölderlins gehandelt wer-

den. Wir könnten bei diesem Verfahren, historisch vergleichend, gewiß mancherlei interessante Sachen berichten. Aber dieses historische Räsonieren kann niemals eine Anleitung zum Denken werden. Diese verlangt, daß wir mit dem Denker mitdenken und mit dem Dichter mitdichten. Dazu ist nötig, daß wir dem Denker nachdenken und dem Dichter nachdichten. Nur so erfahren wir, welche Bewandnis es hat mit dem nichtsagenden »und«, das zwischen Nietzsche »und« Hölderlin, das zwischen diesem Denker *und* diesem Dichter, das jetzt und künftig zwischen Denken und Dichten steht.

Mit dem Denken Nietzsches aber denken wir dann getreu mit und nur dann, wenn wir den Gedanken nachdenken, den der Denker selbst »den Gedanken der Gedanken« nennt. Das ist der Gedanke von »der ewigen Wiederkunft des Gleichen«. Im Denken dieses Gedankens hat Nietzsche die Gestalt des Zarathustra gedichtet. Sonst und vordem ist nirgendwo im Denken der abendländischen Metaphysik eine Gestalt gedichtet worden. Dies wird erst notwendig innerhalb der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik und der Metaphysik überhaupt. Daß dieses Dichten nötig wird, ist das *Zeichen* der Vollendung der abendländischen Metaphysik. Nur einmal noch wird in der Metaphysik gedichtet, wenngleich anders, nämlich im Anfang der abendländischen Metaphysik, im Denken *Platons*. *Platon* dichtet seine »Mythen«. Was hier und dort das Dichten innerhalb des Denkens ist, ob diese Denker dadurch Dichter sind oder Denker bleiben, müssen wir zu seiner Zeit fragen.

## ERSTES KAPITEL

### Grunderfahrung und Grundstimmung des Denkens Nietzsches

#### *§ 6. Die Gott- und Weltlosigkeit des neuzeitlichen Menschen als Nietzsches Grunderfahrung*

Das Denken eines Denkers ist wahr, wenn es die Ankunft des Seins wahrt. Das Denken wahrt das Sein, indem es dessen Ankunft andenkend in seinem Sagen hütet, ins Wort des Sagens birgt und so das Sein zugleich in der Sprache verbirgt. Dieses andenkende Wahren des Seins ist die Wahrheit der Philosophie.

Jede wahre Philosophie ist daher in der äußeren Gestalt eine Antwort auf die Frage, die zu jeder Zeit des geschichtlichen Daseins des Menschen gefragt wird. Diese Frage mag bisweilen unausgesprochen bleiben. Sie kann sich bis zur Unkenntlichkeit in verschiedenartigen Fassungen und Umschreibungen verstecken. Doch läßt sie sich überall ohne Gewaltbarkeit auf die einfache Formel bringen: Was ist jetzt? Jeder Denker fragt zu seiner Zeit nach dem, was ist.

Diese Frage des Denkens entspringt in einer Erfahrung, durch die das Denken von dem her bestimmt wird, was als der »Grund« dessen waltet, was ist. Jedes Denken ruht in einer Grunderfahrung. Das, was das Denken bestimmt, durchstimmt es zugleich in seiner Herkunft und in seiner Weite. Jedes Denken schwingt in einer Grundstimmung.

Solange wir nicht aus der Grunderfahrung eines Denkers erfahren und auf seine Grundstimmung gestimmt sind, solange wir beides nicht von Grund auf ständig ursprünglicher beachten, solange bleibt jeder Versuch, das Denken eines Denkers mitzudenken, vergeblich.

Allein, die Grunderfahrung eines Denkers läßt sich nicht im Vorbeigehen durch einen Titel mitteilen. Gleich wenig genügt ein Name, der die Grundstimmung nur bezeichnet. Wohl können dagegen geeignete Aussprüche eines Denkers dazu helfen, auf die Grunderfahrung und auf die Grundstimmung seines Denkens vorzudeuten.

Grunderfahrung und Grundstimmung, in denen Nietzsche das denkt, was ist, mögen durch die Anführung zweier Aussprüche angedeutet sein. Da jedoch die Philosophen nach Nietzsches eigener Aussage »weit voraus geworfen werden, weil die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen erst langsam ihnen sich zuwendet«, sagen uns auch die Aussprüche Nietzsches wenig, bis wir nicht selbst sie in einer gemäßen Weise vordeutend gedeutet haben.

Zwar nimmt man gerade die Schriften Nietzsches so, als seien sie leicht verständlich und wie für den unmittelbaren Hausgebrauch geschrieben, damit jedermann darin herumlesen und nach Bedarf sich daraus irgendwelche Sprüche auflesen könne. Aber dieser Schein des Leichten und Leichtgeschürzten ist das eigentlich Schwierige an dieser Philosophie; denn dieser Schein verführt dazu, daß wir über dem Eindrucksvollen und Verzaubernden ihrer Sprache alsbald das Denken vergessen. Wir besinnen uns nicht weiter darauf, aus welchen Bereichen der Denker eigentlich spricht, in welche Gegend des Aufenthaltes des Menschen er hineinspricht. Wir bedenken noch weniger, daß im Denken Nietzsches das innerste Geschick der Geschichte des Abendlandes zum Wort kommt. Wir achten dessen nicht, daß wir durch das Gesprochene dieses denkenden Wortes in die Aus-einander-setzung mit ihm bereits versetzt sind, gleichviel ob wir diese Last auf die Schulter nehmen oder aber liegen lassen und demzufolge in einer Wirrnis des bloßen Meinens umhertaukeln.

Allein, auch wenn wir versuchen, uns anders zu bemühen, dürfen wir *nie* bei einer erreichten Auslegung stehen bleiben. Denn alles echte Denken und Mitdenken mit einem Denker ist eine Wanderschaft, und zwar die Wanderschaft in das, was nahe

liegt als das Einfache. Nur auf solcher Wanderung ist Erfahrung. Nur in der Erfahrung werden wir erfahrener. Erst in der steigenden Erfahrenheit entspringt die Ruhe der Sammlung auf das Wesenhafte.

a) Das »Geschaffenwerden« der Götter von den Menschen

Das *eine Wort*, das uns Nietzsches Grunderfahrung und Grundstimmung andeuten soll, lautet: »Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!« (Bd. VIII, S. 235f.) Dies Wort hat Nietzsche im Herbst des Jahres 1888, wenige Monate vor dem Ausbruch seines Wahnsinnes, niedergeschrieben, als er dabei war, seine Philosophie im Ganzen nach einem neuen Plan darzustellen. Der Titel des geplanten Werkes lautet: »Umwertung aller Werte«. Es sollte aus vier Büchern bestehen. Nur das Erste Buch hat Nietzsche noch, in wenigen Wochen, niedergeschrieben. Es ist betitelt: »Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums«. Das Zweite Buch ist überschrieben: »Der freie Geist. Kritik der Philosophie als einer nihilistischen Bewegung«. Der Titel des Dritten Buches heißt: »Der Immoralist. Kritik der verhängnisvollsten Art von Unwissenheit, der Moral«. Über dem Vierten Buch, das Nietzsches eigene Philosophie positiv darstellen sollte, steht: »Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft«. Der Name eines asiatisch-griechischen Gottes erglänzt über dem letzten Stadium der letzten Gestalt der abendländischen Metaphysik.

Das angeführte Wort »Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!« stammt aus dem Ersten Buch »Der Antichrist«. Dies Wort sagt nicht nur, daß, wie Nietzsche es zuvor oft ausgesprochen, »Gott tot ist«, sondern daß Europa seit zwei Jahrtausenden außerstande gewesen, einen neuen Gott zu schaffen. Denn dies ist ein wesentlicher Gedanke Nietzsches, daß die Götter von den Menschen »geschaffen« werden. Sie werden »geschaffen« gemäß der jeweiligen »religiösen Bega-

bung« der Völker. Dem angeführten Ausspruch Nietzsches gehen folgende Sätze voraus:

»Daß die starken Rassen des nördlichen Europa den christlichen Gott nicht von sich gestoßen haben, macht ihrer religiösen Begabung wahrlich keine Ehre, um nicht vom Geschmacke zu reden. Mit einer solchen krankhaften und altersschwachen Ausgeburt der *décadence* [was nach Nietzsches Meinung der christliche Gott ist] hätten sie fertig werden *müssen*. Aber es liegt ein Fluch dafür auf ihnen, daß sie nicht mit ihm fertig geworden sind: sie haben die Krankheit, das Alter, den Widerspruch in alle ihre Instinkte aufgenommen, – sie haben seitdem keinen Gott mehr *geschaffen!*«

Das letzte Wort »geschaffen« ist unterstrichen, weil es einen wesentlichen Gedanken Nietzsches ausspricht. Der Gott und die Götter sind ein »Erzeugnis« des Menschen.

Wir sind hier sogleich bei der Hand, aus einem vermeintlichen Besserwissen, das freilich nicht weit reicht, kritisch zu fragen, ob denn ein Gott, als Erzeugnis des Menschen gedacht, überhaupt ein Gott sei. Wir könnten auch sogleich das andere fragen, was denn eine »religiöse Begabung« sein soll, wenn sie nicht als »religiöse« schon auf das Göttliche bezogen und vom Göttlichen durch einen Gott schon angesprochen ist und durch diesen Anspruch erst zur »religiösen« wird, gesetzt, daß das »Religiöse« zur Sache einer »Begabung« gestempelt werden darf, gesetzt auch, daß überhaupt »das Religiöse« der Bezirk ist, in dem schlechthin und zu jeder Zeit von Gott und den Göttern gesprochen werden kann. Denn das »Religiöse« ist ja nicht nur dem Namen nach etwas »Römisches«. Die Griechen hatten keine »Religion«, weil sie die von den Göttern Angeblickten waren und noch sind.

Solche und andere Überlegungen über das Erzeugen von Göttern, über »die religiöse Begabung« und über die Religion

selbst mögen, zur rechten Zeit an der rechten Stelle vorgebracht, ihr Recht haben. Zunächst sind sie voreilig und drängen uns, die sie vorbringen, leicht ins Uferlose und damit weg von einer Auseinandersetzung mit dem, was es hier zu denken gilt.

Denn zuvor müssen wir ein Zwiefaches in den Blick fassen: einmal die Reichweite des Gedankens vom Menschen als dem »Schaffenden« und vom »Schöpferischen« im Menschen; zum anderen und vor allem den geschichtlichen Ursprung, und d. h. zugleich den »metaphysischen« Grund dieses Gedankens.

b) Die Reichweite des Gedankens vom Menschen als dem »Schaffenden«, vom »Schöpferischen« im Menschen

Für Nietzsche sind nicht nur der Gott und die Götter »Erzeugnisse« des Menschen, sondern alles, was ist. Dies entnehmen wir einer Aufzeichnung Nietzsches aus dem selben Jahr 1888. Sie steht an einer Stelle, wo sie kaum zu finden ist, wohin sie vor allem nicht gehört und dies vollends nicht in der Art, wie sie dort steht. Sie ist in dem von der Schwester Nietzsches und *Peter Gast* zusammengestellten Buch, das man unter dem Titel »Der Wille zur Macht« kennt, ganz willkürlich und gedankenlos als Vorspruch dem ersten Teil des Zweiten Buches mitgegeben und dies sogar noch ohne Nummer, mit der sonst alle übrigen für die Anfertigung dieses verhängnisvollen Buches zusammengelassen Stücke versehen sind. Die Aufzeichnung, deren erhellende Tragweite in bezug auf das leitende Thema der Vorlesung leicht erkennbar ist, 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 be-

schenkt 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. — (W. z. M., Bd. XV, S. 241)

Hier ist es klar gesagt: Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe und zuletzt als Macht: Aus klarem Denken ist dies Wort »Macht« zuletzt gesagt; denn »Macht« ist für Nietzsche stets Wille zur Macht. Wille zur Macht aber ist das Dichten, das Denken, die Gottheit des Gottes. »Wille zur Macht« ist für Nietzsche auch die Liebe. Der Mensch *ist* dies alles, insofern er in einer ausgezeichneten Weise im Willen zur Macht steht. Alles, was ist, ist geliehen und verliehen vom Menschen und trägt seine Gestalten: *μορφὴ τοῦ ἀνθρώπου*.

Alles, was ist, ist eine einzige Anthropomorphie. In ihr ist der Mensch »*der* Schaffende«. »Das Schöpferische« ist das Wesen des Menschen. Setzen wir hier ein römisches Wort ein, nämlich das Wort »Genius«, dann erkennen wir bereits das andere, was hier zu bedenken ist, nämlich den geschichtlichen Ursprung der Anthropomorphie und ihren metaphysischen Kern. In der Aufzeichnung Nietzsches spricht sich der neuzeitliche Gedanke vom Menschen als dem »Genie« mit der letzten Folgerichtigkeit aus. Das Geniale und das Schöpferische ist das Kennzeichen und der Maßstab für das, was in Wahrheit gilt und die Pflege verdient, d. h. die »Kultur« erweckt und sie ausmacht.

c) Der »metaphysische« Grund  
des Gedankens vom schöpferischen Menschen:  
die neuzeitliche Wesensbestimmung des Menschen

Der Gedanke des schöpferischen Menschen, deutlicher gesagt, der Gedanke, daß der Mensch im Schöpferischen und als Genie seine höchste Erfüllung erlange, insgleichen der damit gleichlaufende Gedanke von der »Kultur« als der höchsten Daseins-

form des geschichtlichen Menschen gründen auf der neuzeitlichen Wesensbestimmung des Menschen als des sich-auf-sich-selbst-stellenden Subjektes, durch das erst alle »Objekte« als solche in ihrer Objektivität bestimmt sind.

Indem der Mensch sein Wesen auf sich selbst stellt, steht er auf in das Wollen seiner selbst. Mit diesem Auf-stand des Menschen in den Willen als das Wollen seiner selbst werden alle Dinge zugleich und erst zum Gegenstand. Der Mensch im Aufstand und die Welt als Gegenstand gehören zusammen. In der Welt als Gegenstand steht der Mensch im Aufstand. Der aufständische Mensch läßt nur die Welt als Gegenstand zu. Die Vergegenständlichung ist jetzt das Grundverhalten zur Welt. Das heute noch verborgene innerste Wesen der Vergegenständlichung, nicht ihre Folge oder gar nur ihre Ausdrucksweise ist die Technik.

Der Aufstand des neuzeitlichen Menschen zur Vergegenständlichung ist der metaphysische Ursprung der Geschichte des neuzeitlichen Menschen, in deren Verlauf der Mensch immer eindeutiger sein Wesen in dem Unbedingten festmacht, daß er der Schaffende ist.

Hierin, daß nämlich der neuzeitliche Mensch sich als den »Schaffenden« will, sind zwei einander entsprechende und daher zusammengehörige Entfaltungen beschlossen: der Schaffende im Sinne des schöpferisch Tätigen und der Schaffende im Sinne des Arbeiters. Dasselbe Zeitalter, in dem sich der Wandel des Menschenwesens zur Subjektivität vollzog, die Renaissance, hat nun aber dieses Menschenwesen als das Menschenbild in das römische und griechische Altertum zurückgetragen. Seitdem sieht man die Dichter und Denker, die Künstler und die Staatsmänner der Griechen als »schöpferische« Menschen, eine Vorstellung, die so ungriechisch ist, wie kaum eine andere der sonst noch umlaufenden, abgesehen von der dazugehörigen Meinung des 19. Jahrhunderts, die Griechen seien ein »kultur-schaffendes« Volk gewesen. Hätten sich die Griechen damit abgegeben, eine »Kultur« zu schaffen, dann wären sie nie die geworden, die sie sind.

d) Das griechisch gedachte ποιεῖν<sup>1</sup>

Doch wie können wir behaupten, die Vorstellung vom schöpferischen und schaffenden Menschen sei dem griechischen Wesen fremd? Benennen nicht die Griechen sogar das Dichten mit dem Namen ποιεῖν, ποίησις, nach welchen Benennungen doch heute noch statt Dichtung »Poesie« gesagt wird? Aber was heißt ποιεῖν? – Wörtlich nach dem Wörterbuch: »machen«. Aber was ist das, das Machen, nämlich als ποιεῖν gedacht und das heißt, griechisch verstanden? Denken die Griechen dabei an das »Schaffen«, sei es im Sinne des schöpferischen Erzeugers, sei es im Sinne des Arbeiters, sei es im Sinne der Einheit beider Bedeutungen? *Niemals*. Was bedeutet dann ποιεῖν und ποίησις?

Wir denken das ποιεῖν griechisch, wenn wir es, nämlich das hier genannte menschliche Verhalten des griechischen Menschentums zum Seienden, so denken, daß wir dabei die *griechische* Erfahrung des *Seins* zugrunde legen und nicht irgendeine verwaschene und ungeprüfte Vorstellung vom Wirklichen, in der wir Heutigen, ungezogen im Denken und verwildert genug, aufgewachsen sind. Das Seiende ist, griechisch gedacht, das Anwesende, das als solches in das Unverborgene hereinsteht. Ποιεῖν ist das »hervor-bringen« von etwas zur Anwesenheit ins Unverborgene. Wir müssen unser deutsches Wort »hervor-bringen« hier rein wörtlich nehmen: »her«: aus dem bislang Verborgenen her; und »vor«: in das Unverborgene, das Offene, das der Mensch vor und um sich hat; und »bringen«, d. h. etwas empfangen und darreichen und geben. Ποιεῖν ist dieses Hervor-bringen. Wir können dafür auch sagen »her-stellen«, wenn wir nur auch dieses Wort im erläuterten Sinne verstehen: etwas als Anwesendes in der Anwesenheit aufstellen und so stehen-lassen. Im »machen«, nämlich als ποιεῖν verstanden, ist nicht der Selbstvollzug einer Tätigkeit das Wesentliche, durch die etwas Neues geleistet wird. Eine zureichende Auslegung des Spruches

<sup>1</sup> [Anm. der Hrsg.: Vgl. Zweite Fassung der Mss. 4 und 5 im Anhang]

112 des *Heraklit* könnte einigen Aufschluß geben über die echte griechische Bedeutung des Wortes ποιεῖν. (Vgl. Sommersemester 1944) [GA, Bd. 55, bes. S. 375 ff.]

Alles Verhalten, das wir heute als »künstlerisches Schaffen« begreifen, ist für die Griechen ein ποιεῖν. Das Dichten ist das ποιεῖν, die ποίησις in einem ausgezeichneten Sinne. Im ποιεῖν waltet das Übernehmen dessen, was dem Menschen sich zuträgt, waltet das Weiterreichen des Zu-getragenen, das Dar-bringen und Aufstellen. Hier ist nichts von der »Aktion« des schöpferischen Geistes, aber auch nichts von der »Passion« eines berauschten Überfallenwerdens, das sich dann zum Ausdruck bringt und dieses Ausgedrückte als Zeugnis der eigenen »Kulturseele« versteht.

Das ποιεῖν ist das Bringen dessen, was schon »ist« und im Gebrachten als das Seiende, das es ist, erscheint. Das im Hervor-bringen Hervorgebrachte ist nicht ein Neues, sondern das immer Ältere des Alten. Wenn aber das Hervorbringen nur noch auf das jeweils Neue erpicht ist, verläßt das Hervorbringen sein eigenes Wesen als ποίησις. Das Hervorbringen wird jetzt zur aufständisch-selbstherrlichen Aktion des sich selbst aus-lebenden und so sich vor sich selbst bezeugenden Menschentums der Subjektivität. Das menschliche Tun richtet sich in der Eigenwilligkeit des Leistens des immer Neuesten ein. Das abendländische Zeitalter, das Neuzeit heißt, weiß noch gar nicht, mit welchem Namen es sich benennt.

Erst wenn wir ποιεῖν und ποίησις griechisch und d. h. aber auf die Ἀλήθεια bezogen denken, ahnen wir einiges von der Möglichkeit, nach der das, was wir »Dichten« nennen, von den Griechen als ποίησις, »Poesie«, gedacht wurde. Hiermit ist aber zugleich angedeutet, daß wir eines Tages auch einmal das »Dichten« der Griechen nicht mehr von unserem Begriff der »Dichtung« her, sondern aus dem Wesen der ποίησις werden denken müssen, wenn ihr eigenes Wort – auseinandergesetzt mit uns – zu uns sprechen soll, anstelle irgendeiner von uns selbstgemachten Vergötzung unseres Epigontums.

Der knappe Hinweis auf die *ποίησις* der Griechen soll andeuten, daß das *Wesensgepräge* des Menschen nach der Art des arbeitend schöpferischen Wesens dem Weltalter der Neuzeit, und nur diesem, als Auszeichnung gehört. Es ist der voraufgehenden Zeit, insbesondere dem Griechentum, fremd. Gleichwohl wird es im Verborgenen durch die im Griechentum entstehende Metaphysik des Abendlandes vorbereitet.

#### e) Die Weltlosigkeit des neuzeitlichen Menschen

Nietzsches Gedanke, daß die Götter und alle Dinge »Erzeugnisse« des *schaffenden* Menschen seien, spricht daher ein Geschick der Wesensgeschichte des abendländischen Menschen aus. Nietzsches Gedanke ist keineswegs der übertreibende Einfall der maßlosen Selbstsucht eines verirrtten Einzelgängers im Reich des Denkens. Nietzsches Ausspruch, daß die zwei Jahrtausende abendländischer Geschichte keinen neuen Gott zu »schaffen« vermochten, gibt uns vielmehr eine Andeutung der Grunderfahrung und Grundstimmung, in die sein Denken geschichtlich gestellt ist. Wir müssen nur den ersten Ausspruch durch einen zweiten ergänzen, um aus der Zusammengehörigkeit beider die Grunderfahrung und *in dieser* die Grundstimmung zu ersehen.

Der zweite Ausspruch, aus dem Jahre 1886 stammend, lautet:

»Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹? –« (Jenseits von Gut und Böse, Bd. VII, n. 150, S. 106)

Ohne daß wir auf den besonderen Inhalt des Ausspruches eingehen, erkennen wir leicht die uns nun schon bekannte Grundauffassung, wonach, in der Sprache der Metaphysik gesprochen, die Subjektivität des Subjektes die Objektivität des Objektes bestimmt. Der Held, der Halbgott, der Gott sind als Subjekte

gedacht. Durch die Art, wie sie jeweils aufstehen in ihr Tun und Leiden, regelt sich die Weise dessen, was um sie herumsteht und sich begibt. Uns geht hier der letzte Satz des Ausspruches an. Er ist mit Grund als Fragesatz ausgesprochen: »... und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹? –«

Die Frage geht uns an, weil sie das Zeitalter Nietzsches angeht. Das Fragwürdige an dieser Frage betrifft nicht nur das Werden einer Welt und wie dies geschehe, sondern zuvor den *Grund* dieses Welt-Werdens. Wenn kein Gott mehr geschaffen wird, wie soll dann das geschaffen werden, was nur um einen Gott herum bestehen kann, eine Welt?

Solange der Mensch gott-los ist, muß er auch welt-los sein. So ist es denn die immer deutlicher und unerbittlicher heraus-tretende Gott- und Weltlosigkeit des neuzeitlichen Menschentums, was Nietzsche im Grunde erfährt, so daß er im Gesichtskreis dieses Erfahrenen *das* denkt, was für einen dergestalt geschichtlich in das Seiende geworfenen neuzeitlichen Denker zu denken ist.

### § 7. Die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen als Nietzsches Grundstimmung

#### a) Der Verlust der bisherigen Heimat im Ahnen und Suchen der neuen Heimat

Welche Grundstimmung entschwingt sich dieser Grunderfahrung? Wie ist dem Menschen zumute, der ohne Gott und ohne Welt inmitten des gleichwohl noch »Seienden« selbst sein soll? Ohne den Gott und ohne eine Welt hat er nicht mehr *das*, wohin er gehört, worauf er hören, von woher er angesprochen und beansprucht sein kann. Wir nennen den geschichtlich umhегten und hegenden, allen Mut befeuernden und alle Vermögen lösenden Umkreis dessen, wohin der Mensch in dem wesentlichen Sinn des beanspruchten Hörens gehört, die *Heimat*. Der Ge-

burtsort und der Landstrich des Geburtslandes sind nur dann der Herd der Heimat, *wenn* sie schon vom befreiten heimatlichen Wesen durchwaltet sind und insofern sie es sind, und also die Gaben der Heimat verschenken, die der heutige Mensch oft nur spärlich und selten und spät als solche erkennt und hütet. Gottlos und weltlos geworden, ist der neuzeitliche Mensch heimatlos. Im Ausbleiben des Gottes und im Zerfall der Welt ist sogar dem neuzeitlich-geschichtlichen Menschen die *Heimatlosigkeit* eigens zugemutet. Dem neuzeitlichen Menschen ist daher unheimisch zumute, dies auch dann und gerade dann, wenn er zu solchem flüchtet, was ihm die versagte Heimat vergessen macht und ersetzen soll. Wer nun aber wie Nietzsche die Gott- und die Weltlosigkeit des neuzeitlichen Menschen erfahren und d. h. erlitten hat und dies inmitten einer Zeit des anscheinenden Aufstiegs, des Fortschrittes, der Prosperität und der Neugründung, sollte den nicht die Grundstimmung der Heimatlosigkeit durchstimmt haben?

In der Tat. Wir brauchen, so scheint es, bei Nietzsche nicht mühsam nach Zeugnissen dafür zu suchen. Die meisten von Ihnen kennen das oft angeführte Gedicht, das in die folgende Strophe endet:

»Die Krähen schrei'n  
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:  
– bald wird es schnei'n,  
Weh dem, der keine Heimat hat!«

Hier wird die Heimatlosigkeit sogar dichterisch ausgesprochen. Allein, schon die Tatsache, daß Nietzsche in seinem Manuskript diesem Gedicht eine Reihe verschiedener Überschriften gibt, deutet darauf hin, daß es mit der hier gedichteten Heimatlosigkeit doch eine eigene Bewandnis hat. Eine Überschrift lautet zwar ganz eindeutig »Ohne Heimat«. Die anderen »Abschied«; »Aus der Winterwüste«; »Der Freigeist«; »Heimweh«; »Im deutschen Spätherbst«; »November im Norden«; »Die Krähen«;

»An den Einsiedler«. Das Gedicht entstand zur Zeit der Niederschrift des Zarathustra 1884 (zuerst gedruckt 1894). Das ganze Gedicht lautet (Bd. VIII, S. 358f.):

»Die Krähen schrei'n  
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:  
Bald wird es schnei'n –  
Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!

Nun stehst du starr,  
Schaust rückwärts ach! wie lange schon!  
Was bist du Narr  
Vor Winters in die Welt entflohn?

Die Welt – ein Tor  
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!  
Wer das verlor,  
Was du verlorst, macht nirgends Halt.

Nun stehst du bleich,  
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,  
Dem Rauche gleich,  
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg', Vogel, schnarr'  
Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! –  
Versteck', du Narr,  
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrei'n  
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:  
– bald wird es schnei'n,  
Weh dem, der keine Heimat hat!«

Meistens kennt man nur die erste und die letzte Strophe dieses Gedichtes und führt sie an als den Ausdruck einer schwermüti-

gen Stimmung, die um den drohenden Verlust der Heimat bangt oder aber den geschehenen Verlust betrauert. Man überhört, was zwischen der ersten und der letzten Strophe steht, und verhört sich im Grundton des Gedichts. Dieses ist durch und durch zweideutig. Deshalb passen von den Überschriften gleich gut die eine, die heißt »Ohne Heimat«, wie die andere, die lautet: »Der Freigeist«. In dem Gedicht ist zwar Heimatlosigkeit gedichtet, allein hier klagt nicht einer nur über den Verlust der Heimat, hier spricht zugleich der, der sich zugleich zur »Winter-Wanderschaft« »nach kältern Himmeln« weiß. Der blickt nicht mehr zurück und flüchtet nicht mehr vor dem »Winter« in die bisherige Welt, die er im ganzen verloren hat und verloren gibt, um ins »Freie« hinaus seinen »Geist« zu wenden. Vielleicht muß er noch, was er bereits sieht und sucht, »in Eis und Hohn« verstecken. Aber in diesem Gedicht spricht bereits eine Zuversicht, und zwar schon in der ersten Strophe:

»Die Krähen schrei'n  
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:  
Bald wird es schnei'n –  
Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!«

Es heißt nicht: »eine Heimat«, sondern nur überhaupt »Heimat«. Das »noch« aber bedeutet zugleich, und zwar verhüllend mit ein »schon«: »Wohl dem, der jetzt . . .« – noch über den Zerfall und Verlust der bisherigen Heimat hinaus – bereits Heimat ahnt und zu neuer Heimat unterwegs ist und nicht mehr rückwärts schaut und nie mehr zurück will zur bisherigen Heimat und zu dem, was noch als solche ausgegeben wird. »Ohne Heimat« – das bedeutet hier nicht das bloße Fehlen von Heimat, sondern Verlust der bisherigen im Ahnen und Suchen der neuen. Ob diese neue, von Nietzsche gedachte, und d. h. erfahrene Heimat in Wahrheit Heimat ist, ob diese »neue« Heimat nicht am Ende nur der letzte breite Bodensatz der zerfallenen alten ist, das bleibt die andere Frage: die Frage der Aus-einan-

der-setzung. Diese wird aber erst möglich, wenn das Denken dieses Denkers endlich in sein Eigenes zurückversetzt und dieses in seiner ganzen Tragweite wahrgenommen ist.

b) Die bloß rechnende Verständigkeit und das Vergessen  
der geschichtlichen abendländischen Bestimmung

Wie wenig sorgfältig man immer noch mit den Worten dieses Denkens umgeht, indem man sie nach zufälligen »Privat-Erlebnissen«, nach einem launenhaften Geschmack und schwankenden Stimmungsbedürfnissen auswählt und ausnutzt, dafür ist die Art der Anführung dieses Gedichtes ein guter Beleg. Man begnügt sich meistens nicht nur mit der Schlußstrophe, statt das ganze Gedicht zu überdenken, man übersieht vor allem, daß zu diesem Gedicht ein *zweites* gehört, dessen Überschrift lautet: »Antwort«.

Diese »Antwort« gibt erst die »Auslegung« des ersten Gedichtes. Diese Auslegung ist ein Zurechtlegen und Zurechtrücken dessen, was allerdings leicht und daher nicht zufällig im ersten Gedicht mißverstanden werden kann, insofern man es als eine Klage dessen vernimmt, der sich in die verlorene Heimat zurücksehnt. Die »Antwort« lautet (Bd. VIII, S. 359):

»Daß Gott erbarm'!  
Der meint, ich sehnte mich zurück  
In's deutsche Warm,  
In's dumpfe deutsche Stuben-Glück!

Mein Freund, was hier  
Mich hemmt und hält, ist *dein* Verstand,  
Mitleid mit *dir*!  
Mitleid mit deutschem Quer-Verstand!«

Klingt hier nicht ein anderer Ton? Nein – es ist derselbe, der im ersten Gedicht, dort nur verhüllter und daher schöner, erklun-

gen ist. Die erste Strophe der Antwort sagt ein Doppeltes: Einmal, daß das »Heimweh«, das sich im vorausgehenden Gedicht ausspricht, überhaupt kein Zurückhängen nach einem Bisherigen ist, sondern ein Vorwärtswollen in eine neue Heimat; zum anderen sagt die Strophe, daß mit der ersehnten Heimat nicht das »deutsche Warm« und das »dumpfe deutsche Stuben-Glück« gemeint ist. Also denkt Nietzsche gegen das Deutsche?

Keineswegs – wohl aber gegen das Deutsche seiner eigenen Zeit. Das ist die Zeit der Gründerjahre, wo alles im Grunde boden- und ahnungslos nach Aufstieg, Fortschritt und Prosperität jagte, um es im kleinen den Engländern gleichzutun und über Nacht eine Weltstellung zu erobern, für die alle Voraussetzungen fehlen, die vor allem – hier wie dort, in England und überall – auf einer brüchig gewordenen Welt ruht, für die der »Darwinismus« die einzige Philosophie ist mit seiner Lehre vom »Kampf ums Dasein« und der Zuchtwahl und Auswahl der Stärkeren. Nietzsche sah dies, erfuhr es, erlitt es. Er hat es nach seinem eigenen Geständnis zum Teil schon in Basel zu Anfang der siebziger Jahre durch den älteren *Jacob Burckhardt* sehen gelernt.

Was Nietzsche von der engen Heimat »Deutschland« weghält, ist das mächtig gewordene Unwesen des Deutschen, welches Unwesen hier deshalb passiv hervorkommt, weil die Deutschen ihrem Wesen nach berufen wären, aus dem Deutschen die Besinnung auf das Europäische und dessen Geschick in Gang zu bringen, welches Geschick seit der französischen Revolution und des Heraufkommens des Sozialismus in ein neues Stadium eingetreten ist, das zugleich ein Weltstadium bestimmen sollte. Statt dessen sah Nietzsche, ins Ganze blickend, überall eine Mittelmäßigkeit und Enge um sich, die bloß rechnende Verständigkeit, die die großen, sich anbahnenden geschichtlichen Entscheidungen nicht erblicken kann und deshalb auch nicht vermag, das Menschentum und die Völker darauf vorzubereiten. Darum sagt die zweite Strophe deutlicher:

»Mein Freund, was hier  
Mich hemmt und hält, ist *dein* Verstand,«

Die Verständigkeit des bloßen Rechnens auf den Nutzen und den Erfolg, die Verständigkeit des Mittelmäßigen, die auch dann mittelmäßig bleibt, wenn sie wirtschaftlich-politisch sich weltweit gebärdet. Auch da ist bereits ein Vergessen der geschichtlichen abendländischen Bestimmung am Werke, eine Vergessenheit, die dadurch nicht aufgewogen wird, daß sie sich durch Reichtum und Moralität und demokratische Humanität aufputzt. Dieses Unvermögen zur weitvorausdenkenden Besinnung auf das Geschick der Geschichte des Abendlandes hat seine Wurzeln im metaphysischen Wesen des Zeitalters der Neuzeit überhaupt. Zwar konnte Nietzsche dies nicht erkennen, aber er sah gleichwohl das Unvermögen zum europäischen Denken, welches Denken das Eigenwesen des je eigenen Volkes so wenig auslöscht, daß es vielmehr dieses Eigenwesen erst in eine Höhe weist, innerhalb deren es über sich hinauswachsen und so allein es selbst sein kann in seiner geschichtlichen Bestimmung.

Der »deutsche Quer-Verstand«, der, auf seinen Eigensinn pochend, die Weite der inneren Überlegenheit nie erreicht und deshalb die heraufkommende innerste Gefahr der Geschichte nicht sieht und nicht sehen will, dieser »deutsche Quer-Verstand« ist es, woran Nietzsche mit-leidet und mitträgt, weil dieser Verstand nur das Unwesen eines Denkens ist, das allein berufen sein könnte, das zerrissene Band der geschichtlichen Überlieferung dort wieder anzuknüpfen, wo es allein angeknüpft werden kann, wenn das Abendland im Ganzen in die Ursprünge seiner geschichtlichen Bestimmung und Besinnung einkehren soll, das Band mit den Griechen. (Vgl. *Der Wille zur Macht*, Bd. XV, n. 419, S. 444f., 1885)

In einem Entwurf zu der damals geplanten Schrift »Wir Philologen« schreibt der 31jährige Nietzsche im Jahre 1875:

»Alle Geschichte ist bis jetzt vom Standpunkt des Erfolgs und zwar mit der Annahme einer Vernunft im Erfolge geschrieben. Auch die griechische Geschichte: wir besitzen noch keine. Aber so steht es überhaupt: Wo sind Historiker, die nicht von allgemeinen Flausen beherrscht die Dinge ansehen? Ich sehe nur einen, Burckhardt. Überall der breite Optimismus in der Wissenschaft . . .

Deutschland ist die Brutstätte des historischen Optimismus geworden: daran mag Hegel mit schuld sein.« (Bd. X, n. 254, S. 401)

Nietzsche sah mit *Burckhardt* nicht nur die Deutschen, sondern Europa überhaupt der Macht der bloßen rechnenden Verständigkeit im geschichtlichen Handeln und im Betrachten der Geschichte anheimfallen. Er sah mit dieser Verständigkeit die Herrschaft der universalen Mittelmäßigkeit und Schläfrigkeit des Denkens, und d. h. des Menschseins heraufkommen. Aus dem Herbst 1884 (der Zarathustrazeit) stammen folgende Verse (Bd. VIII, S.368):

*»An die Jünger Darwin's*

Dieser braven Engländer  
Mittelmäßige Verständer  
Nehmt ihr als»Philosophie«?  
Darwin neben Goethe setzen  
Heißt: *die Majestät verletzen –*  
*Majestatem genii!*«

Das Gedicht trägt auch die Überschrift (Bd. VIII, S. 454): »An die deutschen Esel«. »Esel« sind sie, weil sie ihren ursprünglichen Verstand des höheren Denkens der bloßen Verständigkeit des durchschnittlichen Meinens überlassen haben. Dies sagen die folgenden Verse, gleichfalls aus dem Herbst 1884 stammend (Bd. VIII, S. 367):

## »Beim Anblick eines Schlafrocks

Kam, trotz schlumpichem Gewande,  
 Einst der Deutsche zu Verstande,  
 Weh, wie hat sich das gewandt!  
 Eingeknüpft in strenge Kleider,  
 Überließ er seinem Schneider,  
 Seinem Bismarck – den Verstand!«

Zu diesen Versen sind folgende Aufzeichnungen eine Erläuterung: »Jenseits von Gut und Böse«, Achstes Hauptstück: Völker und Vaterländer (Bd. VII, n. 253, S. 223f.): »... Vergesse man es zuletzt den Engländern nicht, daß sie schon Ein Mal mit ihrer tiefen Durchschnittlichkeit eine Gesamt-Depression des europäischen Geistes verursacht haben: Das, was man ›die modernen Ideen‹ oder ›die Ideen des achtzehnten Jahrhunderts‹ oder auch ›die französischen Ideen‹ nennt, – Das also, wogegen sich der *deutsche* Geist mit tiefem Ekel erhoben hat, – war englischen Ursprungs, daran ist nicht zu zweifeln.«

In einer früheren Aufzeichnung aus dem Jahr 1884 (Bd. XIII, n. 872, S. 352) heißt es: »Englands *Klein-Geisterei* ist die große Gefahr jetzt auf der Erde. Ich sehe mehr Hang zur Größe in den Gefühlen der russischen Nihilisten, als in denen der englischen Utilitarier.«

Doch wir selbst würden jetzt die Opfer einer verderblichen Verständigkeit und einer gesteigerten Ahnungslosigkeit und Verschlafenheit, wollten wir in dem Angeführten nur einen Spaß und einen Spott und gar nur ein verärgertes Geschimpfe auf die Deutschen und die Engländer sehen, indem wir dabei die eigentlich hier redende Stimme des *Mit-leidens* überhörten, die über alles Nächste und Enge und Vereinzelte hinweg am dunklen Geschick der heraufkommenden Geschichte Europas leidet. Wenn wir, dies einzig Entscheidende vergessend, die Worte anders lesen, wird alles lächerlich. Wir entwürdigen dann verantwortungslos das erlittene Wort des Denkers. Unter

den Aufzeichnungen Nietzsches zu »Also sprach Zarathustra« (1882–1885) finden sich diese Worte:

»Begriff des höheren Menschen: wer am Menschen leidet und nicht nur an sich; wer nicht anders kann, als an sich auch nur ›den Menschen‹ schaffen«.

»Das Leiden des höheren Menschen ist nicht sein Niederes, sondern: daß es noch Höheres gibt, als sein Hohes.«

In diese Höhe leidet der Denker hinaus, wenn er mitleidet mit der über die deutsche Heimat gekommenen bloßen Verständigkeit. In den beiden zusammengehörigen Gedichten »Ohne Heimat« und »Antwort« spricht dieses zweifach gerichtete Mitleid, das zwischen dem Unvermögen der bisherigen Heimat und dem Hohen der künftigen Heimat hin und her leidet. Darum ist die Einheit beider Gedichte durch einen Obertitel ausgesprochen, der lautet:

»Mitleid hin und her« (Bd. VIII, S. 358).

Erst wenn wir auf dies alles sorgfältig achten, gelangen wir vielleicht in die Grundstimmung derjenigen Heimatlosigkeit, die das Denken Nietzsches durchstimmt. Diese Heimatlosigkeit versinkt nicht in einem rückwärtshängenden Heimweh, sie will vielmehr vorwärts, d. h. hier vom Dumpfen der Verständigkeit in die freie Luft des Geistes, aus dem Treiben eines kurzzeitigen und deshalb auch jedesmal kurzfristigen Optimismus hinaus in die Lichtfülle des Bereichs langer, das Wesen der Geschichte angehender Entschlüsse.

## ZWEITES KAPITEL

### Das Schaffen der neuen Heimat aus dem Willen zur Macht

#### § 8. *Die Heimatlosen als die Eroberer und Entdecker der neuen Heimat*

Aus der Zeit des Überganges von 1885/86, in der sich für Nietzsches Denken vieles entscheidet, insofern er hier den Gedanken des Willens zur Macht eigentlich zu denken anfängt, sind uns die beiden folgenden Aufzeichnungen erhalten (Bd. XIV, n. 295, S. 414):

»*Wir Heimatlosen* – ja! Aber wir wollen die *Vorteile* unsrer Lage ausnützen und, geschweige an ihr zugrunde zu gehn, uns die freie Luft und mächtige Lichtfülle zu Gute kommen lassen«.

Die Heimatlosen, die Nietzsche meint, sind Wollende, Wollende im Sinne des Willens zur Macht, denen in der Lichtfülle des hellsten Mittags das Wesen ihres Wollens selbst, worin sie wollen und durch das sie heimisch geworden sind, erscheint und alle Heimsucht und Sehnsucht erstirbt.

Darum heißt es in der Schlußstrophe des »Nachgesanges« »Aus hohen Bergen« zu »Jenseits von Gut und Böse« (Bd. VII, S. 279):

»*Dies* Lied ist aus, – der Sehnsucht süßer Schrei  
Erstarb im Munde:  
Ein Zaubrer tat's, der Freund zur rechten Stunde,  
Der Mittags-Freund – nein! fragt nicht, wer es sei –  
Um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei . . . .

Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiß,  
Das Fest der Feste:  
Freund *Zarathustra* kam, der Gast der Gäste!  
Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riß,  
Die Hochzeit kam für Licht und Finsternis . . . .«

Im Wesen des Wollens, aus dem die Heimatlosen das Freie wollen, erscheint das Sein selbst, das als Wille zur Macht alles Seiende durchherrscht. Das Wesen des Willens aber steht auf in der Gestalt des Zarathustra. Er ist der höchste Aufstand des neuzeitlichen Wesens des Menschen. In der Gestalt des Zarathustra kommt das Wesen der unbedingten Subjektivität als der sich selbst wollende Wille zur Erscheinung für sich selbst. Der Mensch dieses Wesens läßt den bisherigen Menschen hinter sich, indem er eine neue Heimat entdeckt, »neu« in dem Sinn, daß jetzt erst das Wesen der Neuzeit an den Tag kommt und entscheidet, was dem Menschen des Willens zur Macht als Heimat und als der Sinn von Heimat überhaupt zurückgelassen wird. Eine mit der vorgenannten Aufzeichnung aus dem Jahre 1885/86 gleichzeitige sagt (Bd. XIV, n. 295, S. 414):

»Wir Heimatlosen von Anbeginn – wir haben gar keine Wahl, wir müssen Eroberer und Entdecker sein: vielleicht daß wir, was wir selbst entbehren, unsern Nachkommen hinterlassen, – daß wir ihnen eine *Heimat* hinterlassen.«

Achten wir wohl und lange darauf: Die neue Heimat ist eine von Eroberern und Entdeckern hinterlassene Heimat; eine Heimat, die der Wille der »Heimatlosen von Anbeginn« und nur dieser Wille schaffen will, um die menschliche Zukunft diesem Geschaffenen anheimzugeben. Im Sinne der neuen heimatlosen Eroberer der Heimat sagt Nietzsche:

»In diesem Zeitalter (wo man begreift, daß die Wissenschaft *anfängt*) *Systeme* bauen – ist Kinderei. Sondern: lange Entschlüsse über Methoden fassen, auf Jahrhunderte hin! – denn die *Leitung der menschlichen Zukunft muß* einmal in unsre Hand kommen!

– *Methoden* aber, die aus unseren Instinkten von selber kommen, also regulierte Gewohnheiten, die schon bestehn; z. B. Ausschluß der Zwecke.« (1884; Bd. XIV, n. 292, S. 413)

Wie, so fragen wir jetzt, wenn hier die Heimatlosigkeit selbst das Wesen der neuen Heimat ausmache? Wie, wenn das Denken des Denkers, der aus der Grundstimmung dieser Heimatlosigkeit die Gott- und Weltlosigkeit bis in ihren Grund erfährt, wie, wenn dieses Denken im »Gedanken der Gedanken« nur dies Eine denken müßte: die Begründung der Heimatlosigkeit als das unbedingte neuzeitliche Wesen der Heimat?

*Wenn* es so steht, dann wäre mit dem Gesagten bereits der metaphysische Ort bezeichnet, zu dem Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen hindenkt. Dann müßten wir sogleich gründlicher fragen, inwiefern zum Denken dieses Gedankens ein Dichten gehört, in welchem Sinne von Dichtung dieses Denken selbst ein Dichten sein muß, welche Wahrheit diesem Dichten zukommt.

Oder steht das Dichten, vollends das Dichten des Dichters, nicht unter dem Gesetz der Wahrheit? Untersteht es, wie die Ästhetik, d. h. die Metaphysik sagt, dem Gesetz der Schönheit? Wie aber und woher Gesetze? Eine Frage drängt hier zur anderen. Sofern diese Fragen und die noch nicht genannten und die fragwürdigeren alle unbeantwortet sind, mögen wir daraus ersehen, wie sehr wir im dunkeln tappen und in Wirrnis verstrickt sind, wenn wir uns auf den Weg machen, Nietzsches Grundgedanken nachzudenken.

§ 9. *Nietzsches Hauptgedanke: der Wille zur Macht als Essenz (Wesen) des Seienden und als letztes Faktum.*

*Der verhüllte Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden*

Im Grundgedanken eines Denkers ist das gedacht, was den »Grund« für dasjenige gibt, was jeder Denker denkt. Er denkt dasjenige, was ist. Er denkt das Seiende. Der Denker denkt das Seiende im einzigen Hinblick darauf, daß das Seiende ist und was das Seiende ist. Was und wie und daß das Seiende »ist«, das nennen wir das Sein des Seienden. Jedes Denken eines Denkers sagt, was das Seiende ist, welcher Zug das Seiende durchzieht. Das Denken sagt den Hauptzug des Seienden in seinem Hauptgedanken.

Der Hauptgedanke Nietzsches ist der Gedanke des »Willens zur Macht«. In der 1886 erschienenen Schrift »Jenseits von Gut und Böse« (Bd. VII, n. 186, S. 115) spricht Nietzsche von ». . . einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist-, . . .«. »Essenz« ist die Abkürzung des Namens für einen Hauptbegriff der abendländischen Metaphysik: *essentia*. Wenn gefragt wird, und die Denker der Metaphysik fragen stets so, *quid est ens?* »Was ist das Seiende?«, dann gibt die *essentia* die Antwort auf das *quid-esse* des Seienden. Was die »Welt«, d. h. das Seiende im Ganzen, durchgängig in ihrem Hauptzug ist, wird gesagt, wenn die »Essenz« genannt wird. Die »Essenz« der Welt ist nach Nietzsche »Wille zur Macht«. Das üblich gewordene deutsche Wort für »Essenz« und *essentia*, das *Wassein*, lautet: »Wesen«. Dabei wird das deutsche Wort »Wesen«, das verbal das Sein des Seins meint, sogleich im überlieferten Sinne der Metaphysik gedeutet, den wir besser mit dem Namen »Wesenheit« bezeichnen.

Das Wesen des Seienden zeigt sich dem Denken Nietzsches als Wille zur Macht. Eine seit dem Anfang des abendländischen Denkens waltende, in ihrem Ursprung und in ihrer Tragweite noch kaum erfahrene Zweideutigkeit im Sagen der Denker liegt darin, daß sie oft anstelle des Namens »das Seiende« sagen: »das Sein«. Nach dieser Art zu reden, in der sich zugleich

die Art des metaphysischen Denkens überhaupt bekundet, sieht es so aus, als sei der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein etwas Gleichgültiges. Man kann daher, ohne irgendeinen Schaden anzurichten und durch nichts gehalten, statt »das Seiende« auch sagen »das Sein«.

Doch besinnen wir uns für einen Augenblick: Diese Wand hier »ist«. Die Wand ist etwas Seiendes. Die Wand ist doch nicht ein »Sein«. Nur weil sie ein Seiendes ist, können wir sagen: »Wand«. Aber wenn die Wand ein Seiendes ist, dann »hat« sie doch ein »Sein«. Wo hat sie ihr Sein? Wo steckt dies Sein? Wir mögen alle seienden Eigenschaften der seienden Wand aufzählen und zusammenreihen, sie ergeben nicht ihr Sein. Sie können dies nicht ergeben, weil die seienden Eigenschaften der Wand und die Wand als seiende schon im Sein der Wand ruhen. Das Sein ist etwas anderes als das Seiende und dennoch ist das Sein nicht ein zweites Seiendes neben der seienden Wand. Wir treffen so auf den unumgänglichen Unterschied des Seienden und des Seins und können doch diesen Unterschied nicht unmittelbar ins klare bringen.

Allein, diese Unklarheit haftet nicht etwa nur unserer soeben versuchten Besinnung an, weil diese vielleicht zu kurz geraten ist und oberflächlich bleibt. In dieser Unklarheit des Unterschieds zwischen dem Seienden und dem Sein steht bis zur Stunde das ganze abendländische Denken. Es steht in ihr so fest und entschieden, daß das Denken der Denker auf diesen Unterschied selbst, und zwar auf seine Fragwürdigkeit noch gar nicht einmal aufmerksam geworden ist. Liegt der Grund für diese noch kaum erfahrene Notlage des Denkens nur im Unvermögen der Denker, oder liegt der Grund im Sein des Seienden selbst? Stünde es so, dann hätte das Sein selbst sich dem Hervorgang in die Helle dieses Unterschieds bisher versagt. Vermutlich ist es so.

Uns soll zunächst nur dies angehen, daß die langher waltende Verhüllung des Unterschiedes des Seins zum Seienden die Unklarheit und Mehrdeutigkeit des Sagens der Denker bedingt, daß wiederum dieses undeutliche Sagen der Denker die

Nachlässigkeit des gewöhnlichen Redens zur Folge hat und ihr ständig eine neue Bestätigung gibt.

Dieser Hinweis auf die Nachlässigkeit und die Sorgfalt in der Rede vom Seienden und Sein und damit auf alles Reden der Denker hat für das Denken, das wie das unsere jetzt dem Denken Nietzsches nachzudenken versucht, eine besondere Bedeutung. Das denkende Sagen Nietzsches ist durch eine ungewöhnliche Nachlässigkeit ausgezeichnet. Diese hat weit zurückreichende metaphysische Gründe; sie kann daher nicht durch eine schulmeisterliche Verbesserung behoben werden. Sie ist aber auch eine der Ursachen, die das weithin verbreitende gedankenlose Lesen der Schriften Nietzsches fortgesetzt steigern. Keiner, der nicht durch die strengste Schule des Denkens gegangen ist, kann Nietzsches Denken nach-denken. Dieses Denken ist nicht leichter als die Philosophie *Hegels* oder als die Philosophie *Kants*, nicht leichter als die Philosophie des *Aristoteles* oder das Denken *Heraklits*. Alle Denker sind gleich schwer zu verstehen, sobald wir anfangen zu denken statt zu faseln und mit angelesenen Sprüchen der Denker uns selbst zu beschwindeln.

Nietzsche sagt an der genannten Stelle: Die Essenz der Welt ist Wille zur Macht; d. h. das Wesen des Seienden ist Wille zur Macht; oder auch der Hauptzug des Seienden, also das *Sein* des Seienden, ist Wille zur Macht. Nun beginnt eine Aufzeichnung (1888; »Der Wille zur Macht«, Bd. XVI, n. 693, S. 156) also:

»Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, . . .«

Nach der vorhin ausgelegten Stelle ist das Sein selbst Wille zur Macht. Jetzt wird in einem Bedingungssatz gesagt: Das innerste Wesen, also nach dem Vorigen die »Essenz« des Seins, des Willens zur Macht, sei Wille zur Macht. Das wäre ein nichtssagender Satz. Der Satz sagt aber nur dann etwas, d. h. das, was Nietzsche denkt und was er im vorigen Satz gesagt hat, wenn wir in dem jetzt angeführten Satz den lässig gebrauchten Aus-

druck »Sein« ersetzen durch den Namen für das, was allein gemeint ist: nämlich »das Seiende«. Sorgfältig gesagt, muß der Satz lauten: »Wenn das innerste Wesen des Seienden Wille zur Macht ist« – und es ist nach dem Hauptsatz der Philosophie Nietzsches Wille zur Macht.

Eine dritte Aufzeichnung aus dem Jahre 1885 (im Zusammenhang der Planskizzen für das geplante Hauptwerk, Bd. XVI, n. 8, S. 415) lautet: »Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen.« Der Wille zur Macht »das letzte Faktum«! Factum, etwas, eine Sache, die gemacht und getan ist – eine Tatsache. Eine Tat-sache ist auch eine über den Rhein gebaute Brücke. Eine Tat-sache ist als getane Sache eine seitdem wirklich vorhandene Sache, etwas Seiendes. Eine Tatsache ist auch, daß der Schwefel gelb ist, obgleich wir den Täter, der diese Sache getan hat, nicht so leicht finden werden. Das Tatsächliche, das Faktische bedeutet uns das wirklich Seiende oder auch das wahrhaft Seiende. Wenn wir bekräftigen wollen, daß etwas in Wahrheit so sei, wie es gesagt wird, sagen wir, es sei »in der Tat« oder »tatsächlich« so: »factisch« – Factum. Nun nennt Nietzsche den Willen zur Macht »das letzte Faktum« – also ist hier der Wille zur Macht als etwas Seiendes genannt, als dasjenige, zu dem wir zuletzt hinunterkommen. Wo hinunter – bei welchem Hinabsteigen und Hinuntergraben? Wenn wir unter die Oberfläche des Seienden im Seienden immer tiefer hinabgraben, bohren, denken, dann stoßen wir auf das Faktum »Wille zur Macht«.

Aber Nietzsche will nicht sagen: Es gibt innerhalb des Weltganzen vielerlei Seiendes, viele Tatsachen, und die unterste Tatsache ist der Wille zur Macht. So gedacht wäre der Wille zur Macht nur ein Seiendes unter anderen, wenngleich das zuunterst vorhandene. Nietzsche will vielmehr sagen: Das, worauf wir überall zuletzt stoßen und was daher überall zuerst schon alles durchzieht, das, was das Seiende überall tatsächlich, factisch, d. h. in Wahrheit ist, ist Wille zur Macht. Der Wille zur Macht ist das, was das Seiende wahrhaft ist, d. h. seinem Wesen

nach das Seiende, das Wesen – die Essenz – *essentia*. Diese bezeichnet Nietzsche in der zuletzt angeführten Stelle als »letztes Faktum«.

Weshalb soll er diese Benennung nicht gebrauchen, weshalb soll er statt *essentia* nicht auch zur Abwechslung »factum« sagen? Nach der Erläuterung meint er doch jedesmal das Selbe. Nach der vollzogenen »Erläuterung« – allerdings. Wenn wir uns aber die Erläuterung ersparen und nur so darüber wegdenken, daß der Wille zur Macht genannt wird, einmal als das Wesen des Seienden, dann als das Wesen des Seins, dann als das letzte Seiende innerhalb des Seienden, dann denken wir dabei jedesmal etwas Verworrenes, oder aber wir müssen, wenn wir nur ein Geringes im Denken eingeübt sind, an dieser angeführten Art des Nietzscheschen Sagens einen Anstoß nehmen, der nicht groß genug sein kann. Denn es ist in der abendländischen Metaphysik eine Unterscheidung wesentlich geblieben und zuletzt von *Leibniz* ursprünglicher durchdacht worden, welche Unterscheidung die *essentia* und das *factum* angeht.

Eine einzelne Tanne, die an einer bestimmten Stelle zur bestimmten Zeit wirklich ist, ist ein *factum*. Dagegen ist das, was wir mit »Baum« überhaupt meinen, was jeden Baum, wann immer und wo immer er faktisch sein mag, zu einem Baum bestimmt, das Wesen, die *essentia*. Deshalb unterscheidet *Leibniz* zwei Grundklassen von Wahrheiten: solche, die sich auf das Wesen des Seienden beziehen: *veritates essentiae*, und solche, die sich auf das jeweils einzelne wirkliche Seiende beziehen: *veritates facti*. Im Hinblick auf das menschliche Erkenntnisvermögen und die Erkenntnisart, durch die diese zwei Klassen von Wahrheit erfaßt werden, heißen die *veritates essentiae* auch Vernunftwahrheiten und die *veritates facti* heißen historische Wahrheiten. Der Titel »historisch« ist hier im ursprünglichen Sinne von *ἱστορεῖν* = erkunden zu verstehen. Der einzelne Baum wird nur durch eine Erkundung zugänglich wie jedes *factum*. Das Wesenhafte dagegen, was zum Wesen des Seienden gehört, z. B. daß jedes Seiende mit sich selbst identisch ist,

finden wir nicht irgendwo als eine »Tatsache« durch Erkunden, sondern das wird unmittelbar im Denken des Seienden als eines solchen eingesehen.

Nietzsche nennt den Willen zur Macht das Wesen des Seienden (»Essenz«). Nietzsche nennt den Willen zur Macht das letzte Faktum. Das sind dem Wortlaut nach und nach dem alt überlieferten Sprachgebrauch der Metaphysik zwei grundverschiedene Sätze und verschiedene Wahrheiten. Wir können in Anlehnung an das metaphysische Denken fragen: Ist Nietzsches Satz über den Willen zur Macht eine Vernunftwahrheit? Können wir durch bloßes Denken ausfindig machen, daß das Seiende überall Wille zur Macht sei? Oder ist Nietzsches Satz eine historische Wahrheit? Ist sie auf dem Wege der Tatsachenfeststellung gewonnen? Oder ist der Satz weder eine aus bloßer Vernunft einleuchtende Wahrheit, noch die bloße Feststellung einer Tatsache? Wenn der Satz über das Seiende keines von beiden ist, welche Art von Wahrheit kommt ihm dann zu? Ist er überhaupt beweisbar? Wenn nicht, ist der Satz über das Sein des Seienden dann von Nietzsche nur erfunden, erdichtet, gedichtet? Was heißt und soll hier, im Denken nämlich, das Dichten?



DENKEN UND DICHTEN  
ÜBERLEGUNGEN ZUR VORLESUNG

## EINLEITUNG

### Denken und Dichten: Philosophie und Poesie (σοφία und ποιεῖν)

Aus einer kaum geahnten Not ist es nötig, in einigen Hinweisen auf das Denken und das Dichten aufmerksam zu machen.

Das Wort »das Denken«, schlechthin gebraucht; bedeutet jenes Denken, das diejenigen vollbringen, die man »die Denker« nennt. Ihr alter Name lautet φιλόσοφοι, die Philosophen. »Das Denken« schlechthin verstanden ist die Philosophie, φιλοσοφία. Das Wort »dichten« kann zwar auch eine weitere Bedeutung haben und soviel besagen wie: etwas erdichten, erfinden, um damit etwas vorzutäuschen. Allein, »das Dichten« verstehen wir eher und gewohnter sogleich als das Tun derjenigen, die man »die Dichter« nennt. Das Dichten, die Dichtung schlechthin verstanden, ist die »Poesie«. Das Wort ist gebildet nach dem griechischen Zeitwort ποιεῖν, das bedeutet: herstellen, hervorbringen. Statt »Denken und Dichten« können wir auch sagen: »Philosophie und Poesie«. Daß in den alten Namen für Denken und Dichten, in den Wörtern Philosophie und Poesie, zwei Grundworte des frühen anfänglichen abendländischen Seins nachklingen, nämlich σοφία und ποιεῖν (vgl. Heraklit, Frg. 112), hat seine eigene, uns noch weithin verborgene Bewandnis.

#### § 1. *Das Vergleichen von Denken und Dichten.* *Das eigentliche Vergleichen*

Nehmen wir beide Wortstellungen, Denken und Dichten, Philosophie und Poesie, so, wie sie hier vermutlich gemeint sind,

nämlich als Titel für eine Betrachtung, dann wird sofort klar, daß es sich darum handelt, Denken und Dichten miteinander zu vergleichen.

Wir glauben zu wissen, was das ist: das Vergleichen. Im Vergleichen werden die zu vergleichenden »Dinge« schon dadurch, daß sie als zu vergleichende ausgewählt und vorgestellt sind, einander irgendwie gleichgestellt. Zuvor schon ist an ihnen, obzwar meist unbestimmt und zerfließend, irgendein Gleiches erblickt. Aber beim Vergleichen ist es fast so, als diene das Gleiche nur dazu, um an ihm als dem Hintergrund das Verschiedene hervorzuheben. Das Vergleichen ist ein Verfahren, das dem menschlichen »Denken« überall sich aufdrängt, weil es ihm vermutlich nahe liegt. Die Gründe, aus denen dieses Nahe liegen kommt, aus dem dann der seltsame Vorrang des vergleichenden Verfahrens, seine Verbreitung und seine Beliebtheit entspringen, haben wir noch kaum bedacht.

Jegliches kann mit jeglichem verglichen werden, wenn es beim Vergleichen nur darauf ankommt, irgendein Gleiches und irgendein Verschiedenes festzustellen. Die ohne Ansehung des »Inhalts«, also formal genommene Möglichkeit des Vergleichens ist grenzenlos. Wir sehen dies leicht, wenn wir eine in sich ungehörige Vergleichsmöglichkeit auch nur flüchtig überlegen. So könnte man z. B. vergleichen: das Radfahren und das Dichten. Das Gleiche an ihnen besteht darin, daß sie beide menschliche Tätigkeiten sind. Das Verschiedene zeigt sich daran, daß Radfahren eine leibliche Tätigkeit ist, die eine Maschine benutzt, wogegen das Dichten doch eine geistige Tätigkeit ist. Zwar sollen, wie man bisweilen hört, moderne Dichter unmittelbar in die Schreibmaschine dichten. So wäre zwischen Radfahren und Dichten auch in dieser Hinsicht ein Gleiches, das aber doch verschieden bleibt, insofern das Fahrrad und die Schreibmaschine verschiedene Maschinen sind. Obschon über das Gleiche und das Verschiedene am Radfahren und am Dichten noch vielerlei auszumachen wäre, sträuben wir uns gegen diesen Vergleich. Weshalb denn? Weil uns das Radfahren und

das Dichten zu weit auseinanderliegen. Das Vergleichen beider ist doch, selbst wenn es weitläufig ausgeführt würde, im Entscheidenden unergiebig.

Die Unergiebigkeit wäre zwar noch hinzunehmen. Aber in diesem Vergleich, der irgendwie zuvor schon immer eine Gleichsetzung ist, bleibt eine Entwürdigung des Dichtens auch dann, wenn wir das Radfahren als eine gute Einrichtung anerkennen. Gerade weil die Möglichkeit des Vergleichens grenzenlos ist, liegt in der jeweils vollzogenen Ansetzung eines Vergleiches ein wissentlicher oder ein ahnender oder auch ein nichtwissender und nichtsahnender Entscheid über das Gleiche, in das die Vergleichenen gesetzt, aus denen sie erblickt sind. Darum ist das eigentliche Vergleichen stets mehr als ein Vergleichen.

Das Vergleichen soll ja nicht nur die Feststellung von Gleichem und Verschiedenem zum Ergebnis haben, sondern wir trachten im echten Vergleichen darnach, durch das Gleiche das Verschiedene und durch das Verschiedene des Gleichen hindurch das jeweils eigene Wesen dessen zu erblicken, was im Vergleich steht. Darnach strebt unausgesprochen alles Vergleichen. Aber nur selten gelangt es dahin. Vergleichen und Vergleichen ist nicht überall das Gleiche. Der Vergleich des Dichtens mit dem Radfahren wirft nicht nur zu wenig ab, weil beide zu weit auseinanderliegen, sondern der Vergleich wäre, wenn er versucht würde, eine Geschmacklosigkeit, wenn nicht gar noch Schlimmeres.

## *§ 2. Das Maß-Geben der maßgebenden Denker und Dichter für das Ermessen des Wesens des Denkens und des Dichtens*

Dagegen nennen wir lieber zusammen: Denken und Dichten. Sie liegen also einander näher. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie etwas Gemeinsames, das sich wohl nicht – wie im vorgenannten Fall – darin erschöpft, daß beide ein menschliches Tun sind. Man könnte nach einer dem neuzeitlichen Vorstellen ge-

läufigen Auffassung sagen: Denken und Dichten sind »schöpferische« Tätigkeiten, was vom Radfahren nicht gilt, wohl dagegen z. B. von der Baukunst und der Malerei.

Denken und Dichten zeigen aber eine noch engere Verwandtschaft als Denken und Malen. Denken und Dichten bewegen sich ausschließlich im Bereich der Sprache. Ihre Werke und nur ihre sind sprachlicher »Natur«.

Allein, »Denken und Dichten« sind uns ja auch sonst in dieser irgendwie in Eins gesammelten Nennung bekannt. »Denker und Dichter« gehören uns in einer betonten Weise zusammen. Sie sind einander nahe in einer Nähe, die wir vielleicht erfahren können, wenn wir vom Denken und Dichten einiges wissen. Oder nennen wir Denker und Dichter nur zusammen, weil wir da irgendeiner, irgendwann einmal aufgekommenen Gewohnheit folgen? Bleibt also doch das Gleiche, worin Denken und Dichten sich gleichen, und das Verschiedene, worin sie verschieden sind, unbestimmt und schwankend?

Braucht uns denn dieses seit langem bestehende Unbestimmte und Schwankende zu stören? Wozu auch sollen wir Denken und Dichten deutlicher vergleichen? Weshalb sollen wir sie überhaupt vergleichen und so »über« das Denken und »über« das Dichten Erörterungen pflegen? Genügt es nicht, wenn wir dem Denken der Denker einfach folgen und in das Dichten der Dichter uns »einfühlen«? Aber welchen unter den Denkern sollen wir folgen und welchen unter den Dichtern? Allen historisch bekannten Denkern und Dichtern? Oder nur den unsrigen? Aber sind denn die unsrigen diejenigen, die sie sind, ohne die Älteren und ohne die Alten, ohne die Denker und Dichter des Griechentums? Gibt es ein Maß dafür, mit welchen Denkern wir mitdenken, mit welchen Dichtern wir mitdichten dürfen? Oder ist dies alles dem Belieben und dem Geschmack des Einzelnen überlassen, der Mode des Tages, den Tendenzen des Zeitalters, den Vorschriften der Erziehungseinrichtungen? Oder ist uns die Qual der rechten Wahl dadurch abgenommen, daß die maßgebenden Denker und die maßgebenden Dichter

selbst das Maß geben, wonach wir das Wesen und die Notwendigkeit des Denkens und des Dichtens ermessen? Vermutlich ist es so.

### § 3. *Die Notwendigkeit einer Vorbereitung für das Vernehmen des Denkens und des Dichtens*

Doch wenn es so ist, wie sollen wir dieses Maß vernehmen und annehmen, wenn wir unerfahren sind in dem, was Denken, und in dem, was Dichten ist? Muß dann nicht unser Ohr rein und im Unterscheiden geübt und für das sorgsame Vernehmen geeignet sein, wenn Denker und Dichter zu uns sprechen und durch sie ein anderer Anspruch uns treffen soll? Wie können wir je die Betroffenen sein, wenn wir nicht wahrhaft wissen, was Denken und was Dichten ist? Wissen ist noch nicht, wenn wir nur Begriffe handhaben, mit deren Hilfe wir auf Verlangen eine Definition geben können über das, was Philosophie und was Poesie ist. Wissen heißt hier: im Stande sein, den Denker nach- und mit ihm zu denken, den Dichter nach- und mit ihm zu dichten. Das Im-Stande-sein verlangt eine Ständigkeit und einen Standort. Wo dies fehlt, kann uns die Stimme der Denker und der Dichter nie treffen; wir können nie die Betroffenen sein. Denn die Betroffenheit besteht ja nicht in einer unbestimmten und alsbald zerfließenden Gefühlswallung und Gemütsregung. Betroffen sind wir nur dann und können wir nur dann sein, wenn wir auf die Stimme des Denkers und des Dichters antworten können, und d. h. in der Antwort verbleiben oder doch verbleiben lernen oder zum geringen verbleiben lernen können. Aber schon dazu bedarf es eines Wissens vom Denken und Dichten.

Was hilft es sonst, wenn man semesterweise jedesmal andere Denker und Dichter vor uns auftreten läßt, um sie im nächsten zu vergessen? Was soll dies alles, wenn die historische Vorführung von Denkern und Dichtern überall Unvorbereitete trifft?

Denn dadurch, daß wir für Denker und Dichter »interessiert« sind oder darnach verlangen oder gar für sie bereit sind, sind wir immer noch nicht vorbereitet.

Wir beachten es kaum, daß da eine Vorbereitung nötig ist, wir bedenken es noch weniger, was dazu gehört. »Wir« sage ich – und meine nicht nur Sie, die Hörer, die hier und anderwärts einem beliebigen Angebot der Darstellungen von Denkern und Dichtern ausgeliefert sind. Auch uns meine ich, die hier stehen und lehren; uns zuerst. Doch dies sei keine Beschuldigung. Dazu fehlt nicht nur die Befugnis, sondern Beschuldigen und Entschuldigen wäre hier zu wenig. Es gilt, auf ein schon lange währendes Versäumnis hinzuweisen, dessen Art und dessen Ursprünge, gerade weil sie älter sind als wir, uns in unserem Wesen angehen, indem sie über uns hinwegreichen. Daher können wir auch das Ausbleiben der gemäßen Vorbereitung für das Vernehmen des Denkens und des Dichtens nicht im Handumdrehen und willentlich abstellen.

Wohl aber ist anderes not, daß wir täglich neu beachten, wie verwirrt und unbesonnen unser Bezug zum Denken und Dichten ist. Daß die Pflege des Weinstocks und die Gewinnung der Traube eines eigenen Wissens und Erfahrens bedarf, halten wir für ausgemacht. Daß man aber mit dem Denken der Denker und dem Dichten der Dichter je nach Belieben, von der Straße weg oder sonstwoher dazu geratend, »umgeht« und sich auf seine Eindrücke und Erlebnisse beruft, so wie sie gerade kommen und gehen, findet man gleichfalls in der Ordnung, falls man überhaupt sich darauf besinnt, was in diesem »Umgang« mit dem Denken und dem Dichten vor sich geht. Als ob man überhaupt mit dem Denken der Denker und dem Dichten der Dichter umgehen könnte und dürfte.

Not ist vor allem ändern, daß wir uns erst einmal auf das Besinnungslose dieses Umgehens besinnen. Genug ist es schon, wenn wir besinnlich werden über die zudringliche Gleichgültigkeit, aus der wir an der Vorbereitung für das Denken und Dichten vorbeigehen.

Besinnen wir uns auf diesen weitherkommenden besinnungslosen Zustand der Unvorbereiteten für das Vernehmen des Denkers und des Dichters, besinnen wir uns also, dann spricht uns der Titel »Denken und Dichten« vielleicht anders an; entsinnen wir uns zugleich noch dessen, daß wir das Volk der Denker und Dichter sind, dann können wir ahnend ermes- sen, wie fern wir noch der Sammlung auf unser eigenes Wesen stehen. Es ist, als habe uns ein unausdenkliches Geschick die- ser Sammlung ganz entfremdet.

»Denken und Dichten«, die Überschrift für ein auch nur gleichgültiges Vergleichen des Denkens mit dem Dichten, bei welchem Vergleichen wir gelehrte Sachen über das Verhältnis von Philosophie und Poesie erzählen –; »Denken und Dichten«, der Hinweis auf eine unumgängliche Besinnung, unumgäng- lich dann, wenn wir auf den stillsten Gang der verborgenen Ge- schichte des Abendlandes horchen und dabei erfahren, daß wir diesen Gang nur dann leugnen können, wenn wir schon die Zu- kunft der abendländischen Geschichte verleugnet haben.

§ 4. *Die Besinnung auf das Denken  
und das Dichten und deren Verhältnis.*

*Das Fragwürdige als das Maßgebende für das Nachsinnen*

Besinnen wir uns, besinnen wir uns auf das Denken und das Dichten. Wie vermöchten wir das anders denn so, daß wir dem Denken, was es sei, und dem Dichten, was es sei, und dem Ver- hältnis beider nachsinnen?

Was ist das Denken? Können wir uns die Antwort frei ausden- ken? Was ist das Dichten? Können wir uns die Antwort frei er- dichten? Wir müßten bei solchem Vorgehen alsbald einer grund- losen Willkür zum Opfer fallen. Wo aber ist hier ein Maß, mit dem wir das Wesen des Denkens und das Wesen des Dichtens ermessen? Wenn es hier jedoch ein Maß gibt, wer gibt es? Wo finden wir und wie das Maß-Gebende für unser Nachsinnen?

Alles echte Besinnen gelangt sogleich und mit jedem seiner Schritte ärger in den Bereich des Fragwürdigen. Das ist ein Anderes als das nur Fragliche. Das begegnet in vielerlei Gestalten. Es zeigt sich als das Ungewisse, als das Unentschiedene, als das Unerklärte. Das nur Fragliche entzieht sich uns, genauer, es selbst bleibt ja jeweils, doch so, daß es uns etwas entzieht und vorenthält und uns so stehen läßt. Das bloß Fragliche wird denn auch bloß zu dem, was wir von uns aus stehen lassen. Es ist eben fraglich und d. h. jederzeit befragbar, aber nicht notwendig zu befragen.

Im Unterschied zum bloß Fraglichen ist das Fragwürdige, »das Wort« wörtlich genommen, das, was der Befragung würdig ist. Wir gebrauchen allerdings das Wort »fragwürdig« in einem herabsetzenden Sinne. Dann meint es das Bedenkliche, Unzuverlässige oder gar das Verdorbene und demnach Unwürdige. Dies gerade nennt die Sprache das Fragwürdige, also doch ein Würdiges. Doch bei diesem Wortgebrauch vergessen wir ganz, daß wir vom Würdigen reden und von Würde. Seltsame Vergessenheit und noch seltsameres Walten der Sprache!

Allein, wir können selbst aus dieser geläufigen Verwendung des Wortes »fragwürdig« ersehen, daß wir mit dem Fragwürdigen auch so noch etwas meinen, was uns angeht und betroffen macht, auch dann, wenn wir es von uns weghalten. Das bloß Fragliche macht uns nicht betroffen. Das Fragwürdige dagegen, das Wort jetzt streng genommen, öffnet sich uns in seiner Würde, die von uns verlangt, daß wir ihr entsprechen, d. h. sie würdigen im Fragen.

Doch ist Fragen nicht eher Zudringlichkeit eines Wollens, das für sich nur von sich aus ein Wissen an sich reißen möchte? Fragen – ist das je eine Art, dem Würdigen seine Würde zu wahren? Ist das Fragen, auch wenn es das Zudringliche vermeidet, nicht doch stets und wenngleich ganz versteckt, ein Mißachten der Würde?

Würdigen ist eher anerkennen, einfach die Würde von sich aus und für sich sprechen lassen und daher selbst nicht spre-

chen und also nicht fragen. Wie kann dann das Fragen dergleichen übernehmen wie das Würdigen als das Wahren der Würde? Es müßte dann höchstens sein, daß es solches gibt, dessen eigenste Würde in der Hoheit beruht, die in sich gleichsam »nachdenklich« ist und »sinnend«. Diesem Hohen und seiner Würde könnte der Mensch sich dann nur so fügen und es gemäßiger Weise würdigen, daß er dem In-sich-Nachdenklich-Hohen auch und einzig nur nachsinnt.

Eine späte Umdichtung des Gedichtes »Der blinde Sänger«, »Chiron« beginnt:<sup>1</sup>

»Wo bist du, Nachdenkliches! das immer muß  
Zur Seite gehn, zu Zeiten, wo bist du, Licht?«

Das Licht, das Heitere ist das Nachdenkliche; *Hölderlin* schreibt »Nachdenkliches« groß, so daß wir sagen müssen, das Nachdenkliche ist das Licht. Das Licht kommt »ratschlagend, Herzenswegen«. Die hohe Warte des Heiteren und dieses selbst ist im Grunde so licht, daß Menschen es nie, auch Götter nicht, unmittelbar erblicken können. Dies deutet darauf, daß das Lichte als solches sich verbirgt. Das Lichte selbst lichtet sich so aus seiner Lichtung, daß diese zugleich Verbergung ist und dieser stets nachgeht, nachdenkt. Dieses Nachdenkliche ist es, worin die in sich ruhende Hoheit des Hohen, seine Würde beruht.

Das Nachsinnen ist das beginnende, beginnliche Fragen, das lange ungesprochen bleibt und fern jedem lauten Anfragen und Befragen, worin der Mensch auf das Eigenmächtige pocht. Das Nachsinnen würdigt nicht nur nachtragend das In-sich-Nachdenklich-Hohe, sondern das Nachsinnen ist ein Würdigen, das erst die verborgene Würde dessen enthüllt, dem das Sinnen auf seinem Weg begegnen möchte. Das Besinnen ist aber echt, wenn es dem Nachsinnen entspringt und, in ihm verbleibend, ihm einzig dient. Darum durften wir sagen: Alles echte Besin-

<sup>1</sup> F. Hölderlin, Sämtliche Werke (Hellingrath) Bd. IV, S. 65.

nen gelangt sogleich und mit jedem seiner Schritte in den Bereich des Fragwürdigen. Gemäßer gesagt: *ist* das Besinnen schon in diesem Bereich. Das Fragwürdige ist das Maßgebende für das Nachsinnen. Das Fragwürdige, das im nachsinnenden Fragen erst gewürdigt wird, gibt der Besinnung Fragen auf, die aus eigenem Gewicht schwerer wiegen denn alles Fragliche und die Fragen, die sich darauf richten.

Ein Kennzeichen der aus dem Fragwürdigen selbst stammenden Fragen besteht darin, daß sie stets in sich zurückkehren und deshalb nach der gewöhnlichen Weise nicht zu beantworten sind. Das Fragen dieser Fragen begegnet eigentümlichen Schwierigkeiten, denen das Nachsinnen nicht ausweichen darf, weil sie vielleicht Kennzeichen der eigenen Würde des Fragwürdigen sind, gesetzt, das Denken, was es sei, gesetzt, auch das Dichten, was es sei, gehören zum Fragwürdigen, insgleichen die Beziehung zwischen Denken und Dichten, die jetzt nur durch das vieldeutige und daher zunächst nichts deutende »und« genannt wird.

Welche Schwierigkeiten bieten sich hier dem Nachsinnen? Nur zwei seien jetzt genannt und kurz erörtert.

Die erste Schwierigkeit betrifft die Beibringung dessen, woraus wir überhaupt ersehen, was Denken und was Dichten ist.

Die zweite Schwierigkeit zeigt sich darin, daß wir dem Denken und Dichten nachsinnend als Nachdenkende denkend bereits auf der einen Seite des Verhältnisses von Denken und Dichten stehen, so daß alles zu Sagende im voraus einseitig wird.



## ANHANG

### *Zweite Fassung der Wiederholung zu: Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten<sup>1</sup>*

Die Philosophie ist das Denken der Denker. Sie denken das, was ist, das Sein, insofern es das Seiende bestimmt. Als das, was ist, gilt dem abendländischen Denken seit langem und heute noch das Anwesende, das Gegenwärtige. Allein, auch das erst Kommende ist schon in seinem Kommen. Auch das Gewesene ist noch, indem es über uns herwest und herkommt. Zukunft und Herkunft kommen einander entgegen. In dieser Entgegenkunft überholen sich Zukunft und Herkunft wechselweise in je verschiedenen Weiten. Aus der Entgegenkunft der Zukunft und der Herkunft entspringt erst das Gegenwärtige. Es ist das, was aus der Entgegenkunft dem Anschein nach herausspringt und sich für sich aufspreizt und den Schein erweckt, als sei das Gegenwärtige das, was allein seiend ist, während das Gewesene *nicht* mehr und das Kommende noch *nicht* – also jedesmal nicht sind. Das Gegenwärtige ist nur als der wechselweise Übergang des Kommenden in das Gewesene und des Gewesenen in das Kommende. Darum ist jede Gegenwart ein zweideutiges Zweideutiges. Wenn wir das, was *ist*, nur im Gegenwärtigen suchen, finden wir es nie, weil das Gegenwärtige vieldeutig bleibt, welche Vieldeutigkeit gerade aus dem stammt, was mehr ist und eher ist als das Gegenwärtige.

Die Denker denken das, was ist. Ihr Denken ist *das Denken*, das Wort schlicht für sich gesagt. Insofern der geschichtliche Mensch an die Zukunft aus der Herkunft und an die Herkunft

<sup>1</sup> [zu den Seiten 90–101] Wichtiges über Geschichte und Historie und Technik.

aus der Zukunft denkt und also andenkend das Gegenwärtige bedenkt, denkt er stets das, was ist. Der geschichtliche Mensch denkt. Deshalb gibt es in der Geschichte gedankenarme und gedankenlose Zeiten. Der geschichtliche Mensch denkt. Er philosophiert. Der geschichtliche Mensch steht in der Philosophie. Darum können wir auch nicht erst »in« die Philosophie hineingeleitet werden. Wohl dagegen bedarf es einer Anleitung, damit der geschichtliche Mensch in dem, worin er sich unbeholfen und leicht vergeßlich schon aufhält, heimisch wird und so das eigentliche Wohnen erst lernt.

Der geschichtliche Mensch denkt geschichtlich, d. h. aus dem Geschickten in das Sich-ihm-schickende Schickliche. Geschichtlich denken ist etwas wesenhaft anderes als historisch denken. Die Historie denkt, falls ihr Vorstellen überhaupt so benannt werden darf, ungeschichtlich. Sie übergeht notwendig das Geschickhafte und redet nur beiläufig und gedankenlos vom Schicksal. Denn die Historie nimmt zum voraus die Geschichte als einen Wirkungszusammenhang, d. h. als eine Abfolge von Ursachen und Wirkungen. Nach diesen wird gerechnet. Die Geschichtsbilder der Historie sind Planskizzen von Abläufen und Entwicklungen, von Fortschritten und Rückschlägen, von Erfolgen und Einbußen, von Einflüssen und Ausflüssen. Die Historie berechnet die Geschichte und rechnet mit ihr. Das Rechnen ist der Grundzug der Technik. Die Historie ist eine Art des technischen Vorstellens, die die Geschichte in die Zange der Technik und der dieser eigenen Berechnung nimmt. Die moderne Historie ist entsprechend wie die moderne Naturwissenschaft aus der neuzeitlichen Technik entsprungen. Wenn also die moderne Technik, deren Wesen keineswegs in der Anfertigung von Maschinen besteht, erst in unserem Jahrhundert ihr bislang verborgenes Wesen zu enthüllen beginnt, so geht sie doch, wesensgeschichtlich gesehen, der modernen Naturwissenschaft als deren Geschick voraus. Die moderne Technik ist keineswegs erst die Anwendung der modernen Naturwissenschaft auf die Anfertigung von Maschinen und Apparaten, son-

dern die moderne Naturwissenschaft ist in ihrem Wesen von Anfang an der technische Angriff auf die Natur und deren Eroberung. Das 20. Jahrhundert, in dem sich vermutlich das Zeitalter der Neuzeit vollendet, nicht etwa endet, kann nur, ja muß sogar deshalb das Zeitalter der Technik sein, weil diese das anfängliche und daher lang verhüllte Geschick der Neuzeit überhaupt ist. Nur weil die Historie mit der Naturwissenschaft denselben Wesensursprung in der Technik hat, weil die moderne Wissenschaft in sich eine Art von Technik ist, deshalb können, ja müssen die Wissenschaften in den heutigen Großstaaten unmittelbar mobilisiert werden.

Der geschichtliche Mensch denkt, und wenn er eigentlich denkt, d. h. insofern er selbst das Eigentum des Geschickes ist, denkt er geschichtlich. Er denkt andenkend an die Herkunft und die Zukunft und beide in ihrer Entgegenkunft. Etwas über uns her und über uns weg kommend denken und zumal etwas auf uns zukommend und *uns* zukommend denken, das ist ein Verhalten, das grundverschieden bleibt vom Nachrechnen der Nachwirkungen des Vergangenen und dem Vorrechnen der Einflüsse des Gegenwärtigen und voraussichtlich Erfolgenden.

Wenn die Philosophie das eigentliche Denken ist und das Denken geschichtlich denkt, dann denkt die Philosophie geschichtlich. Allerdings, und nur sie denkt geschichtlich – aber nie historisch. Sobald aber ein Historiker nicht nur historisch rechnet, sondern denkt, d. h. geschichtlich denkt, hat er schon angefangen zu philosophieren.

Die Einleitung in die Philosophie ist die Anleitung des zunächst unbeholfenen Denkens zum behutsamen Denken dessen, was ist. Die Behutsamkeit des Denkens entfaltet sich so, daß das Andenken andenkender, daß das Denken geschichtlicher wird.

Einer Anleitung zum Denken stehen viele Wege offen; alle freilich sind notwendig Pfade des Erfahrens der Geschichte.

## Wiederholung zu S. 105f.

[Nietzsche. Zum Verhältnis von Denken und Dichten]

Statt »über« Denken und Dichten allgemeine Erörterungen zu pflegen, versuchen wir mit Nietzsche, dem dichtenden Denker, mitzudenken und mit Hölderlin, dem denkenden Dichter, mitzudichten. Allein, auch nach dieser Verdeutlichung durch Namen bleibt der Weg unserer Besinnung weiterhin Mißdeutungen ausgesetzt. Wollten wir diese zuvor alle aus dem Weg räumen, dann kämen wir nie auf den Weg. Es ist freilich auch nicht ratsam, die andrängenden Mißdeutungen nur auf die Seite zu schieben und sich auf den Weg zu machen in der Hoffnung, daß alles Dunkle sich unterwegs von selbst kläre. Die inzwischen aufgetauchten Fragen und Bedenken seien in zwei Anmerkungen zusammengekommen. Die eine Gruppe von Fragen betrifft Nietzsche, den Dichter; die andere Nietzsches Verhältnis zu Hölderlin.

Wir verstehen Nietzsche nicht deshalb als den dichtenden Denker, weil sich in seinen Schriften und Aufzeichnungen eingestreute »Gedichte« finden lassen und weil das Werk »Also sprach Zarathustra« nach Sprache und Form einen durchaus dichtungsmäßigen Eindruck macht. Warum dies Genannte so ist, wie es ist, können wir nur verstehen, wenn wir wissen, inwiefern und in welchem Sinne das Dichten in das Denken Nietzsches gehört. Das zuerst Nötige bleibt, Nietzsches Denken nachzudenken. Sogar Nietzsches eigene Aussagen über Dichten und Dichtung sagen erst dann etwas, wenn wir sie aus seinem Denken begreifen, z. B. die folgende Aufzeichnung aus dem Sommer des Jahres 1885 (Bd. XIV, n. 334, S. 173):

»Deutschland hat nur Einen Dichter hervorgebracht, außer Goethe: das ist Heinrich Heine – und der noch dazu ein Jude . . .«

Dies Wort wirft ein seltsames Licht auf den Dichter Goethe. Goethe – Heine, »der« Dichter Deutschlands. Wo bleibt Hölderlin, um jetzt nur diesen zu nennen, da wir ihn doch mit Nietzsche zusammenstellen? Hat Nietzsche denn Hölderlins Dichtung überhaupt nicht gekannt?

*Zweite Fassung der Manuskriptseiten 4 und 5 zu:  
Denken und Dichten. Überlegungen zur Vorlesung.<sup>1</sup>  
[Vorfragen zur Besinnung auf Denken und Dichten]*

Besinnen wir uns. Besinnen wir uns auf das Denken und auf das Dichten. Wie vermöchten wir das anders denn so, daß wir dem Denken, was es sei, und dem Dichten, was es sei, und zuletzt dem Verhältnis beider nachsinnen?

Was ist das Denken? Können wir uns die Antwort frei ausdenken? Was ist das Dichten? Können wir uns die Antwort frei erdichten? Wir müßten doch bei solchem Vorgehen alsbald einer grundlosen Willkür zum Opfer fallen. Wo ist dann aber, wenn Willkür nicht sein darf, ein Maß, mit dem wir das Wesen des Denkens und das Wesen des Dichtens ermessen? Wenn es hier ein Maß gibt, wer gibt es? Wo finden wir und wie finden wir das Maß-Gebende für unser Nachsinnen, das sich auf das Denken und das Dichten besinnt?

Aber es gibt doch ein einfaches Verfahren, durch das wir die soeben vorgebrachten Fragen als künstlich zurechtgemachte bloßstellen. Wir kennen doch die lange und reiche Geschichte des abendländischen Denkens und seiner Denker. Was wir davon nicht unmittelbar kennen, damit können wir uns mit Hilfe der historischen Erforschung der Geschichte des Denkens jederzeit bekannt machen. Da wird uns das Denken der einzelnen Denker der Griechen vorgestellt; wir verfolgen die Reihe der Denker der Neuzeit. Wenn wir uns nicht auf die Kennzeich-

<sup>1</sup> [Vgl. S. 142ff.]

nung eines einzigen Denkers und seines Denkens beschränken, sondern mehrere Denker und ihr Denken vergleichen, dann sind wir auch schon dagegen geschützt, daß wir uns einseitig gar nur an einen einzigen Denker halten, also z. B. alles Philosophieren nach der Philosophie *Kants* beurteilen und nur das Denken *Kants* für *das* Denken ausgeben. Überblicken wir gar noch vergleichend die gesamte Geschichte des Denkens von *Thales* bis zu *Nietzsche*, dann fällt uns fast wie von selbst die allgemeine Vorstellung davon, was das Denken der Denker sei, unmittelbar zu. Das Gleiche gilt für die Bestimmung dessen, was das Dichten sei. Die literarhistorische Forschung gibt uns vielfältige Mittel an die Hand, um das Dichten der Dichter von *Homer* bis *Rilke* kennenzulernen und durch die vergleichende Betrachtung festzustellen, was das Dichten im allgemeinen sei. Vergleichen wir dann zuletzt das schon durch das Vergleichen gewonnene allgemeine Wesen des Denkens und des Dichtens, dann muß das Gleiche und das Verschiedene des Denkens und des Dichtens in die Augen springen. Das ist der natürlichste Weg einer Besinnung auf das Denken und das Dichten.

Jedermann wird freilich zugeben, daß diese vergleichende historische Durchmusterung der gesamten Geschichte des Denkens und des Dichtens das Vermögen eines einzelnen Menschen übersteigt. Diese Aufgabe ist praktisch nicht zu leisten. Daran mag es auch liegen, daß wir immer nur unbestimmte wechselnde Vorstellungen über das Denken und das Dichten im Gebrauch haben.

Aber setzen wir einmal den Fall, die Geschichte des Denkens könne, insgleichen auch die Geschichte des Dichtens, in ihren Grundzügen übersehbar gemacht und für eine vergleichende Betrachtung zum Grunde gelegt werden – dann dürfte doch die Frage erlaubt sein, woher die historischen Darstellungen der Geschichte des Denkens und des Dichtens denn wissen, welches Denken und welches Dichten die Grundzüge von Denken und Dichten am ehesten zeigen. Wie sollen wir dann überhaupt ausmachen und unterscheiden, was in die Geschichte des Den-

kens und was in die Geschichte des Dichtens gehört, wenn wir nicht zuvor schon wissen, was das Denken und was das Dichten ist und worin ihr Unterschied besteht? Das Riesenunternehmen, das die Geschichte des Denkens historisch vergleichend verfolgt und ebenso die Geschichte des Dichtens, um dann noch wieder beide »Geschichten« zu vergleichen, dieses Riesenunternehmen könnte ja keinen Schritt tun, wenn nicht zuvor bekannt wäre, was Denken und was Dichten und was ihr Unterschied sei. Wenn man aber zu solchen historischen Vergleichen dessen schon zuvor bedarf, was sie allererst ergeben sollen, wozu dann noch das ganze Unternehmen?

Wenn man schon eine Vorstellung vom Denken und vom Dichten mitbringt, woher sind diese Vorstellungen geschöpft, woher haben sie das Maßgebliche, das sie beanspruchen, wenn sie als Leitfaden der historischen Durchmusterung dienen? Diese Fragen sind alt und kehren immer wieder überall dort, wo wir fragen: was dies und jenes sei. Sie betreffen jede Art des Vorstellens von Dingen und jede Weise des Erfahrens, jeden menschlichen Bezug zu dem, was dem Menschen begegnet. Worauf der Mensch trifft und was ihn selbst betrifft, das fällt ihm nicht zu und fällt nicht in ihn hinein wie der Regen in die Traufe. Was dem Menschen begegnet, dem entgegnet der Mensch auch dort und dann, wo und wann er dem Anschein nach sich gleichgültig und passiv zum Begegnenden verhält. Der Mensch entgegnet dem Begegnenden – dafür können wir auch sagen: Das Begegnende zeigt sich je und je in einem bestimmten Licht. Das Begegnende kommt je und je aus einer bestimmten Gegend, die das Begegnende, wenn es kommt, nie verläßt. Daß alles Anwesende und mit ihm alles Kommende und Gehende je in einem bestimmten und bestimmenden Lichte erscheint, dies hat der Denker, der *Platon* heißt, zum erstenmal, angestoßen durch seinen Lehrer *Sokrates*, wahrhaft gesehen und durchdacht und, was das Entscheidende ist, zu erklären versucht. Die von ihm gegebene Erklärung ist die Lehre von den »Ideen« – welche Lehre seitdem alles Denken des

Abendlandes beherrscht. Gemäß dieser Lehre sagen wir auch in dem uns vorliegenden Fall das schon Gesagte in folgender Weise: Um in der Geschichte dergleichen wie »Denken« und »Dichten« anzutreffen und als das Genannte zu erkennen, müssen wir schon eine »Idee« vom »Denken« und eine »Idee« vom »Dichten« haben. Ohne die »Ideen« könnte dem Menschen nichts begegnen. Ohne die Ideen könnte der Mensch auch nicht dem Begegnenden entgegen. Was aber sind die »Ideen«? Wo haben sie ihren Ursprung? Von woher haben sie ihre Geltung? Diese Fragen hat schon *Platon* gefragt und seitdem werden sie immer wieder in irgendeiner Weise gestellt. An der Auffassung und Deutung der Ideen, des Ideellen und des Idealen scheiden sich die Weltauffassungen und Stellungnahmen heute noch. Der »Materialismus«, der lehrt, daß die Ideen und alle Ideale nur nachträgliche Produkte der jeweiligen ökonomisch-technischen Verhältnisse oder der Lebensvorgänge überhaupt seien, könnte nicht der Materialismus sein, der er ist, ohne den Anhalt an den Ideen. Jede Aktion und jede Passion des heutigen Menschentums gründet in einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen Voraussetzung von Ideen, ohne daß wir wissen, was diese Voraussetzung selbst ist. Daß Ideen vorausgesetzt sind in allem, ist die Tatsache aller Tatsachen. Sie läßt sich auch so umschreiben: Die Ideen sind das, was als das Ideelle über das Sinnliche hinausliegt. Bezeichnen wir das Sinnliche als das Physische . . .

*Zwei fragmentarische Fassungen der Manuskriptseite 12<sup>1</sup>*

a) Erste fragmentarische Fassung

Doch wir fragen ja nicht ins Unbestimmte und Leere. Wir fragen das dichtende Denken der Metaphysik Nietzsches, worin

<sup>1</sup> [Vgl. S. 128f.]

das gedacht wird, was jetzt *ist*, das Seiende nämlich in seinem Sein. Welches Wesen zeigt dieses Sein des Seienden, das jetzt ist? Was ist das Seiende und wie ist es, das uns bis ins Herz und aufs Blut, durch Mark und Bein, im Geist und aus der Seele angeht, ob wir es wahr haben wollen oder nicht, ob wir ihm aus dem Weg oder entgegen gehen, gleichviel ob wir immer nach einzelnen Vorkommnissen innerhalb des Seienden, an den zunächst sich aufdrängenden Zuständen des Seienden hängen bleiben, gleichviel ob wir immer noch und immer nur . . .

### b) Zweite fragmentarische Fassung

Wir laufen jedoch bei solchem Nachsinnen, selbst wenn wir auf wichtige Fragen stoßen, immer noch die Gefahr, daß wir, ins Unbestimmte und Leere hinausfragend, sogleich wiederum nur »über« das Denken und das Dichten »spekulieren«. Mit dem Fragen ist es nicht getan, solange es zügellos und die Spur verliert oder gar nicht erst findet. Selbst die allerwichtigsten Fragen sind nur echte, d. h. nach ihrem Maß entsprungene Fragen, wenn sie in dem *einen* Spielraum der *einen* Frage gefragt sind, die lautet, was ist jetzt? Das ist die Frage des Denkens, des jeweils jetzigen Denkens. »Jetzt«, das meint jeweils die Zeit derer, die »jetzt« sagen. »Jetzt«, das meint unsere Zeit, die Zeit, in die wir gehören. Die Zeit, in die wir gehören, das ist die Zeit, in der es für uns Zeit ist, die Zeit, in der wir es nicht versäumen dürfen. Was »es«?

Das, worauf alles ankommt: das Ganze, was ankommt, uns zukommt: das Sein. Wir gehören in unsere Zeit, wenn es für uns gemäß dieser Zeit *Zeit* wird – wenn wir das denken, was jetzt ist. Es ist Zeit für uns, das sagt, daß die Zeit über uns weg reicht und aus ihrer Weite uns in den Anspruch nimmt, damit wir uns nicht versäumen. Das »Jetzt«, unsere Zeit, ist die weitreichende Zeit. Die *über* uns wegrasende, aber auch eben über *uns* wegreichende Zeit ist die Neuzeit. Historisch rechnend –.

Das »Jetzt« meint nicht nur den vordergründigen Zeitpunkt

der gegenwärtigen Weltgeschehnisse. Das »Jetzt« meint dieses 20. Jahrhundert und die drei Jahrhunderte zuvor. Diese sind für die historische Betrachtung das Vergangene. Für die geschichtliche Erfahrung aber *sind* sie jetzt noch, ja vielleicht jetzt erst.

*Notizen zur Vorlesung:*

*Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*

*Denken und Dichten* – je ein Sinnen, je ein Sagen: das sinnende Wort.

Die Denker und die Dichter, die sinnend Sagen und die sagend Sinnenden.

*Dionysos* das unbedingte Ja zum Sein des Seienden; daß im Ganzen des Seienden sich alles erlöst und bejaht; nichts Verbotenes mehr – außer der Schwäche; Tatendrang der Stärke. Dieses Ja – das Dionysische. Dionysos – als Name des Glaubens an das Ja zum Willen zum Willen.

*Wille zum Willen.* Der Höchste heißt – sein gegen die tiefste Schwermut. Der Über-mut des Über-menschen, vgl. Bd. XII, S. 397, 401.

*Die zu dichtende Gestalt des Zarathustra* metaphysisch die einzige Möglichkeit, dem noch Verborgenen zu antworten, daß das Sein das Menschenwesen *braucht*.

In der Vollendung kommt dies in der äußersten Unkenntlichkeit heraus. So zueignend ist das Ereignis während als Enteignung.

Im Rücken des Willens zur Macht steht die Furcht vor dem Nichts, welches Nichts vor dem Willen steht als das von ihm nicht eigentlich Wißbare, aber ausschließlich Gewollte.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen und *das Gleiche*. Das Gleiche und die »Logik«, vgl. »Die fröhliche Wissenschaft«, n. 111.

Wiederkehrslehre, vgl. Bd. XIV, S. 264, 267.

### Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Ausblick in die unbedingte Leere der Gleichförmigkeit des bloßen »Immer wieder«. So außerhalb des Fortschritts, aber auch des endlichen Aufhörens. Einzig gilt, daß der Wille will und wollen kann sein Wollen.

Woher und wie ist das »Wieder« – iterum – notwendig? Sonst doch gerade nie, zu keiner Zeit. Das Selbe – »das Gleiche« und das »Selbe«.

Das Ausweichen vor dem unumgänglichen Seinswesen, in das der Wille zur Macht sich selbst hineinwollen muß, so zwar, daß er im Wollen der ewigen Wiederkehr des Gleichen erst sich selbst *in der höchsten unbedingten* (d. h. schlechthin durch den Willen zur Macht selbst bedingten) Bedingung will. In der ewigen Wiederkehr das unbedingte Sichwollen des Willens zur Macht. Die ewige Wiederkehr des Gleichen als der Wille zum Willen.

Der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen: »*Eine Wahrsagung*«.

1. *Vorher-sagen* – Voraussagen – Vorwegdenken – Vorwegnehmen – Vorwegwollen – »eine Prophetie«, (Bd. XVI, S. 413). Der höchste, längste Wille. Das eigentliche Werk im Willen zum Willen, der jenes will, was den Willen zur Macht noch bedingt als das *Unbedingte* – sich bedingende. – »*Voraus*«-wollen gehört zum Wollen als Befehl: Vor- und Übergriff.

2. Und so das *Wahre* des Seins sagen – was der Wille zur Macht als Sein ist. *Die Auslegung des Seins*. Werte aber Sein als Wille zum Willen. Wille – Subjektivität; Actualitas – ἐνέργεια; Anwesenheit – οὐσία: die ständige Anwesenheit als Wille ist nur als Wille zum Willen.

*Das Nichts des Seins* (im Sinne der Metaphysik – οὐσία – φύσις). Die Ziellosigkeit des Willens zur Macht selbst – der »nur« sich will. *Das Nichts des Seins als Sein*. Hier die verborgene »Wiederkehr«, daß das Nichts noch ins Sein will und wollen muß – so sehr ist Wille. »Das Nichts« – das bloße Nicht des Seienden – die Leere – das Verneinte im hellen Nein. *Das Nichts* – als das Nicht der Ziellosigkeit, diese als das einzige Ziel, das bejahte Nichts.

Der radikale Nihilist, vgl. »Der Wille zur Macht«, n. 25, 1887: »Die Ziellosigkeit an sich« das *gesuchte* Ziel, d. h. den Willen zur Macht in seinem Wesen als Sein denken.

Das Äußerste – *das Nichts wollen, um zu wollen*. Der extremste Nihilismus und der radikalste sind derselbe, nicht Umkehr, sondern?? –, sondern der höchste Aufstand des animal rationale in den höchsten Gipfel des Wesens des Willens als des Willens zum Willen. Dieser Aufstand ein »Über sich hinaus« des bisherigen Menschen, nicht in Richtung der bisherigen moralischen Transzendenz, sondern über sich hinaus über das bisherige noch nicht in sein *Äußerstes gedachtes Wesen*.

Das Ja zur ewigen Wiederkehr des Gleichen, zur unbedingten Wahrheit, Beständigkeit des in seiner Wahrheit noch ungegründeten Seins im Sinne der *beständigen Anwesenheit* (vgl. »Der Wille zur Macht«, Bd. XV, n. 1061), diese in der äußersten Gestalt des Willens zum Willen (vgl. ebd., n. 1041).

Die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht durch »Beschreibung«, auch nicht durch »Erklärung« am Seienden festgestellt und errechnet, sondern wie alle Wahrheit vom Seienden: ὑπόθεσις, sagt Platon. Aber was heißt das?

Im Buch das »Gedichtete« der Wille zur Macht; dieser als οὐσία, actualitas, Gegenständlichkeit.

Die extremste Form des Nihilismus! – inwiefern hier das Nichts gewollt? Das *unbedingte Nichts* (wovon? – *von welchem Seienden?*) erfahren, gewollt und in diesem Wollen noch das Sich-selbst-wollen.

»Die Wiederkehr« – *Wiederkunft* – *geschichtslos*; die leere »Ite-

ration« des leeren Kreisens. *Gegen die Einsinnigkeit der metaphysischen Zeit – und doch »Zeit«, aber unerfahren in ihrem Wesen als Wahrheit. Der Wille zur Macht als der Wille zum Willen – darin das Kreisen, circulus.*

Im »Rücken« des Willens zur Macht die Furcht? »Im Rücken«, nie im *Angesicht* steht das *Nichts*; vor diesem sich fürchtend als das Müssen, *bejaht* es der Wille und nennt das seine Freiheit.

### Der Wille zur Macht – die ewige Wiederkehr des Gleichen

Das Tragende und Bestimmende seines Denkens ist der Gedanke, den Nietzsche selbst »den Gedanken der Gedanken« nennt. Das ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Und »der Wille zur Macht«? Soll nicht dieser der Grundzug des Seienden sein? Ist denn nicht der Gedanke des Willens zur Macht der Gedanke der Gedanken? –

In der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird die von Nietzsche erfahrene Heimatlosigkeit des Aufstandes in den Willen zur Macht als »die Heimat« gedacht. – Darin ist die äußerste Heimatlosigkeit erreicht; sie entspricht, unerkannt und unerkennbar in ihrem Wesen für das metaphysische Denken, der letzten Seinsverlassenheit des Seienden und der Seinsvergesenheit des Menschenwesens.

*Wiederkehr* als überholungslose, ungeholte Eintönigkeit des einmal Geschehenen, ungeschichtlich, dinghaft; die Beständigung durch bloße Iteration, und zwar die Beständigung als *Wille zur Macht* (überhaupt zum voraus des *Werdens*), damit der Wille Wille sein kann, und zwar in einer Weise, daß dasjenige, was ihn als Wille ermöglicht, und d. h. beständigt, selbst solches ist, was nur im höchsten Willen zur Macht im entschiedensten, unbedingten Herrseinwollen gedacht und als Sein vernommen werden kann.

*Der Gedanke der Gedanken*, der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ist dieser Gedanke der unbedingten

Herrschaft nicht nur über das Seiende, sondern über das Sein.

Wie hier der Wille zur Macht noch wiederkehrte im Denken dessen, was ihn selbst ermöglicht. Wie der *Wille zur Macht* hier im Höchsten sich selbst will und er selbst ist. Darum das Verhältnis von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen nicht äußerlich zu nehmen.

### *Erläuterung des Nachlaßverwalters*

Die im folgenden als Faksimile abgedruckten handschriftlichen Anzeigen Martin Heideggers hingen als letzte Vorlesungs- und Seminar-Ankündigungen am Schwarzen Brett in der Freiburger Universität und wurden nach dem Bombenangriff vom 27. November 1944 auf Freiburg versengt und verkohlt von Unbekannt geborgen. Sie gelangten sehr viel später von einem älteren Ehepaar aus der Umgebung Meßkirchs in die Hand des Meßkircher Bürgermeisters Rauser, der sie am 13. 9. 1989 dem Meßkircher Martin-Heidegger-Archiv übergab. Die Handschrift wurde zur besseren Lesbarkeit übertragen. Sie ist um etwa 20 Prozent verkleinert.

*Übertragung des Faksimile*

W.S. 1944/45

1. Einleitung in die Philosophie  
(Denken u. Dichten)  
einstündig; Do 17–18 Uhr, Hörsaal 90.
2. Übungen für Fortgeschrittene;  
zweistündig, Zeit nach Verabredung;  
Vorbesprechung Freitag d. 10. Nov. 18 Uhr  
im Philosoph. Seminar.
3. Kolloquium für Kriegsteilnehmer  
Was ist Wissenschaft?  
Vorbesprechung Mo. 13. Nov. 18 Uhr.  
Hörsaal 57.

Sprechstunde: Donnerstag nach der Vorlesung  
im Direktorzimmer des Philosoph. Seminars.

Frbg. 9. Nov. 44.

Heidegger



W. S. 44/45

Übungen für Anfänger: Kant, Grundlegung  
zur Metaphysik der Sitten;  
zweistündig, Samstag 9-11 i. phil. Seminar  
durch Dr. Th. Gisbertz

Heidegger

W.S. 44/45

Übungen für Anfänger: Kant, Grundlegung  
zur Metaphysik der Sitten;  
zweistündig, Samstag 9-11 i. phil. Seminar  
durch Dr. Th. Gisbertz

Heidegger

## NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Dem Wunsch Martin Heideggers entsprechend vereinigt dieser Band 50 zwei Vorlesungsmanuskripte. Unter dem Titel »Nietzsches Metaphysik« hatte Heidegger seine Lehrveranstaltung für das Wintersemester 1941/1942 angekündigt, aber anstelle von dieser die Vorlesung »Hölderlins Hymne ›Andenken‹« (jetzt Band 52) gewählt. Die Urschrift des zuerst genannten Textes datiert Heidegger selbst auf den August 1940, eine Überarbeitung auf den September 1940 und zwei Durchsichten auf Oktober und Dezember desselben Jahres.

Dieser Edition liegt die handschriftliche Fassung der letzten Überarbeitung zugrunde, die in geringfügiger Weise von der im Band »Nietzsche II« bei Neske, Pfullingen, 1961 veröffentlichten Fassung abweicht. Diese Abweichungen sind wohl bei der Erstellung des Druckmanuskriptes 1961 entstanden. In der II. Abteilung der Gesamtausgabe der Schriften Martin Heideggers erscheinen die *Vorlesungsfassungen*. In den Fußnoten werden Randbemerkungen aus der handschriftlich überarbeiteten Fassung mitberücksichtigt. Diese Randbemerkungen sind von Herrn Dr. Hartmut Tietjen und mir identifiziert und kollationiert worden. Die Transkription dieser Vorlesungsniederschrift hatte Herr Fritz Heidegger besorgt. Die Gliederung des Manuskriptes in eine Einleitung und fünf Kapitel, wie sie Heidegger selbst gemäß den fünf Grundworten der Metaphysik Nietzsches vorgenommen hat, ist selbstverständlich beibehalten worden. Dem Zusammenblick der fünf Grundworte mit der Metaphysik des Willens zur Macht, für den Heidegger einen Schlußabsatz reservierte, ist hier ein sechstes Kapitel gewidmet.

Die Bände »Nietzsche I« und »Nietzsche II« von 1961 werden in der Gesamtausgabe – nur von Druckfehlern befreit, sonst unverändert – innerhalb der I. Abteilung als Bände 6.1 und 6.2 er-

neut erscheinen. Im Band 6.2 wird dann auch »Nietzsches Metaphysik« zu finden sein, in der Gestalt von 1961.

Der »Anhang« zu dieser Vorlesung enthält eine Auswahl von Aufzeichnungen zu den Nietzsche-Vorlesungen Heideggers. Transkribiert und kollationiert wurden diese handschriftlichen Überlegungen von Herrn Dr. Hartmut Tietjen und mir.

Der zweite Text dieses Bandes 50 mit dem Titel »Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten« ist die nach der zweiten Stunde abgebrochene Vorlesung des Wintersemesters 1944/45. Diese als Lehrstuhlinhaber letzte öffentlich gehaltene Vorlesung konnte nicht fortgeführt werden, weil Heidegger zum Volkssturm eingezogen wurde. Im Anschluß an diesen Vorlesungstext sind »Überlegungen zur Vorlesung« abgedruckt.

Als Heidegger im Herbst 1973 mit der Hilfe von Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann die Vorbereitung der Gesamtausgabe begann, legte er fest, daß diese Vorlesung im Anschluß an seine letzte Nietzsche-Vorlesung veröffentlicht werden soll, d. h. im Anschluß an »Nietzsches Metaphysik«, wegen des thematischen Bezuges; auch zufolge ihrer Kürze würde sie keinen Einzelband ergeben können.

Fritz Heidegger hatte auch für dieses Vorlesungsmanuskript die maschinenschriftliche Transkription vorgelegt.

Der »Anhang« vereinigt kurze Texte verschiedener Art, die alle die Thematik von Denken und Dichten zum Inhalt haben: Zweitfassungen von Seiten und einer Wiederholung sowie Notizen.

Auch bei dieser Editionsarbeit standen mir wieder mit Rat und tatkräftiger Hilfe Herr Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann und Herr Dr. Hartmut Tietjen zur Seite. Ihnen gebührt mein herzlicher Dank. Beim Korrekturlesen beteiligten sich hilfreich Herr cand.phil. Mark Michalski und Frau Dr. Irmgard Jaeger. Auch ihnen sei für ihre Mitarbeit gedankt.

Petra Jaeger



