



MARTIN HEIDEGGER

♦ ♦ ♦

NIETZSCHE

ZWEITER BAND

NESKE

INHALT

ERSTER BAND

DER WILLE ZUR MACHT ALS KUNST
11

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN
255

DER WILLE ZUR MACHT ALS ERKENNTNIS
473

ZWEITER BAND

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN
UND DER WILLE ZUR MACHT
7

DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS
31

NIETZSCHES METAPHYSIK
257

DIE SEINSGESCHICHTLICHE BESTIMMUNG
DES NIHILISMUS
335

DIE METAPHYSIK ALS GESCHICHTE DES SEINS
399

ENTWÜRFE ZUR GESCHICHTE DES SEINS
ALS METAPHYSIK
455

DIE ERINNERUNG IN DIE METAPHYSIK
481

Möglichkeiten erfüllt und ihn dadurch im Fraglosen stehen läßt — dies alles kann hier nicht erörtert werden.

Daß Nietzsches Philosophie die voraufgegangene Metaphysik nur verunstaltet, verflacht und dogmatisch verwirft, ist bloßer Schein, wenngleich ein sehr hartnäckiger, solange wir Nietzsches Grundgedanken vordergründig vorstellen. Die Vordergründigkeit besteht darin, daß die geschichtliche Besinnung auf die abendländische Metaphysik hintangehalten und die jeweils von den einzelnen Grundstellungen vollzogenen Entwürfe nur in den Grenzen dessen nachgedacht werden, was sie selbst aussagen. Hierbei wird vergessen, wie unumgänglich ihr Sagen aus einem Hintergrund spricht, aus dem sie, ohne ihn eigens zu befragen, hervorkommen, in den sie aber gleich unbedenklich zurücksprechen. Die einzelnen Grundstellungen verstehen die Seiendheit des Seienden in dem ihnen selbst noch vorausgeworfenen anfänglichen griechischen Entwurf und halten das Sein des Seienden für bestimmt im Sinne der Beständigkeit des Anwesens. Denken wir die metaphysischen Grundstellungen im Gesichtskreis dieses Leitentwurfes, dann bleiben wir davor bewahrt, Nietzsches Philosophie vordergründig aufzufassen und sie als »Heraklitismus«, als »Willensmetaphysik«, als »Lebensphilosophie« in die üblichen historischen Abstempelungen einzureihen.

Denken wir aus dem tragenden und die ganze Metaphysikgeschichte anfänglich überholenden Leitentwurf der Seiendheit des Seienden, dann erkennen wir das metaphysisch Notwendige und Endgültige der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Bestimmung des Zusammenhanges dieser Lehre mit dem Grundgedanken des Willens zur Macht bringt Nietzsches Philosophie als die ausgezeichnete geschichtliche Endstellung der abendländischen Metaphysik zum Vorschein. Für ein solches Wissen rückt sie wiederum in die Notwendigkeit jener Aus-einander-setzung, in der sich und für

die sich die abendländische Metaphysik als das Ganze einer vollendeten Geschichte in die Gewesenheit, d. h. in die endgültige Zukünftigigkeit zurücksetzt. Die Gewesenheit ist die Befreiung des scheinbar nur Vergangenen in sein Wesen, die Über-setzung zumal des scheinbar endgültig zurückgesunkenen Anfangs in seine Anfänglichkeit, durch die er alles ihm Nachkommende überholt und so zukünftig ist. Das *wesende* Vergangene, die je entworfene Seiendheit als verhüllte Wahrheit des Seins, überherrscht alles, was als gegenwärtig und, kraft seiner Wirksamkeit, als das Wirkliche gilt.

Die Bestimmung des Zusammenhanges zwischen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und dem Willen zur Macht verlangt die folgenden Schritte:

1. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkt den Grundgedanken des Willens zur Macht metaphysikgeschichtlich voraus, d. h. in seine Vollendung.
2. Beide Gedanken denken metaphysisch, neuzeitlich und endgeschichtlich dasselbe.
3. In der Wesenseinheit beider Gedanken sagt die sich vollendende Metaphysik ihr letztes Wort.
4. Daß die Wesenseinheit ungesprochen bleibt, begründet das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit.
5. Dieses Zeitalter erfüllt das Wesen der Neuzeit, die dadurch erst zu sich selbst kommt.
6. Geschichtlich ist solche Erfüllung, in der Verborgenheit und gegen den öffentlichen Anschein, die Not des alles Gewesene übernehmenden und das Künftige vorbereitenden Überganges auf den Weg in die Wächterschaft der Wahrheit des Seins.

1

Der Wille zur Macht ist das Wesen der Macht selbst. Es besteht in der Übermächtigung der Macht in die ihr verfüg-

bare Steigerung ihrer selbst. Der Wille ist nicht ein Außerhalb der Macht, sondern der im Wesen der Macht mächtige Befehl zur Machthabe. Die metaphysische Bestimmung des Seins als Wille zur Macht bleibt in ihrem entscheidenden Gehalt ungedacht und fällt der Mißdeutung anheim, solange das Sein nur als Macht oder nur als Wille gesetzt und der Wille zur Macht im Sinne eines Willens als Macht oder einer Macht als Wille erklärt wird. Das Sein, die Seiendheit des Seienden, als Wille zur Macht denken, heißt: das Sein begreifen als die Entbindung der Macht in ihr Wesen, dergestalt, daß die unbedingt machtende Macht das Seiende als das gegenständlich Wirksame in den ausschließlichen Vorrang gegen das Sein setzt und dieses in die Vergessenheit entfallen läßt.

Was diese Entbindung der Macht zu ihrem Wesen ist, vermochte Nietzsche nicht und vermag keine Metaphysik zu denken, weil sie es nicht erfragen kann. Dagegen denkt Nietzsche seine Auslegung des Seins des Seienden als Wille zur Macht in der Wesenseinheit mit jener Bestimmung des Seins, die in dem Namen »ewige Wiederkehr des Gleichen« aufgefangen ist.

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird von Nietzsche zeitlich früher gedacht als der Wille zur Macht, obzwar Anklänge zu diesem sich gleich früh finden. Der Wiederkehrsgedanke ist jedoch vor allem *sachlich* früher, d. h. vorgreifender, ohne daß Nietzsche selbst jemals die *Wesenseinheit* mit dem Willen zur Macht eigens als solche zu durchdenken und metaphysisch in den Begriff zu heben vermochte. Ebenso wenig erkennt Nietzsche die metaphysisch-geschichtliche Wahrheit des Wiederkehrsgedankens, und dies keineswegs deshalb nicht, weil ihm der Gedanke dunkel geblieben wäre, sondern weil er in die Grundzüge des metaphysischen Leitentwurfes so wenig zurückfinden konnte wie

alle Metaphysiker vor ihm. Denn das Gezüge des metaphysischen Entwurfes des Seienden auf die Seiendheit und damit das Vorstellen des Seienden als eines solchen im Bezirk der Anwesenheit und Beständigkeit werden erst wißbar, wenn jener Entwurf als geschichtlich geworfener zur Erfahrung kommt. Ein Erfahren dieser Art hat mit den erklärenden Theorien, die bisweilen die Metaphysik über sich selbst aufstellt, nichts gemein. Auch Nietzsche gelangt nur zu solchen Erklärungen, die freilich nicht zu einer Psychologie der Metaphysik verflacht werden dürfen.

»Wiederkehr« denkt die Beständigkeit des werdenden zur Sicherung des *Werdens* des werdenden in seiner *Werdedauer*. Das »ewig« denkt die Beständigkeit dieser Ständigkeit im Sinne des in sich zurück- und zu sich vorauslaufenden Kreisens. Das werdende aber ist nicht das fortgesetzt Andere des endlos wechselnden Mannigfaltigen. Was wird, ist das Gleiche selbst, will heißen: das Eine und Selbe (Identische) in der jeweiligen Verschiedenheit des Anderen. Im Gleichen ist die werdende Anwesenheit des einen Identischen gedacht. Nietzsches Gedanke denkt die ständige Beständigkeit des Werdens des werdenden in die eine Anwesenheit des sich wiederholens des Identischen.

Dieses »Selbe« ist durch einen Abgrund geschieden von der Einzigkeit der unwiederholbaren Verfügung des Zusammengehörenden, aus der allein der Unterschied anfängt.

Der Wiederkehrsgedanke ist nicht Heraklitisch in dem gewöhnlichen philosophiehistorischen Sinne, er denkt jedoch, ungrüchisch inzwischen, das Wesen der vormals entworfenen Seiendheit (der Beständigkeit des Anwesens), denkt es in seiner ausweglosen, in sich eingerollten Vollendung. Der Beginn ist so in die Vollendung seines Endes gebracht. Ferner denn je ist diesem letzten Entwurf der Seiendheit der Gedanke an die Wahrheit im Sinne des Wesens der ἀλήθεια,

deren Wesensankunft das Sein trägt und es in die Zugehörigkeit zum Anfang einkehren läßt. »Wahrheit« hat sich in Nietzsches Denken auf ihr schal gewordenes Wesen im Sinne der Einstimmigkeit in das Seiende im Ganzen verhärtet, so daß aus dieser Einstimmigkeit in das Seiende niemals die freie Stimme des Seins vernehmlich werden kann.

Die Geschichte der Wahrheit des Seins endet in der durch den Einsturz der ungegründeten ἀλήθεια vorgebahnten Verlorenheit ihres anfänglichen Wesens. Aber zugleich erhebt sich notwendig der historische Schein, als sei jetzt die anfängliche Einheit der φύσις in ihrer ursprünglichen Gestalt zurückgewonnen; denn sie wurde schon in der Frühzeit der Metaphysik auf »Sein« und »Werden« verteilt. Das so Zertheilte wurde den beiden maßgebenden Welten, der wahren und der scheinbaren, zugeteilt.

Was kann jedoch, so meint man, die Aufhebung der Unterscheidung beider und das Ausstreichen der Unterschiedenen anderes bedeuten als das Zurückfinden in das Anfängliche und damit die Überwindung der Metaphysik? Allein Nietzsches Lehre ist nicht Überwindung der Metaphysik, sie ist die in sich erblindete äußerste Inanspruchnahme ihres Leitentwurfes. Sie ist darum auch wesentlich Anderes als die lahme historische Reminiszenz antiker Lehren über den zyklischen Verlauf des Weltgeschehens.

Solange man den Wiederkunftsgedanken als unbewiesene und unbeweisbare Merkwürdigkeit verzeichnet und ihn den dichterischen und religiösen Anwendungen Nietzsches gutschreibt, hat man diesen Denker in das Platte heutigen Meinens herabgezerrt. Dies bliebe, für sich genommen, noch erträglich, nämlich als die stets unvermeidliche Mißdeutung durch die besserwissenden Zeitgenossen. Indessen steht Anderes auf dem Spiel. Die unzureichende Frage nach dem metaphysikgeschichtlichen Sinn der Wiederkunftslehre Nietz-

sches schiebt die innerste Not des Geschichtsganges des abendländischen Denkens weg und bestätigt so, durch den Mitvollzug der seinsvergessenen Machenschaft, die Seinsverlassenheit.

Damit wird aber zugleich die erste Vorbedingung preisgegeben, der genügen muß, wer den scheinbar zugänglichen Gedanken des Willens zur Macht als den metaphysischen Grundgedanken begreifen will. Ist der Wille zur Macht der Wesenscharakter der Seiendheit des Seienden, dann muß er dasselbe denken, was die ewige Wiederkehr des Gleichen denkt.

2

Daß beide Gedanken dasselbe denken, der Wille zur Macht neuzeitlich, die ewige Wiederkehr des Gleichen endgeschichtlich, wird sichtbar, wenn wir den Leitentwurf aller Metaphysik einer Besinnung näherbringen. Er stellt, insofern er das Seiende im Allgemeinen auf seine Seiendheit hin vorstellt, das Seiende als ein solches in das Offene von Beständigkeit und Anwesenheit. Aus welchem Bereich her jedoch Beständigkeit und Anwesen und gar die Beständigkeit des Anwesens vor-gestellt sind, beunruhigt den Leitentwurf der Metaphysik niemals. Die Metaphysik hält sich geradehin im Offenen ihres Entwurfes und gibt der Beständigkeit des Anwesens je nach der Grunderfahrung der schon vorbestimmten Seiendheit des Seienden eine verschiedene Auslegung. Gesetzt aber, eine Besinnung werde wachgerufen, für die das Lichtende in den Blick kommt, das jede Offenheit des Offenen ereignet, dann werden Beständigkeit und Anwesen selbst auf ihr Wesen hin erfragt. Beide zeigen sich dann in ihrem zeithaften Wesen und verlangen zugleich, das, was man gewöhnlich unter dem Namen »Zeit« versteht, aus dem Sinn zu schlagen.

Der Wille zur Macht wird jetzt begreifbar als Beständigung der Überhöhung, d. h. des Werdens, und somit als gewandelte Bestimmung des metaphysischen Leitentwurfs. Die ewige Wiederkehr des Gleichen trägt gleichsam ihr Wesen als ständige Beständigung des Werdens des Ständigen vor sich her. Doch all dieses freilich nur für den Blick jenes Fragens, das die Seiendheit hinsichtlich ihres Entwurfsbereiches und dessen Gründung in Frage gestellt hat, eines Fragens, in dem der Leitentwurf der Metaphysik und somit diese selbst von Grund aus schon überwunden, nicht mehr als erster und allein maßgebender Bereich zugelassen sind.

Zunächst kann aber auch versucht werden, im Gesichtskreis der Metaphysik und mit Hilfe ihrer Unterscheidungen auf die Identität von »ewiger Wiederkehr des Gleichen« und »Wille zur Macht« hinzuleiten. Diesen Weg zur Sicht auf die *innere Einheit* beider gehen die Vorlesungen »Der Wille zur Macht als Kunst« und »Die ewige Wiederkehr des Gleichen«. Im voraus sind die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht als Grundbestimmungen des Seienden im Ganzen und als solchen begriffen, und zwar der Wille zur Macht als die endgeschichtliche Prägung des *Was-seins*, die ewige Wiederkehr des Gleichen als die des *Daß-seins*. Die *Notwendigkeit*, diese Unterscheidung zu begründen, ist zwar erkannt und in einer (nicht veröffentlichten) Vorlesung aus dem Jahre 1927 dargelegt. Gleichwohl bleibt der Wesensursprung der Unterscheidung verborgen.

Worin hat sie und damit die durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch unangefochtene und immer selbstverständlichere Vormacht der Unterschiedenen ihren Grund? Das Was-sein ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{i}\nu$) und das Daß-sein ($\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{i}\nu$) decken sich in ihrer Unterschiedenheit mit der Unterscheidung, die überall die Metaphysik trägt und in der Platonischen Unterscheidung des $\delta\upsilon\nu\omega\varsigma$ $\delta\upsilon\nu$ und des $\mu\eta$ $\delta\upsilon\nu$ erstmals und zugleich

Vollendung muß in gewisser Weise das Erste sein. Dieses, die φύσις, fängt an, indem es sich alsbald in den scheinbaren Gegensatz von Werden und Sein zertrennt. Das aufgehende Anwesen, unerfragt und unentworfen auf den »Zeit«-Charakter, wird je nur nach einer Hinsicht vernommen: als Entstehen und Vergehen, als Änderung und Werden, als Bleiben und Dauern. In der zuletzt genannten Hinsicht erblicken die Griechen das eigentliche Sein, so zwar, daß zunächst jegliche Änderung als οὐκ ὄν, später als μὴ ὄν, also immer noch als ὄν bestimmt wird. Sein und Werden verteilen sich auf zwei Reiche, zwischen denen ein χωρισμός besteht, d. h. sie gehören je an den durch diese Reiche bestimmten Ort und haben hier ihren Aufenthalt. Inwiefern hat Aristoteles den χωρισμός in der οὐσία des τὸδε τι (ἕκαστον) überwunden? Insofern das Sein erst als ἐντέλεια und ἐνέργεια zur οὐσία wird.

Schließlich tritt das Sein in den Gegensatz und Wettbewerb zum Werden, sofern dieses die Stelle des Seins beansprucht. Die Gegensätzlichkeit beider entfaltet sich auf dem nicht eigens beachteten Boden des »Wirklichen«, dessen Wirklichkeit auf das Sein Anspruch erhebt, weil sie gegen das Unwirkliche und Nichtige steht, welche Wirklichkeit aber zugleich den Werdecharakter für sich fordert, da sie kein erstarrtes, »leb«-loses Vorhandenes sein möchte. Hegel vollzieht den ersten Schritt in die Aufhebung dieses Gegensatzes zugunsten des »Werdens«, wobei dieses aus dem Übersinnlichen, aus der absoluten Idee als deren Selbstdarstellung begriffen wird. Nietzsche, der den Platonismus umkehrt, verlegt das Werden in das »Lebendige« als das »leibende« Chaos. Dieses umkehrende Auslöschen des Gegensatzes von Sein und Werden macht die eigentliche Vollendung aus. Denn jetzt ist kein Ausweg mehr, weder in die Zertrennung noch in eine gemäßere Verschmelzung. Dies bekundet sich darin, daß das »Werden« den Vorrang vor dem Sein übernommen haben

will, während doch die Vormacht des Werdens nur die äußerste Bestätigung der unerschütterten Macht des Seins im Sinne der Beständigkeit des Anwesens (Sicherheit) vollbringt; denn die Auslegung des Seienden und seiner Seiendheit als Werden ist die Beständigkeit des Werdens zur unbedingten Anwesenheit. Das Werden selbst bringt sich, um seine Vormacht zu retten, in die Botmäßigkeit der Beständigkeit des Anwesens. In dieser Beständigkeit waltet die anfängliche, obzwar unerkannt-ungegründete Wahrheit des Seins, nur ausgebogen in ihr sich selbst vergessendes Unwesen. Solche Ermächtigung des Werdens zum Sein nimmt jenem die letzte Möglichkeit des Vorranges und gibt diesem sein anfängliches (das φύσις-hafte) Wesen, allerdings in das Unwesen vollendet, zurück. Jetzt ist die Seiendheit Alles, und Alles zumal bestreitet sie: Wechsel und Beständigkeit. Sie genügt unbedingt den Ansprüchen des Seienden (des »Lebens«). In solchem Genügen erscheint sie als das Fraglose und als die weiteste Unterkunft.

Die Wesensfolge dieses Letzten der Metaphysik, d. h. des Entwurfs der Seiendheit auf die Beständigkeit des Anwesens, bekundet sich in der zugehörigen Bestimmung des Wesens der »Wahrheit«. Jetzt schwindet der letzte Hauch eines Anklangs an die ἀλήθεια. Wahrheit wird zur Gerechtigkeit im Sinne der befehlshaften Einschmelzung des Sichbefehlenden in den Drang seiner Überhöhung. Alle Richtigkeit ist nur Vorstufe und Gelegenheit der Überhöhung, jedes Festmachen nur Anhalt für die Auflösung in das Werden und damit in das Wollen der Beständigkeit des »Chaos«. Jetzt bleibt nur die Berufung auf die Lebendigkeit des Lebens. Das anfängliche Wesen der Wahrheit ist in einer Weise verwandelt, daß die Verwandlung einer Wesensbeseitigung (nicht Vernichtung) gleichkommt. Das Wahrsein löst sich in die jeweils in der Wiederkehr begriffene Anwesenheit einer Er-

mächtigung der Macht auf. Wahrheit wird jetzt wieder dasselbe wie das Sein, nur daß dieses inzwischen die Vollendung in sein Unwesen übernommen hat. Wenn aber die Wahrheit als Richtigkeit und als Unverborgenheit in die »Lebensgemäßheit« eingebnet, wenn die Wahrheit so beseitigt ist, dann hat das *Wesen* der Wahrheit jede Herrschaft eingebüßt. Es kann im Bezirk der Vormacht der aussichtslosen, d. h. lichtungsberaubten »Perspektiven« und »Horizonte« nicht mehr eines Erfragens würdig werden. Was aber ist dann? Dann beginnt die Sinngebung als »Umwertung aller Werte«. Die »Sinnlosigkeit« wird zum einzigen »Sinn«. Wahrheit ist »Gerechtigkeit«, d. h. höchster Wille zur Macht. Dieser »Gerechtigkeit« wird nur die unbedingte Erdherrschaft des Menschen gerecht. Die Einrichtung in das Planetarische aber ist bereits nur die Folge der unbedingten *Anthropomorphie*.

4

Dann und damit beginnt das Zeitalter der *vollendeten Sinnlosigkeit*. In dieser Bezeichnung gilt das »Sinnlose« bereits als Begriff des seinsgeschichtlichen Denkens, das die Metaphysik im Ganzen (auch ihr Umkehren und Ausbiegen zu den Umwertungen) hinter sich läßt. »Sinn« nennt nach »Sein und Zeit« den Entwurfsbereich, und zwar in eigentlicher Absicht (gemäß der einzigen Frage nach dem »Sinn des Seins«) die im Entwerfen sich öffnende und gründende Lichtung des Seins. Dieses Entwerfen aber ist jenes, das im geworfenen Entwurf als Wesendes der Wahrheit sich ereignet.

Das Sinnlose ist das Wahrheit-(Lichtung-)lose des Seins. Jede Möglichkeit eines solchen Entwurfes ist auf dem Grunde der Beseitigung des Wahrheitswesens innerhalb der Metaphysik versagt. Wo selbst die Frage nach dem Wesen der Wahrheit

des *Seienden* und des Verhaltens zu diesem entschieden ist, muß die Besinnung auf die Wahrheit des Seins als die ursprünglichere Frage nach dem Wesen der Wahrheit vollends ausbleiben. Wahrheit hat sich im Durchgang durch den Wandel der *adaequatio* zur Gewißheit als die *Sicherung* des Seienden in seiner *ausmachbaren Machbarkeit* eingerichtet. Dieser Wandel errichtet die Vormacht der so bestimmten Seiendheit als Machsamkeit. Die Seiendheit als Machsamkeit bleibt dem Sein botmäßig, das sich in das Ausmachen seiner durch die Berechnung und in die Machbarkeit des ihm gemäßen Seienden durch unbedingte Planung und Einrichtung losgegeben hat.

Die Vormacht des Seins in *dieser* Wesensgestalt heiße die *Machenschaft*. Sie verhindert jegliche Art von Begründung der unter ihrer Macht nicht minder mächtigen »Entwürfe«, da sie die Vormacht aller fraglosen Selbstsicherheit und Sicherungsgewißheit selbst ist. Die Machenschaft kann sich allein unter dem unbedingten Befehl zu sich selbst in einem Stand halten, das ist: sich beständigen. Wo dann mit der *Machenschaft* die *Sinnlosigkeit* zur *Macht* gelangt, muß das Niederhalten des Sinnes und damit jedes Erfragens der Wahrheit des Seins durch die *machenschaftliche Aufstellung* von »Zielen« (*Werten*) ersetzt werden. Man erwartet folgerichtig die Aufrichtung neuer Werte durch das »Leben«, nachdem dies zuvor total mobilisiert ist, als ob die totale Mobilmachung etwas an sich wäre und nicht die Organisation der unbedingten Sinnlosigkeit aus dem Willen zur Macht und für diesen. Solche machtermächtigenden Setzungen richten sich nicht mehr nach »Maßen« und »Idealen«, die noch in sich gegründet sein könnten, sie stehen »im Dienste« der bloßen Machterweiterung und werden nur nach dem so geschätzten Nutzwert gewertet. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit ist daher die *Zeit* des machtmäßigen Erfindens und Durch-

setzens von »Weltanschauungen«, die alle Rechenhaftigkeit des Vor- und Herstellens ins Äußerste treiben, weil sie ihrem Wesen nach einer auf sich gestellten Selbsteinrichtung des Menschen im Seienden und dessen unbedingter Herrschaft über alle Machtmittel des Erdkreises und über diesen selbst entspringen.

Das, was das Seiende je in den einzelnen Bereichen ist, das vormals im Sinne der »Ideen« bestimmte Was-sein, wird jetzt zu dem, womit im voraus die Selbsteinrichtung rechnet als mit jenem, das angibt, was und wieviel das her- und vorzustellende Seiende als solches (Kunstwerk, technisches Erzeugnis, staatliche Einrichtung, menschliche persönliche und gemeinschaftliche Ordnung) *wert* ist. Das sich einrichtende Rechnen erfindet die »Werte« (Kultur- und Volkswerte). Der Wert ist die Übersetzung der Wesenheit des Wesens (d. h. der Seiendheit) in das Berechenbare und demzufolge nach Zahl und Raummaß Abschätzbare. Das Große hat jetzt ein eigenes Wesen von Größe — nämlich das Riesige. Dieses *ergibt sich nicht* erst aus der Steigerung vom Kleinen zu immer Größerem, sondern ist der Wesensgrund, der Antrieb und das Ziel der Steigerung, die ihrerseits nicht im Quantitativen besteht.

Der Vollendung der Metaphysik, d. h. dem Errichten und Verfestigen der vollendeten Sinnlosigkeit, bleibt daher nur die äußerste Auslieferung an das Ende der Metaphysik in der Gestalt der »Umwertung aller Werte«. Denn Nietzsches Vollendung der Metaphysik ist *zunächst* Umkehrung des Platonismus (das Sinnliche wird zur wahren, das Übersinnliche zur scheinbaren Welt). Sofern aber zugleich die Platonische »Idee«, und zwar in ihrer neuzeitlichen Form, zum Vernunftprinzip und dieses zum »Wert« geworden ist, wird die Umkehrung des Platonismus zur »Umwertung aller Werte«. In ihr kommt der umgekehrte Platonismus zur blin-

den Verhärtung und Verflachung. *Jetzt besteht nur noch die einzige Fläche des sich selbst um seiner selbst willen zu sich selbst ermächtigenden »Lebens«.* Sofern die Metaphysik eigens mit der Auslegung der Seiendheit als *ἰδέα* beginnt, erreicht sie in der »Umwertung aller Werte« ihr äußerstes Ende. Die einzige Fläche ist jenes, was *nach* der Abschaffung der »wahren« und der »scheinbaren« Welt *bleibt* und als daselbe von ewiger Wiederkehr und Wille zur Macht erscheint.

Als Umwerter aller Werte bezeugt Nietzsche, ohne daß er die Tragweite dieses letzten Schrittes weiß, seine endgültige Zugehörigkeit zur Metaphysik und mit ihr die abgründige Trennung von *jeder Möglichkeit* eines anderen Anfangs. Doch — hat Nietzsche nicht einen neuen »Sinn« gesetzt durch alle Hinfälligkeit und Vernichtung der bisherigen Ziele und Ideale hindurch? Hat er nicht den »Übermenschen« als den »Sinn« der »Erde« vorgedacht?

Aber »Sinn« ist ihm wieder »Ziel« und »Ideal«, »Erde« der Name für das *lebende* Leben und das Recht des Sinnlichen. Der »Übermensch« ist ihm die Vollendung des bisherigen letzten Menschen, die Feststellung des bislang *noch nicht* festgemachten, des immer noch nach vorhandenen, »an sich wahren« Idealen süchtigen und ausbrechenden Tieres. Der Übermensch ist die äußerste rationalitas in der Ermächtigung der animalitas, ist das animal rationale, das sich in der brutalitas vollendet. Die Sinnlosigkeit wird jetzt zum »Sinn« des Seienden im Ganzen. Die Unerfragbarkeit des Seins entscheidet darüber, was das Seiende sei. Die Seiendheit ist sich selbst als der losgelassenen Machenschaft überlassen. Der Mensch soll jetzt nicht nur ohne »eine Wahrheit« »auskommen«, sondern das *Wesen* der Wahrheit ist in die Vergessenheit entlassen, weshalb denn Alles nur auf ein »Auskommen« und auf irgendwelche »Werte« abgestellt wird.

Aber das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit besitzt mehr

Erfindungsgabe und mehr Beschäftigungsformen, mehr Erfolge und mehr Bahnen zur Veröffentlichung für all dieses als je ein Zeitalter vor ihm. Daher muß es auf die Anmaßung verfallen, selbst erst allem einen »Sinn« gefunden zu haben und »geben« zu können, dem zu »dienen« es sich »lohnt«, wobei die Lohnbedürfnisse eigener Art geworden sind. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit wird am lautesten und gewalttätigsten sein eigenes Wesen bestreiten. Es wird sich besinnungslos in seine eigenste »Überwelt« retten und die letzte Bestätigung der Vormacht der Metaphysik in der Gestalt der Seinsverlassenheit des Seienden übernehmen. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit steht daher nicht für sich. Es erfüllt das Wesen einer verborgenen Geschichte, so willkürlich und ungebunden es mit dieser auf den Wegen seiner »Historie« zu verfahren scheint.

5

Im Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit erfüllt sich das Wesen der Neuzeit. Wie immer man deren Begriff und Verlauf historisch nachrechnen, aus welchen Erscheinungen auf den Gebieten der Politik, Dichtung, Naturforschung, Gesellschaftsordnung man die Neuzeit erklären mag, an den beiden in sich zusammengehörigen Wesensbestimmungen ihrer Geschichte vermag keine geschichtliche Besinnung vorbeizukommen: daß der Mensch als subiectum sich zur Bezugsmitte des Seienden im Ganzen einrichtet und sichert und daß die Seiendheit des Seienden im Ganzen als Vorgestelltheit des Herstell- und Erklärbaren begriffen wird. Wenn für die erste ausdrückliche metaphysische Gründung der neuzeitlichen Geschichte Descartes und Leibniz ihr Wesentliches geben. — jener durch die Bestimmung des *ens* als *verum* im Sinne des *certum* als *indubitatum* der *mathesis universalis*, dieser durch

die Auslegung der substantialitas der substantia als *vis primitiva* mit dem Grundcharakter der doppel-»stelligen« Vorstellung, *repraesentatio* — dann bedeutet die seinsgeschichtlich denkende Nennung dieser Namen nie mehr das, was die noch übliche historische Betrachtung der Philosophie- und Geistesgeschichte daraus machen mußte.

Jene metaphysischen Grundstellungen sind weder eine nachträgliche und beiher- und darüberhinlaufende begriffliche Prägung der anderswo entstandenen Geschichte, noch aber sind sie zuvor aufgerichtete Lehren, aus deren Befolgung und Verwirklichung erst die neuzeitliche Geschichte entstanden sein soll. Jedesmal ist die geschichtsgründende Wahrheit der Metaphysik zu äußerlich und in ihrer Wirkung zu unmittelbar gedacht und deshalb so oder so durch Abwertung oder Überwertung unterschätzt, weil wesentlich mißverstanden. Denn die Bestimmung des Menschen zum subiectum und diejenige des Seienden im Ganzen zum »Weltbild« können nur der Geschichte des Seins selbst (hier der Geschichte der Verwandlung und Einebnung seiner ungegründeten Wahrheit) entspringen. (Zum Begriff »Weltbild« vgl. den Vortrag von 1938: »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik«; veröffentlicht 1950 in »Holzwege« unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes«.) Der Grad und die Richtung des jeweiligen wissenschaftlichen Wissens vom Wandel der metaphysischen Grundstellungen, die Art und die Reichweite der tätigen Umschaffung des Seienden im Lichte dieser Wandlung des Menschen und des Seienden im Ganzen reichen niemals in die Bahn der Seinsgeschichte selbst und dienen, aus der Aufgabe der Besinnung verstanden, stets nur als Vordergründe, die sich als das Wirkliche schlechthin vor- und ausgeben.

Die Sinnlosigkeit, in der sich das metaphysische Gefüge der Neuzeit vollendet, ist nur dann als die Wesenserfüllung die-

ses Zeitalters wißbar, wenn sie mit jenem Wandel des Menschen zum subiectum und mit der Bestimmung des Seienden als Vor- und Hergestelltheit des Gegenständlichen in eins gesehen wird. Dann zeigt sich: die Sinnlosigkeit ist die vorgezeichnete Folge der Endgültigkeit des Beginns der neuzeitlichen Metaphysik. Die Wahrheit als Gewißheit wird zur einrichtbaren Einstimmigkeit in das für die Bestandsicherung des auf sich gestellten Menschen vorgerichtete Seiende im Ganzen. Diese Einstimmigkeit ist weder Nachahmung noch Einfühlung in das »an sich« wahre Seiende, sondern verrechnende Übermächtigung des Seienden durch die Loslassung der Seiendheit in die Machenschaft. Diese selbst meint jenes Wesen der Seiendheit, das sich auf die Machsamkeit einrichtet, in der Alles als machbar auf seine Machbarkeit hin zuvor ausgemacht wird. Dieser Ausmachung entsprechend ist das Vorstellen das verrechnende, sichernde Abschreiten der Horizonte, die alles Wahrnehmbare und seine Erklärbarkeit und Nutzung ausgrenzen.

Das Seiende wird in seine Werdemöglichkeiten freigegeben, in diesen als machenschaftlichen beständig. Die Wahrheit als sichernde Einstimmung gibt der Machenschaft den ausschließlichen Vorrang. Wo die Gewißheit zum Einzigem wird, bleibt nur das Seiende und nie mehr die Seiendheit selbst, geschweige denn deren Lichtung wesentlich. *Das Lichtung-lose des Seins ist die Sinnlosigkeit des Seienden im Ganzen.*

Die Subjektivität des subiectum, die nichts zu tun hat mit der ichhaften Vereinzelung, vollendet sich in der Berechenbarkeit und Einrichtbarkeit alles Lebenden, in der rationalitas der animalitas, worin der »Übermensch« sein Wesen findet. Das Äußerste der Subjektivität ist dann erreicht, wenn der Anschein sich festgesetzt hat, die »Subjekte« seien zugunsten irgendeiner übergreifenden Dienstbarkeit verschwunden. Mit der Vollendung der Neuzeit liefert sich die Geschichte an die

Historie aus, die mit der Technik desselben Wesens ist. Die Einheit dieser Mächte der Machenschaft begründet eine Machtstellung des Menschen, deren wesenhafter Gewaltcharakter nur im Horizont der Sinnlosigkeit ihren Bestand zu festigen und, unausgesetzt sich jagend, der Überbietung botmäßig zu bleiben vermag:

6

In der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist das endgeschichtliche Wesen der letzten metaphysischen Auslegung der Seiendheit als Wille zur Macht so begriffen, daß dem Wesen der Wahrheit jede Möglichkeit, das Fragwürdigste zu werden, versagt bleibt und die damit ermächtigte Sinnlosigkeit den Horizont der Neuzeit unbedingt bestimmt und ihre Vollendung erwirkt. Diese aber zeigt sich ihr selbst, d. h. dem sie wesentlich treibenden und sichernden historisch-technischen Bewußtsein, keineswegs als Erstarrung und Ende eines Erreichten, sondern als Befreiung in das fortgesetzte von-sich-weg-Schreiten zu Steigerungen von Allem in Allem. Das Maßlose hat sich in die Gestalt der sich übermächtigenden Macht als des einzig Beständigen gehüllt und kann in solcher Verhüllung selbst zum Maß werden. Aus dem so gearteten Maß (der Maßlosigkeit des Überbietens) lassen sich jene Stäbe und Stecken schneiden, nach denen jedermann am billigsten messen und schätzen und wieder für jedermann ein Eindrucksvolles leisten und sich selbst damit bewähren kann. Solche Bewährung gilt zugleich als Bewahrheitung der Ziele und Wege und Bereiche der eingerichteten Wirksamkeit. Jedes Machbare bestätigt jedes Gemächte, alles Gemächte schreitet nach Machbarkeit, alles Handeln und Denken hat sich darein verlegt, Machbares auszumachen. Überall und stets drängt die Machenschaft, sich selbst in den Schein der

maßvollen lenkenden Ordnung verhüllend, das Seiende in den einzigen Rang und läßt das Sein vergessen. Was eigentlich geschieht, ist die Seinsverlassenheit des Seienden: daß das Sein das Seiende ihm selbst überläßt und *darin sich verweigert*.

Sofern diese *Verweigerung* erfahren wird, ist schon eine Lichtung des Seins geschehen, denn solche Verweigerung ist nicht Nichts, ist nicht einmal ein Negatives, kein Fehlen und kein Abbruch. Es ist anfängliche, erste Offenbarung des Seins in seiner Fragwürdigkeit — als Sein.

Alles liegt daran, daß wir in dieser vom Sein selbst ereigneten, nie von uns gemachten und erdachten Lichtung inständig werden. Wir müssen die Sucht nach dem Habhaften ablegen und wissen lernen, daß Ungewöhnliches und Einziges von den Künftigen gefordert wird.

Die Wahrheit kündigt die Herrschaft *ihrer* Wesens an: die Lichtung des Sichverbergens. Die Geschichte ist Geschichte des *Seins*. Jene, die, getroffen von der Lichtung der Verweigerung, vor dieser nur ratlos werden, bleiben Besinnungsflüchtige, die, allzulange genarrt durch das Seiende, dem Sein so entfremdet sind, daß sie ihm nicht einmal mit Grund zu mißtrauen vermögen. Noch ganz in die Knechtschaft der vermeintlich längst abgedrängten Metaphysik verfangen, sucht man Auswege zu irgendeinem Hintergründigen und Übersinnlichen. Man flüchtet in die Mystik (das bloße Gegenbild zur Metaphysik) oder beruft sich, weil man in der Haltung des Rechnens verbleibt, auf die »Werte«. Die »Werte« sind die ins Rechenhafte endgültig abgewandelten, für die Machenschaft allein gebrauchsfähigen Ideale: Kultur und Kulturwerte als Propagandamittel, Kunsterzeugnisse als zweckdienliche Gegenstände für die Leistungsschau und als Material für die Aufbauten der Festwagen bei den Umzügen.

Man weiß und wagt nicht das Andere, was künftig *das Eine* sein wird, weil es im ersten Anfang unserer Geschichte, wenn gleich ungegründet, schon west: die Wahrheit des Seins — die Inständigkeit in ihr, aus der sich allein Welt und Erde für den Menschen ihr Wesen erstreiten und dieser in solchem Streit die Entgegnung seines Wesens zum Gott des Seins erfährt. Die bisherigen Götter sind die gewesenen.

Die Vollendung der Metaphysik als Wesenserfüllung der Neuzeit ist nur darum ein Ende, weil ihr geschichtlicher Grund schon der Übergang in den anderen Anfang ist. Dieser aber springt nicht aus der Geschichte des ersten weg, verleugnet nicht das Gewesene, sondern geht in den Grund des ersten Anfangs zurück und übernimmt mit dieser Rückkehr eine andere Beständigkeit. Sie bestimmt sich nicht aus dem Erhalten des jeweils Gegenwärtigen. Sie fügt sich in das Aufbewahren des Künftigen. Dadurch wird das Gewesene des ersten Anfangs genötigt, selbst auf dem Abgrund seines bisher ungegründeten Grundes zu ruhen und so erst Geschichte zu werden.

Der Übergang ist nicht Fortschritt und ist auch nicht Hinübergleiten vom Bisherigen in Neues. Der Übergang ist das Übergangslose, weil er in die Entscheidung der Anfänglichkeit des Anfangs gehört. Dieser läßt sich durch historische Rückgänge und historische Pflege des Überkommenen nicht fassen. Anfang ist nur im Anfangen. Anfang ist: Überlieferung. Die Vorbereitung zu solchem Anfang übernimmt jenes Fragen, das die Fragenden an ein Antwortendes überantwortet. Das anfängliche Fragen antwortet nie selbst. Ihm bleibt nur das Denken, das den Menschen auf das Hören der Stimme des Seins abstimmt und ihn zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins gefügig werden läßt.

DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS

Die fünf Haupttitel im Denken Nietzsches

Die erste philosophische Verwendung des Wortes »Nihilismus« stammt vermutlich von Fr. H. Jacobi. In seinem Sendschreiben an Fichte findet sich das Wort »Nichts« sehr häufig. Dann heißt es:

»Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sei, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze . . .« (Fr. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig 1816, S. 44; aus: Jacobi an Fichte, zuerst erschienen im Herbst 1799).*

Das Wort »Nihilismus« kam später durch Turgenjeff in Umlauf als Name für die Anschauung, daß nur das in der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche, d. h. selbsterfahrene Seiende wirklich und seiend sei und sonst nichts. Damit wird alles, was auf Überlieferung und Obrigkeit und sonstwie bestimmte Geltung gegründet wird, verneint. Man gebraucht für diese Weltansicht aber zumeist die Bezeichnung »Positivismus«. Das Wort »Nihilismus« wird von Jean Paul in seiner »Vorschule der Ästhetik«, §§ 1 und 2, zur Bezeichnung der romantischen Dichtung als eines poetischen Nihilismus gebraucht. Dazu ist Dostojewskis Vorwort zu seiner Puschkintrede (1880) zu vergleichen (WW, herausgegeben von

* Den während der Korrektur gegebenen Hinweis auf Fr. H. Jacobi verdanke ich Dr. Otto Pöggeler.

erstmalig erkannte, bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den kurzen Satz zusammennimmt: »Gott ist tot«. Das will sagen: Der »christliche Gott« hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren. Der »christliche Gott« ist zugleich die Leitvorstellung für das »Übersinnliche« überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, für die »Ideale« und »Normen«, für die »Prinzipien« und »Regeln«, für die »Ziele« und »Werte«, die »über« dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und — wie man kurz sagt — einen »Sinn zu geben«. Nihilismus ist jener geschichtliche Vorgang, durch den das »Übersinnliche« in seiner Herrschaft hinfällig und nichtig wird, so daß das Seiende selbst seinen Wert und Sinn verliert. Nihilismus ist die Geschichte des Seienden selbst, durch die der Tod des christlichen Gottes langsam, aber unaufhaltsam an den Tag kommt. Es mag sein, daß dieser Gott fernerhin noch geglaubt und seine Welt für »wirklich« und »wirksam« und »maßgebend« gehalten wird. Das gleicht jenem Vorgang, durch den der Schein eines seit Jahrtausenden erloschenen Sternes noch leuchtet, mit diesem seinem Leuchten jedoch ein bloßer »Schein« bleibt. Der Nihilismus ist somit für Nietzsche keineswegs irgendeine von irgendwem »vertretene« Ansicht, auch keine beliebige geschichtliche »Begebenheit« unter vielen anderen, die man historisch verzeichnen kann. Der Nihilismus ist vielmehr jenes langhin dauernde Ereignis, in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie bestimmten Ende zutreibt.

Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen heißt von altersher »Metaphysik«. Jedes Zeitalter, jedes Menschentum ist

von je einer Metaphysik getragen und durch sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt. Das Ende der Metaphysik enthüllt sich als Verfall der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entspringenden »Ideale«. Das Ende der Metaphysik bedeutet jedoch keineswegs ein Aufhören der Geschichte. Es ist der *Beginn* eines Ernstmachens mit jenem »Ereignis«: »Gott ist tot«. Dieser Beginn ist bereits im Gange. Nietzsche selbst versteht seine Philosophie als die Einleitung des Beginns eines neuen Zeitalters. Das kommende, d. h. das jetzige 20. Jahrhundert, sieht er als den Beginn eines Zeitalters voraus, dessen Umwälzungen sich mit den bisher bekannten nicht vergleichen lassen. Die Kulissen des Welttheaters mögen noch einige Zeit die alten bleiben, das Spiel, das sich abspielt, ist bereits ein anderes. Daß dabei die bisherigen Ziele verschwinden und die bisherigen Werte sich entwerten, wird nicht mehr als eine bloße Vernichtung erfahren und als Mangel und Verlust beklagt, sondern als Befreiung begrüßt, als endgültiger Gewinn gefördert und als *Vollendung* erkannt.

Der »Nihilismus« ist die zur Herrschaft kommende Wahrheit, daß alle bisherigen Ziele des Seienden hinfällig geworden sind. Aber mit der Wandlung des bisherigen Bezuges zu den leitenden Werten vollendet sich der Nihilismus auch zur freien und echten Aufgabe einer *neuen* Wertsetzung. Der in sich vollendete und für die Zukunft maßgebende Nihilismus kann als der »klassische Nihilismus« bezeichnet werden. Nietzsche kennzeichnet seine eigene »Metaphysik« durch diesen Namen und begreift sie als *die* »Gegenbewegung« zu aller bisherigen. Der Name »Nihilismus« verliert dadurch seine bloß nihilistische Bedeutung, sofern bei diesem Titel »Nihilismus« eine Zernichtung und Zerstörung der bisherigen Werte und die bloße Nichtigkeit des Seienden

und die Aussichtslosigkeit der menschlichen Geschichte gemeint waren.

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

Bei dem Titel »Umwertung der Werte« denken wir, daß an die Stelle der bisherigen Werte abgeänderte Werte gesetzt werden. Aber »Umwertung« bedeutet für Nietzsche, daß gerade »die Stelle« für die bisherigen Werte verschwindet, nicht nur daß diese selbst hinfällig werden. Darin liegt: Die Art und Richtung der Wertsetzung und die Bestimmung des Wesens der Werte wandeln sich. Die Umwertung denkt erstmals das Sein als Wert. Mit ihr beginnt die Metaphysik, Wertdenken zu sein. Zu diesem Wandel gehört, daß nicht nur die bisherigen Werte einer Entwertung anheimfallen, sondern daß vor allem das *Bedürfnis* nach Werten der bisherigen Art und an der bisherigen Stelle — nämlich im Übersinnlichen — *entwurzelt* wird. Die Entwurzelung der bisherigen Bedürfnisse geschieht am sichersten durch eine Erziehung zur wachsenden Unkenntnis der bisherigen Werte, durch ein Auslöschen der bisherigen Geschichte auf dem Wege eines *Umschreibens* ihrer Grundzüge. »Umwertung der bisherigen Werte« ist zuerst Wandel der bisherigen Wertsetzung und »Züchtung« eines neuen Wertbedürfnisses.

Wenn eine solche Umwertung aller bisherigen Werte nicht nur vollzogen, sondern gegründet werden soll, dann bedarf es dazu eines »neuen Prinzips«, d. h. der Ansetzung dessen, von wo aus das Seiende im Ganzen maßgebend neu be-

stimmt wird. Soll diese Auslegung des Seienden im Ganzen aber nicht von einem zuvor »über« ihm angesetzten Übersinnlichen aus erfolgen, dann können die neuen Werte und ihre Maßgabe nur aus dem Seienden selbst geschöpft werden. Das Seiende selbst bedarf somit einer neuen Auslegung, durch die sein Grundcharakter eine Bestimmung erfährt, die ihn geeignet macht, als »Prinzip« der Beschriftung einer neuen Wertetafel und als Maßgabe für eine entsprechende Rangordnung zu dienen.

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

»Wille zur Macht« ist in einem der Name für den Grundcharakter des Seienden und für das Wesen der Macht. Statt »Wille zur Macht« sagt Nietzsche oft und leicht mißverständlich »Kraft«. Daß Nietzsche den Grundcharakter des Seienden als Willen zur Macht begreift, ist nicht Erfindung

und nicht Willkür eines Phantasten, der abseits gegangen ist, um Hirngespinnsten nachzujagen. Es ist die Grunderfahrung eines *Denkers*, d. h. eines jener Einzelnen, die keine Wahl haben, die vielmehr zum Wort bringen müssen, was das Seiende je in der Geschichte seines Seins ist. Alles Seiende ist, sofern es ist und so ist, wie es ist: »Wille zur Macht«. Dieser Titel nennt dasjenige, von wo alle Wertsetzung ausgeht und worauf sie zurückgeht. Die neue Wertsetzung ist jedoch nach dem Gesagten nicht nur insofern »Umwertung aller bisherigen Werte«, als sie an die Stelle der bisherigen Werte als obersten Wert die Macht setzt, sondern vor allem und zuvor insofern, als die Macht selbst und nur sie die Werte setzt, diese in Geltung hält und über die mögliche Rechtfertigung einer Wertsetzung allein entscheidet. Wenn alles Seiende Wille zur Macht ist, dann »hat« nur Wert und »ist« nur ein Wert solches, was die Macht in ihrem Wesen erfüllt. Macht ist aber nur Macht als Machtsteigerung. Macht anerkennt, je wesentlicher sie Macht ist und je einziger sie alles Seiende bestimmt, nichts außerhalb ihrer als werthaft und wertvoll. Darin liegt: der Wille zur Macht als Prinzip der neuen Wertsetzung duldet kein anderes Ziel außerhalb des Seienden im Ganzen. Weil nun aber alles Seiende als Wille zur Macht, d. h. als nie aussetzendes Sichübermächtigen *ein ständiges »Werden«* sein muß, dieses »Werden« jedoch sich niemals »zu einem Ziel« außerhalb seiner »fort«- und »weg«bewegen kann, vielmehr ständig, in die Machtsteigerung eingekreist, nur zu dieser zurückkehrt, muß auch das Seiende im Ganzen als dieses machtmäßige Werden immer wieder selbst wiederkehren und das Gleiche bringen.

Der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht bestimmt sich daher zugleich als die »ewige Wiederkehr des Gleichen«. Damit nennen wir noch einen anderen Haupt-

titel der Metaphysik Nietzsches und deuten überdies etwas Wesentliches an: *nur* aus dem zureichend begriffenen Wesen des Willens zur Macht wird einsichtig, warum das Sein des Seienden im Ganzen ewige Wiederkehr des Gleichen sein muß; und umgekehrt: Nur aus dem Wesen der ewigen Wiederkehr des Gleichen läßt sich der innerste Wesenskern des Willens zur Macht und seine Notwendigkeit fassen. Der Name »Wille zur Macht« sagt, *was* das Seiende seinem »Wesen« (Verfassung) nach ist. Der Name »ewige Wiederkehr des Gleichen« sagt, *wie* das Seiende solchen Wesens im Ganzen sein muß.

Hier bleibt das Entscheidende zu beachten, daß Nietzsche die ewige Wiederkehr des Gleichen *vor* dem Willen zur Macht denken mußte. Der wesentlichste Gedanke wird zuerst gedacht.

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

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

Mit der Umwertung aller bisherigen Werte geht daher an den Menschen die uneingeschränkte Aufforderung, un-

des einzig Seienden, d. h. »der Erde«. — »Nicht ›Menschheit‹, sondern *Übermensch* ist das *Ziel!*« (»Der Wille zur Macht«, n. 1001 und 1002) Der Übermensch ist nach der Ansicht und Meinung Nietzsches nicht eine bloße Vergrößerung des bisherigen Menschen, sondern jene höchst eindeutige Gestalt des Menschentums, die als unbedingter Wille zur Macht in jedem Menschen verschiedenstufig sich zur Macht bringt und ihm dadurch die Zugehörigkeit zum Seienden im Ganzen, d. h. zum Willen zur Macht verleiht und ihn als einen wahrhaft »Seienden«, der Wirklichkeit und dem »Leben« Nahen ausweist. Der Übermensch läßt den Menschen der bisherigen Werte einfach hinter sich, »übergeht« ihn und verlegt die Rechtfertigung aller Rechte und die Setzung aller Werte in das Machten der reinen Macht. Alles Handeln und Leisten gilt nur als ein solches, sofern es und soweit es der Rüstung und Züchtung und Steigerung des Willens zur Macht dient.

Die genannten fünf Haupttitel — »Nihilismus«, »Umwertung aller bisherigen Werte«, »Wille zur Macht«, »Ewige Wiederkehr des Gleichen«, »Übermensch« — zeigen die Metaphysik Nietzsches in je *einer*, jeweils aber das Ganze bestimmenden Hinsicht. Nietzsches Metaphysik ist somit dann und nur dann begriffen, wenn das in den fünf Haupttiteln Genannte in seiner ursprünglichen und jetzt nur angedeuteten Zusammengehörigkeit gedacht, d. h. wesentlich erfahren werden kann. Was »Nihilismus« im Sinne Nietzsches sei, läßt sich also nur wissen, wenn wir zugleich und in seinem Zusammenhang begreifen, was »Umwertung aller bisherigen Werte«, was »Wille zur Macht«, was »ewige Wiederkehr des Gleichen«, wer der »Übermensch« ist. Deshalb kann auf dem Gegenweg aus einem zureichenden Begreifen des Nihilismus auch schon das Wissen vom Wesen der Umwertung, vom Wesen des Willens zur Macht, vom Wesen der ewigen

Wiederkehr des Gleichen, vom Wesen des Übermenschen vorbereitet werden. Solches Wissen aber ist das Innestehen in dem Augenblick, den die Geschichte des Seins für unser Zeitalter geöffnet hat.

Wenn wir hier von »Begriffen« und »Begreifen« und »Denken« sprechen, dann handelt es sich allerdings nicht um eine bloß satzmäßige Umgrenzung dessen, was beim Nennen der aufgeführten Haupttitel vorgestellt werden soll. Begreifen heißt hier: Wissend das Genannte in seinem Wesen erfahren und damit erkennen, in welchem Augenblick der verborgenen Geschichte des Abendlandes wir »stehen«; ob wir in ihm *stehen* oder fallen oder schon liegen, oder ob wir weder vom einen etwas ahnen noch vom anderen berührt sind, sondern lediglich den Trugbildern des täglichen Meinens und gewöhnlichen Treibens nachhängen und uns ausschließlich im bloßen Mißvergnügen der eigenen Person herumtreiben. Das denkerische Wissen hat nicht als vermeintlich bloß »abstrakte Lehre« erst ein praktisches Verhalten zur Folge. Das denkerische Wissen ist in sich *Haltung*, die nicht von irgendeinem Seienden, sondern vom Sein in diesem gehalten wird. Den »Nihilismus« denken, meint daher auch nicht, »bloße Gedanken« darüber im Kopfe tragen und als Zuschauer dem Wirklichen ausweichen. Den »Nihilismus« denken, heißt vielmehr, in Jenem stehen, worin alle Taten und alles Wirkliche dieses Zeitalters der abendländischen Geschichte ihre Zeit und ihren Raum, ihren Grund und ihre Hintergründe, ihre Wege und Ziele, ihre Ordnung und ihre Rechtfertigung, ihre Gewißheit und Unsicherheit — mit einem Wort: ihre »Wahrheit« haben.

Aus der Notwendigkeit, das Wesen des »Nihilismus« im Zusammenhang mit der »Umwertung aller Werte«, mit dem »Willen zur Macht«, mit der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«, mit dem »Übermenschen« denken zu müssen, läßt

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

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

Nietzsche hat gleichwohl, innerhalb des Bezirkes seines Denkens, das mit dem Titel »Nihilismus« Gemeinte nach allen wesentlichen Richtungen und Stufen und Arten durchdacht und die Gedanken in Niederschriften verschiedenen Umfanges und verschiedenen Prägungsgrades festgelegt. Ein Teil, aber nur ein streckenweise *willkürlich* und *zufällig* ausgewählter Teil, ist nachträglich in dem Buch gesammelt, das

nach Nietzsches Tod aus seinem Nachlaß zusammengestückt wurde und unter dem Titel »Der Wille zur Macht« bekannt ist. Die dem Nachlaß entnommenen Stücke sind ihrem Charakter nach unter sich ganz verschieden: Überlegungen, Besinnungen, Begriffsbestimmungen, Leitsätze, Forderungen, Voraussagen, Aufrisse längerer Gedankengänge und kurze Merkworte. *Diese ausgewählten Stücke* sind auf die Titel von vier Büchern verteilt. Bei dieser Verteilung wurden die Stücke jedoch keineswegs nach dem Zeitpunkt ihrer ersten Niederschrift oder ihrer Umarbeitung zu dem seit 1906 vorliegenden Buch zusammengeordnet, sondern nach einem nicht durchsichtigen und auch nicht stichhaltigen eigenen Plan der Herausgeber aneinandergesetzt. In dem so angefertigten »Buch« sind Gedankengänge aus ganz verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Ebenen und Perspektiven des Fragens willkürlich und gedankenlos aneinander- und durcheinandergeschoben. Alles in diesem »Buch« Veröffentlichte ist zwar Niederschrift Nietzsches, und dennoch hat er es *so* niemals gedacht.

Die Stücke sind fortlaufend von n. 1 bis 1067 durchgezählt und auf Grund der Nummernangabe in den verschiedenen Ausgaben leicht zu finden. Das erste Buch — »Der europäische Nihilismus« — umfaßt die Nummern 1 bis 134. Inwiefern jedoch auch andere, entweder in den folgenden Büchern untergebrachte oder überhaupt nicht in dieses Nachlaßbuch aufgenommene Stücke des Nachlasses mit gleichem, ja sogar mit mehr Recht unter den Haupttitel »Der europäische Nihilismus« gehören, haben wir hier nicht zu erörtern. Denn wir wollen *Nietzsches* Gedanken des Nihilismus durchdenken als das Wissen eines in die Weltgeschichte hinausdenkenden Denkers. Solche Gedanken sind niemals die bloße Ansicht dieses einzelnen Menschen; noch weniger sind sie der vielgenannte »Ausdruck seiner Zeit«. Die Gedanken eines

Denkers vom Range Nietzsches sind der Widerklang der noch nicht erkannten Geschichte des Seins in dem Wort, das der geschichtliche Mensch als seine »Sprache« spricht.

Wir Heutigen wissen jedoch den Grund nicht, warum das Innerste der Metaphysik Nietzsches von ihm selbst nicht an die Öffentlichkeit gebracht werden konnte, sondern im Nachlaß verborgen liegt; *noch* verborgen liegt, obwohl dieser Nachlaß in der Hauptsache, wenngleich in einer sehr mißdeutbaren Gestalt, zugänglich geworden ist.

Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte«

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

1. Das Stück soll aus der Zeit der hellsten Helle und schärfsten Einsicht stammen; das sind die zwei letzten Jahre 1887 und 1888.
2. Das Stück soll möglichst den Wesenskern des Nihilismus enthalten und ihn hinreichend umfassend auseinandersetzen und nach allen wesentlichen Hinsichten uns zeigen.
3. Das Stück soll geeignet sein, die Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken des Nihilismus auf den gemäßen Boden zu bringen.

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

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

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

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

Die kurze Aufzeichnung enthält eine Frage, die Beantwortung der Frage und eine Erläuterung der Antwort. Gefragt

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

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

Die Frage nach dem Wert und seinem Wesen gründet in der Frage nach dem Sein. »Werte« sind nur dort *zugänglich* und zu einer Maßgabe fähig, wo dergleichen wie Werte geschätzt, wo eines dem anderen vorgezogen oder nachgesetzt wird. Solches Schätzen und Werten ist nur dort, wo es je *für* ein Verhalten *auf* etwas »ankommt«. Hier allein er-gibt sich solches,

worauf jegliches Verhalten immer wieder und zuletzt und zuerst zurückkommt. Etwas schätzen, d. h. für wert halten, heißt zugleich: sich darnach *richten*. Dieses sich Richten »nach« hat in sich schon ein »Ziel« genommen. Deshalb steht das Wesen des Wertes im *inneren* Zusammenhang mit dem Wesen des Ziels. Wieder streifen wir die verfängliche Frage: ist etwas ein Ziel, weil es ein Wert ist, oder wird etwas zum Wert erst, sofern es als Ziel gesetzt ist? Vielleicht bleibt dieses Entweder-Oder die Fassung einer noch unzureichenden, in das Fragwürdige noch nicht hinausreichenden Frage.

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

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

Allein, noch bleibt das Nächste ungeklärt, weshalb denn der Wertgedanke Nietzsches Denken vor allem und dann weithin das »weltanschauliche« Denken seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts beherrscht. Denn in Wahrheit ist diese Rolle des Wertgedankens *keineswegs selbstverständlich*. Das zeigt schon die geschichtliche Erinnerung daran, daß erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Wertgedanke in dieser ausdrücklichen Prägung sich vorgedrängt und zur Herrschaft einer Selbstverständlichkeit hinaufgeschwungen hat.

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

Nihilismus, nihil und Nichts

Bleiben wir indes bei Nietzsches Aufzeichnung, dann ist vor allem anderen das schon gesagte Eine zu fragen: was hat der Nihilismus mit den Werten und ihrer Entwertung zu tun? Denn seinem Wortbegriff nach sagt »Nihilismus« doch, daß alles Seiende *nihil* – »nichts« sei; und vermutlich kann etwas nur deshalb *nichts* wert sein, weil es und sofern es zuvor und in sich nichtig und nichts ist. Die Wertbestimmung und Wertung von etwas als werthalt, als wertvoll oder wertlos

gründet sich erst auf die Bestimmung, *ob* etwas und *wie* etwas *ist*, oder ob es »nichts« ist. Das Nihil und der Nihilismus stehen mit dem Wertgedanken in keinem notwendigen Wesenszusammenhang. Warum wird der Nihilismus gleichwohl (und ohne besondere Begründung) als »Entwertung der obersten Werte«, als »Hinfall« von Werten begriffen?

Nun schwingt allerdings für uns meist im Begriff und Wort »nichts« sogleich ein Wert-ton mit, nämlich der des Unwertigen. »Nichts« sagen wir dort, wo eine gewünschte, vermutete, gesuchte, geforderte, erwartete Sache *nicht* vorhanden ist, nicht *ist*. Wenn irgendwo z. B. nach »Erdölvorkommen« gebohrt wird und die Bohrung ergebnislos bleibt, sagt man: *es ist nichts gefunden worden*, nämlich nicht das vermutete Vorkommende und Vorkommen — nicht das gesuchte Seiende. »Nichts« besagt: das Nichtvorhandensein, Nichtsein einer Sache, eines Seienden. Das »Nichts« und nihil meint somit das Seiende in seinem *Sein* und ist daher ein *Seinsbegriff* und kein *Wertbegriff*. (Zu bedenken wäre, was Jakob Wackernagel in seinen »Vorlesungen über Syntax«, II. Reihe, 2. Aufl., 1928, S. 272 vermerkt: »Im deutschen *nicht(s)* . . . steckt das Wort, das gotisch in der Form *waihts* . . ., zur Übersetzung von griechisch *πράγμα* dient.«)

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

den, aber keineswegs wurde »das Nichts« gefunden, denn darnach wurde nicht gebohrt, und darnach kann auch nicht, und überhaupt nicht mit Hilfe mechanischer Bohrtürme und ähnlicher Vorkehrungen, gebohrt werden.

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

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

Niemand wird leugnen wollen, daß solche »Überlegungen« leicht eingehen und »schlagend« sind — solange man nämlich im Bereich des leicht Einleuchtenden sich bewegt und mit bloßen Worten hantiert und mit Gedankenlosigkeiten sich vor den Kopf schlagen läßt. Wir können vom Nichts als dem Gegenwesen zu allem Seienden in der Tat nicht anders handeln, als indem wir sagen: das Nichts »ist« das und das. Aber dies bedeutet zunächst »nur« soviel und gerade dieses, daß auch das Nichts und selbst das Nichts noch dem »ist« und dem Sein verhaftet bleibt. Was heißt denn »Sein« und »ist«? In

Das Nichts ist das Sein
ist nicht ein Bestimmen
des Nichts.
51
Das Nichts ist
ein Bestimmen
des Nichts.

Es ist nicht an
Himmel
er ist
abge-
funden.

h. u. g.
Das Nichts

jenen so einleuchtenden und bereits recht abgeleiteten, scheinbar scharfsinnigen Hinweisen auf die Unmöglichkeit, vom Nichts etwas zu sagen, ohne es dabei auch schon für ein Seiendes zu erklären, gibt man vor, das Wesen des »Seins« und des »ist«, die man in der Rede vom Nichts diesem angeblich irrigerweise zuspricht, sei die einleuchtendste und geklärteste und fragloseste Sache von der Welt. Man erweckt den Anschein, als sei man im klaren und ausgewiesenen und unerschütterlichen Besitz der Wahrheit über das »ist« und das »Sein«. Diese Meinung ist freilich längst in der abendländischen Metaphysik heimisch. Sie macht mit den Grund aus, auf dem alle Metaphysik ruht. Daher wird man auch mit dem »Nichts« meist in einem kurzen Paragraphen fertig. Es erscheint als eine jedermann überzeugende Sachlage: Das Nichts »ist« das Gegenteil zu allem Seienden.

Das Nichts entpuppt sich bei näherem Zusehen überdies als die *Verneinung* des Seienden. Verneinung, Neinsagen, Nichtsagen, Negation ist der Gegenfall zur Bejahung. Beide sind die Grundformen des Urteils, der Aussage, des λόγος ἀποφαντικός. Das Nichts ist als Ergebnis der Verneinung »logischen« Ursprungs. Die »Logik« braucht der Mensch zwar, um richtig und geordnet zu denken, aber was man sich bloß denkt, braucht noch nicht zu sein, d. h. in der Wirklichkeit als Wirkliches vorzukommen. Das Nichts aus der Verneinung, dem Neinsagen, ist ein bloßes Denkgebilde, das Abstrakteste des Abstrakten. Das Nichts ist schlechthin und einfach »nichts« und deshalb das Wichtigste und deshalb jenes, was keiner weiteren Beachtung und Betrachtung würdig ist. Wenn das Nichts nichts ist, wenn es das Nichts nicht gibt, dann kann auch das Seiende nie in das Nichts absinken und alles im Nichts sich auflösen; dann kann es den Vorgang des Nichts-werdens nicht geben. Dann ist der »Nihilismus« eine Illusion.

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

Wie aber, wenn das Nichts in Wahrheit zwar nicht ein Seiendes, aber auch nie das nur Nichtige wäre? Wie also, wenn die *Frage* nach dem Wesen des Nichts mit Hilfe jenes Entweder-Oder noch nicht zureichend gestellt wäre? Wie vollends, wenn das *Ausbleiben* dieser entfalteten Frage nach dem Wesen des Nichts *der Grund* dafür wäre, daß die abendländische Metaphysik dem Nihilismus anheimfallen muß? Der Nihilismus wäre dann, ursprünglicher und wesentlicher erfahren und begriffen, jene Geschichte der Metaphysik, die auf eine metaphysische Grundstellung zutreibt, in der das Nichts in seinem Wesen nicht nur nicht verstanden werden *kann*, sondern nicht mehr begriffen sein *will*.

Nihilismus hieße dann: das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts. Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß Nietzsche selbst in den — von ihm aus gesehen — »vollendeten« Nihilismus gezwungen wird. Weil Nietzsche zwar den Nihilismus als Bewegung zumal der neuzeitlichen abendländischen Geschichte erkennt, aber das Wesen des Nichts nicht zu denken, weil nicht zu erfragen vermag, muß er zum klassischen Nihilisten werden, der jene Geschichte ausspricht, die jetzt geschieht. Nietzsche erkennt und erfährt den Nihilismus, weil er selbst nihilistisch denkt. Nietzsches Begriff des Nihilismus ist selbst ein nihilistischer Begriff. Er vermag das verborgene Wesen des Nihilismus trotz aller Einsichten deshalb nicht zu erkennen, weil er ihn von vornherein und *nur* vom Wertgedanken aus, als Vorgang der Entwertung der obersten Werte begreift. Nietzsche muß den Nihilismus so begreifen, weil er, in der Bahn und im Bezirk

der abendländischen Metaphysik sich haltend, diese zu Ende denkt.

Nietzsche deutet den Nihilismus keineswegs deshalb als Vorgang der Entwertung der obersten Werte, weil in seinem Bildungsgang, in seinen »privaten« Ansichten und Stellungnahmen der Wertgedanke eine Rolle spielt. Der Wertgedanke spielt diese Rolle in Nietzsches Denken, weil Nietzsche *metaphysisch*, in der Bahn der Geschichte der Metaphysik denkt. In der Metaphysik aber, d. h. im Kern der abendländischen Philosophie, ist der Wertgedanke nicht zufällig in den Vorrang gekommen. Im Wertbegriff verbirgt sich ein Seinsbegriff, der eine Auslegung des Seienden als solchen im Ganzen enthält. Im Wertgedanken wird — unwissentlich — das *Wesen* des Seins in einer bestimmten und notwendigen Hinsicht gedacht, nämlich in seinem Unwesen. Dies gilt es in den folgenden Überlegungen zu zeigen.

Nietzsches Begriff der Kosmologie und Psychologie

Die besprochene Aufzeichnung Nietzsches (n. 2) gibt einen ersten Einblick in das nihilistisch gedachte Wesen des Nihilismus, einen Ausblick nach der Richtung, in der Nietzsche den Nihilismus begreift. Der Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der obersten Werte. Der Nihilismus ist die innere Gesetzlichkeit dieses Vorganges, die »Logik«, der gemäß der Hinfall der obersten Werte ihrem Wesen entsprechend sich abspielt. Worin gründet diese Gesetzlichkeit selbst?

Für das nächste Verständnis des Nietzscheschen Begriffes des Nihilismus als der Entwertung der obersten Werte handelt es sich jetzt darum zu erkennen, was mit den obersten Werten gemeint ist, inwiefern sie eine Auslegung des Seienden enthalten, weshalb es notwendig zu dieser werthafte Auslegung des Seienden kommt, welcher Wandel durch diese Auslegung

Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt *zweitens* ein, wenn man eine *Ganzheit*, eine *Systematisierung*, selbst eine *Organisierung* in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat: sodaß in der Gesamtvorstellung einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform die nach Bewunderung und Verehrung durstige Seele schwelgt (— ist es die Seele eines Logikers, so genügt schon die absolute Folgerichtigkeit und Realdialektik, um mit Allem zu versöhnen . . .). Eine Art Einheit, irgend eine Form des ›Monismus‹: und in Folge dieses Glaubens der Mensch in tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen, ein *modus* der Gottheit . . . ›Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen‹ . . . aber siehe da, es *gibt* kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt: d. h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, *um an seinen Wert glauben zu können*.

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

suchung des »höheren Seelenlebens« und seiner Abläufe im Sinne einer Tatsachenforschung unter anderen; »Psychologie« ist auch nicht »Charakterologie« als Lehre von den verschiedenen Menschentypen. Eher schon könnte man Nietzsches Begriff der Psychologie im Sinne einer »Anthropologie« deuten, wenn »Anthropologie« heißen soll: *philosophisches* Fragen nach dem Wesen des Menschen aus dem Hinblick auf die wesentlichen Bezüge des Menschen zum Seienden im Ganzen. »Anthropologie« ist dann die »*Metaphysik*« des Menschen. Aber auch so treffen wir Nietzsches Begriff der »Psychologie« und des »Psychologischen« nicht. Nietzsches »Psychologie« beschränkt sich keineswegs auf den Menschen, sie erweitert sich aber auch nicht nur auf Pflanzen und Tiere. »Psychologie« ist das Fragen nach dem »Psychischen«, d. h. Lebendigen im Sinne jenes Lebens, das alles Werden im Sinne des »*Willens zur Macht*« bestimmt. Sofern dieser den Grundcharakter alles Seienden ausmacht, die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen aber Metaphysik heißt, ist Nietzsches »Psychologie« gleichbedeutend mit Metaphysik schlechthin. Daß die Metaphysik zur »Psychologie« wird, in der allerdings die »Psychologie« des *Menschen* einen ausgezeichneten Vorrang hat, das liegt bereits im Wesen der neuzeitlichen Metaphysik begründet.

Das Zeitalter, das wir die Neuzeit nennen und in dessen Vollendung die abendländische Geschichte jetzt einzutreten beginnt, bestimmt sich dadurch, daß der Mensch Maß und Mitte des Seienden wird. Der Mensch ist das allem Seienden, d. h. neuzeitlich aller Vergegenständlichung und Vorstellbarkeit Zugrundeliegende, das subiectum. So scharf sich Nietzsche auch immer wieder gegen *Descartes* wendet, dessen Philosophie dieneuzeitliche Metaphysik begründete, er wendet sich nur gegen *Descartes*, weil dieser den Menschen *noch nicht vollständig* und *entschieden* genug als subiectum

ansetzte. Die Vorstellung des subiectum als ego, Ich, also die »egoistische« Auslegung des subiectum, ist für Nietzsche noch nicht subjektivistisch genug. Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph.

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

auch das auf sie gegründete Seiende wertlos. Das Gefühl der Wertlosigkeit, der Nichtigkeit des Alls entsteht. Der Nihilismus als Hinfall der kosmologischen Werte ist dann zugleich das Aufkommen des Nihilismus als *Gefühl* der Wertlosigkeit von Allem, als »psychologischer Zustand«. Unter welchen Bedingungen entsteht dieser Zustand? Der Nihilismus »wird eintreten müssen«, *erstens*, »wenn wir einen ›Sinn‹ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist«. Vorbedingung für den Nihilismus bleibt somit, daß wir einen »Sinn« »in allem Geschehen«, d. h. im Seienden im Ganzen suchen. Was versteht Nietzsche unter »Sinn«? An der Beantwortung dieser Frage hängt das Verständnis des Wesens des Nihilismus, sofern Nietzsche ihn oft mit der Herrschaft der »Sinnlosigkeit« (vgl. n. 11) gleichsetzt. »Sinn« bedeutet dasselbe wie Wert, denn statt »Sinnlosigkeit« sagt Nietzsche auch »Wertlosigkeit«. Dennoch fehlt eine zureichende Bestimmung des Wesens des »Sinnes«. »Sinn« — möchte man meinen — versteht jedermann. Im Umkreis des alltäglichen Denkens und ungefähren Meinens trifft dies auch zu. Sobald wir jedoch darauf gelenkt werden, daß der Mensch in allem Geschehen einen ›Sinn‹ sucht, und wenn Nietzsche darauf hinweist, daß dieses Suchen nach einem »Sinn« enttäuscht wird, dann dürften die Fragen nicht zu umgehen sein, was hier Sinn meint, inwiefern und weshalb der Mensch nach einem Sinn sucht, warum er die hierbei mögliche Enttäuschung nicht als etwas Gleichgültiges hinnehmen kann, vielmehr selbst durch sie in seinem Bestand getroffen und gefährdet, ja erschüttert wird.

Nietzsche versteht hier unter »Sinn« (vgl. Absatz 1 und 4) soviel wie »Zweck«. Und damit meinen wir das Wozu und Weswegen für alles Handeln, Verhalten und Geschehen. Nietzsche zählt auf, was der gesuchte »Sinn« gewesen sein könnte, d. h. geschichtlich gedacht, gewesen *ist*, und in merk-

würdigen Abwandlungen *noch* ist: »die sittliche Weltordnung«; »die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen«, der Pazifismus, der ewige Friede; »die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand«, als das höchstmögliche Glück der größtmöglichen Zahl; »oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand« — denn auch *dieses* Losgehen auf *dieses* Ziel hat noch einen »Sinn«: »ein Ziel ist immer noch ein Sinn.« Weshalb? Weil es einen Zweck hat, weil es selbst der Zweck *ist*. Das Nichts ist ein Ziel? Gewiß, denn das Nichts-Wollen wollen verstatet dem Willen immer noch zu *wollen*. Der Wille zur Zerstörung ist immer noch Wille. Und da Wollen ist sich-selbst-Wollen, verstatet selbst der Wille zum Nichts dem Willen immer noch: *er selbst* — der Wille — zu sein.

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

und ob sie überhaupt begründbar ist; und wenn nicht, in welcher Weise sie zu Recht gesetzt ist.

Zugleich meldet sich die weitere Frage, ob und wie dieses »Ansetzen« einer »Einheit« für das Seiende im Ganzen mit dem zuerst genannten »Suchen« eines »Sinnes« zusammenhängt, ob beides dasselbe ist und wenn ja, weshalb dieses Selbe in verschiedenen Begriffen gefaßt wird. *Daß* der Mensch nach einem Sinn sucht und eine höchste, alles durchwaltende Einheit des Seienden ansetzt, mag jederzeit erweisbar sein. Gleichwohl muß schon jetzt für das Folgende die Frage wachgehalten werden, *was* dieses Suchen und Ansetzen denn sei und worin es gründe. Am Ende des 2. Absatzes, der die Ansetzung der »Einheit« kennzeichnet, wofür Nietzsche auch den gleich blassen Titel »Allgemeinheit« gebraucht, gibt er einen Hinweis auf den *Grund* dieser Ansetzung, um damit zugleich anzudeuten, was geschieht, wenn das Angesetzte sich *nicht* bewährt und erfüllt. Nur wenn durch den Menschen hindurch *das Ganze des Seienden* »wirkt« und er in die »Einheit« einbezogen ist und in ihr »untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes«, hat der Mensch selbst für sich selbst einen »Wert«. Also, schließt Nietzsche, muß der Mensch eine solche Ganzheit und Einheit des Seienden in den Ansatz bringen, »um an seinen Wert glauben zu können.«

Dabei ist unterstellt, daß dieses Glaubenkönnen des Menschen an den eigenen »Wert« nötig ist. Es ist nötig, weil es sich überall um die Selbstbehauptung des Menschen handelt. Damit der Mensch seines eigenen Wertes sicher bleiben kann, muß er für das Seiende im Ganzen einen obersten Wert ansetzen. Wird aber der Glaube an eine das Ganze durchwirkende Einheit enttäuscht, dann erwächst die Einsicht, daß mit allem Handeln und Wirken (»Werden«) nichts erzielt wird. Was liegt in dieser Einsicht beschlossen? Nichts

wieder von uns *herausgezogen* — und nun sieht die Welt *wertlos aus . . .*«

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

Die obersten Werte als Kategorien

Nietzsche nennt die obersten Werte plötzlich »Kategorien«, ohne diesen Titel genauer zu erklären und damit zu begründen, weshalb die obersten Werte auch als »Kategorien« gefaßt, warum die »Kategorien« als oberste Werte begriffen werden können. Was heißt »Kategorie«? Das aus der griechischen Sprache stammende Wort ist uns noch als Fremdwort geläufig. Wir sagen z. B., jemand gehöre in die Kategorie der Mißvergnügten. Wir sprechen von einer »besonderen Kategorie von Menschen« und verstehen hier »Kategorie« in der Bedeutung von »Klasse« oder »Sorte«, welche Ausdrücke auch Fremdwörter sind, nur daß sie nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Romanischen und Römischen stammen. Der Sache nach werden die Namen »Kategorie«, »Klasse«, »Sorte« zur Bezeichnung eines Bezirkes, Schemas, Schubfaches gebraucht, wohinein etwas untergebracht und so eingeordnet wird.

Dieser Gebrauch des Wortes »Kategorie« entspricht weder dem ursprünglichen Wortbegriff noch der mit diesem zusammenhängenden Bedeutung, die das Wort als philosophisches Grundwort erhalten hat. Indes ist der uns geläufige Gebrauch des Wortes vom philosophischen abgeleitet. κατηγορία' κατηγορεῖν ist entstanden aus κατά und ἀγορεύειν. ἀγορὰ bedeutet die öffentliche Versammlung von Menschen im Unterschied zu einer geschlossenen in der Ratsversammlung, die

Öffentlichkeit der Beratung, der Gerichtsverhandlung, des Marktes und des Verkehrs, ἀγορεύειν heißt: öffentlich reden, etwas in der Öffentlichkeit für diese kundtun, offenbar machen. κατά besagt: von oben her auf etwas herab, es meint den Blick auf etwas hin; κατηγορεῖν bedeutet demnach: im ausdrücklichen Hinblick auf etwas dieses als das, was es ist, öffentlich- und offenbarmachen. Solches Offenbarmachen geschieht durch das Wort, sofern dieses eine Sache — überhaupt ein Seiendes — auf das hin anspricht, was es ist, und es als das so und so Seiende nennt.

Diese Art des Ansprechens und Herausstellens, der Veröffentlichung im Wort, tritt in einer betonten Weise dort auf, wo in der öffentlichen Gerichtsverhandlung gegen jemanden Anklage erhoben wird, daß er derjenige sei, der das und das verschuldet habe. Das ansprechende Herausstellen hat seine auffälligste und daher gewöhnlichste Weise in der öffentlichen Anklage. Daher bedeutet κατηγορεῖν im besonderen ein herausstellendes Ansprechen im Sinne von »anklagen«. Aber dabei schwingt als Grundbedeutung das offenbarmachende Ansprechen mit. In dieser Bedeutung kann das Hauptwort κατηγορία gebraucht werden. Die κατηγορία ist dann das Ansprechen eines Dinges auf das, was es ist, so zwar, daß durch dieses Ansprechen gleichsam das Seiende selbst, in dem, was *es selbst* ist, zum Wort, d. h. in den Vorschein und in das Offene der Öffentlichkeit kommt. Eine κατηγορία in diesem Sinne ist das Wort »Tisch« oder »Kasten« oder »Haus«, »Baum« und dgl., aber auch rot, schwer, dünn, tapfer — kurz jedes Wort, das etwas Seiendes in seinem Eigenen anspricht und so kundgibt, wie das Seiende aussieht und ist. Das Aussehen, das, worin ein Seiendes sich zeigt als das, was es ist, heißt griechisch τὸ εἶδος oder ἡ ἰδέα. Die Kategorie ist die Ansprechung eines Seienden auf das je Eigene seines Aussehens, also der *Eigen-Name* in einem

ganz weiten Sinne genommen. Nach dieser Bedeutung wird das Wort κατηγορία auch von Aristoteles gebraucht (Phys. B 1, 192 b 17). Es gilt dabei keineswegs als ein der philosophischen Sprache vorbehaltener Ausdruck (»Terminus«).

Eine κατηγορία ist ein Wort, durch das eine Sache in dem »be-
langt« wird, was sie ist. Diese vorphilosophische Bedeutung von κατηγορία bleibt weit entfernt von derjenigen, die dem lässigen und oberflächlichen Fremdwort »Kategorie« in unserer Sprache noch verblieben ist. Der erwähnte Aristotelische Sprachgebrauch entspricht vielmehr ganz dem griechischen Sprachgeist, der allerdings ein unausgesprochen philosophisch-metaphysischer ist und daher die griechische Sprache zusammen mit dem Sanskrit und der gutverwahrten deutschen Sprache vor allen anderen Sprachen auszeichnet.

Nun handelt aber die Philosophie als Metaphysik in einem betonten Sinne von »Kategorien«. Da ist die Rede von einer »Kategorienlehre« und einer »Kategorientafel«; Kant lehrt z. B. in seinem Hauptwerk, der »Kritik der reinen Vernunft«, daß die Tafel der Kategorien aus der Tafel der Urteile abgelesen und hergeleitet werden könne. Was heißt hier in der Sprache der Philosophen »Kategorie«? Wie hängt der philosophische Titel »Kategorie« mit dem vorphilosophischen Wort κατηγορία zusammen?

Aristoteles, der das Wort κατηγορία auch in der gewöhnlichen Bedeutung von Ansprechung einer Sache auf ihr Aussehen gebraucht, erhebt zum ersten Mal und für die nächsten zwei Jahrtausende maßgebend den vorphilosophischen Namen κατηγορία zum Rang eines philosophischen Namens, der solches benennt, was die Philosophie ihrem Wesen gemäß in ihrem Denken zu bedenken hat. Diese Rangerhöhung des Wortes κατηγορία vollzieht sich in einem echten philosophischen Sinne. Denn diesem Wort wird nicht irgendeine abgelegene, vermeintlich willkürlich ausgedachte und, wie man

gern sagt, »abstrakte« Bedeutung untergeschoben. Der Sprach- und Sachgeist des Wortes selbst wird zum Hinweis auf eine mögliche, bisweilen notwendig andere und zugleich wesentlichere Bedeutung. Wenn wir »dieses etwas da« (diese »Tür«) als Tür ansprechen, so liegt in solchem Ansprechen als Tür bereits eine andere Ansprechung. Welche denn? Wir haben sie bereits genannt, indem wir sagten: »dieses etwas da« werde als Tür angesprochen. Damit wir das so Genannte als »Tür« und nicht als Fenster ansprechen können, muß sich das Gemeinte schon als »*dieses Etwas da*« — als dieses von sich her so und so Anwesende — gezeigt haben. Bevor wir und indem wir das Gemeinte als »Tür« ansprechen, ist bereits der stillschweigende Anspruch gefallen, daß es ein »dieses etwas da« — ein Ding sei. Wir könnten das Genannte nicht als Tür ansprechen, wenn wir es nicht zuvor schon als dergleichen wie ein für sich bestehendes Ding uns begegnen ließen. Die Ansprechung (κατηγορία), daß es ein Ding sei, liegt der Ansprechung »Tür« zugrunde; »Ding« ist eine gründlichere und ursprünglichere *Kategorie* als Tür; nämlich eine solche »Kategorie«, Ansprechung, die sagt, in welchem Seinscharakter das genannte Seiende sich zeige: daß es ein für sich Seiendes sei; wie Aristoteles sagt: ein Etwas, das von sich her für sich ist — τὸδε τι.

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

bleibt. Daß es z. B. dergleichen wie einen Dieselmotor gibt, hat seinen entscheidenden, alles tragenden Grund darin, daß einmal von Philosophen die Kategorien der maschinentechnisch nutzbaren »Natur« eigens gedacht und durchdacht wurden.

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

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

Die Kategorien sind Ansprechungen des Seienden im Hinblick auf das, was das Seiende als ein solches seiner Verfassung nach ist. Die Kategorien werden daher als diese Ansprechungen eigens erkannt in der Besinnung auf das, was im gewöhnlichen Ansprechen und Besprechen des Seienden stets schon stillschweigend mitgesprochen und angesprochen wird.

Die Grundform des alltäglichen Ansprechens des Seienden ist die Aussage — Aristotelisch der λόγος ἀποφαντικός, das Sagen, das imstande ist, das Seiende von ihm selbst her sich zeigen zu lassen. Am Leitfaden dieses λόγος hat Aristote-

les die »Kategorien«, die im Aussagen unausgesprochenen, aber alles Aussagen tragenden Ansprechungen, erstmals ausgesprochen. Ihm lag nicht an einem »System« der Kategorien. Vor ihm stand nach dem Vorgang Platons die vornehmste Aufgabe, erst einmal zu zeigen, daß solche Kategorien in den Bereich dessen gehören, was die Philosophie erstlich und eigentlich (als πρώτη φιλοσοφία) zu bedenken hat. Die Aussage, enuntiatio, wird dann als Urteil begriffen. In den verschiedenen Weisen des Urteils liegen die verschiedenen Ansprechungen, Kategorien verborgen. Deshalb lehrt Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft«, die Tafel der Kategorien müsse am Leitfaden der Urteilstafel gewonnen werden. Was Kant hier ausspricht, ist — in einer freilich inzwischen abgewandelten Form — dasselbe, was Aristoteles über zweitausend Jahre vorher erstmals vollzog.

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

Durch diese Unterschiede hindurch bleibt doch das Wesentliche und Tragende erhalten, daß die Bestimmungen des Seienden als solchen aus der Rücksicht auf den λόγος, das

aussagende Denken, gewonnen und begründet werden. Die Kategorien als Bestimmungen des Seienden als solchen sagen, was das Seiende als Seiendes ist. Sie sagen das »Allgemeinste«, das vom Seienden gesagt werden kann: die Seiendheit oder das Sein. Das Sein des Seienden wird am Leitfaden der Aussage, des Urteils, des »Denkens« erfaßt und begriffen. Diese Art der Bestimmung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen, d. h. zugleich die Metaphysik, denkt das Seiende nach den Kategorien.

Als Kennzeichen des Wesens aller Metaphysik können wir daher den Titel prägen: *Sein und Denken*, deutlicher: Seiendheit und Denken, in welcher Fassung sich ausdrückt, daß das Sein am Leitfaden des Denkens vom Seienden her auf dieses zu als *dessen* »Allgemeinstes« begriffen wird, wobei das »Denken« sich als das aussagende Sagen versteht. Dieses Denken des Seienden im Sinne des $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ und $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\ \delta\upsilon\iota$, »des von sich her aufgehenden und des hergestellten Anwesenden«, bleibt der Leitfaden für das philosophische Denken des Seins als Seiendheit.

Der Titel *Sein und Denken* gilt auch für die irrationale Metaphysik, die so heißt, weil sie den Rationalismus auf die Spitze treibt und am wenigsten sich seiner entledigt, so wie jeder A-theismus sich mehr mit Gott abgeben muß als der Theismus.

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

Ob Nietzsche aber dadurch, daß er diese Kategorien als *Werte*

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

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

Wir dagegen, die nachgekommenen Leser, müssen erst in den Bezirk der Metaphysik eindringen, um das Gewicht der Worte, jeder Abwandlung derselben und ihrer begrifflichen Fassung recht abwägen und den einfachen Text *denkend* lesen zu können. Wir behalten jetzt nur im Auge, daß Nietzsche die »Wahrheit« als Vernunft-Kategorie faßt und »Wahrheit« gleichsetzt mit »Sein«. Wenn anders nämlich das »Sein« das erste und letzte Wort über das Seiende im Ganzen ist, dann muß Nietzsches Gleichsetzung von »Sein« und »Wahrheit«

Was geht hier vor sich? Der Nihilismus ist offenbar kein bloßer schleichender Verfall der irgendwo an sich vorhandenen Werte. Er ist eine Absetzung der Werte durch uns, die wir über ihre Setzung verfügen. Mit »uns« und »wir« meint Nietzsche jedoch den Menschen der abendländischen Geschichte. Er will nicht sagen, daß dieselben Menschen, die die Werte hineinlegen, sie auch wieder herausziehen, sondern daß die Hineinlegenden und Herausziehenden die Menschen *derselben* und *einen* Geschichte des Abendlandes sind. *Wir* selbst, die Heutigen seines Zeitalters, gehören zu denen, die jene einstmals hineingelegten Werte wieder herausziehen. Die Absetzung der bisherigen obersten Werte entspringt nicht einer bloßen Sucht nach blinder Zerstörung und eitler Neuerung. Sie entspringt einer Not und der Notwendigkeit, der Welt *den* Sinn zu geben, der sie nicht zu einem bloßen Durchgang in ein Jenseits herabsetzt. Eine Welt soll werden, die jenen Menschen ermöglicht, der sein Wesen aus seiner eigenen Wertfülle entfaltet. Dazu aber bedarf es eines Überganges, des Hindurchganges durch eine Lage, in der die Welt wertlos aussieht, aber zugleich einen neuen Wert verlangt. Der Hindurchgang durch den Zwischen-Zustand muß diesen als einen solchen in der größtmöglichen Bewußtheit durchschauen: dazu ist nötig, die Herkunft dieses Zwischenzustandes zu erkennen und die erste Ursache des Nihilismus ans Licht zu bringen. Nur aus dieser Bewußtheit des Zwischenzustandes entspringt der entscheidende Wille zu seiner Überwindung.

Die Darlegung Nietzsches, die wie eine Aufzählung der Entstehungsbedingungen des Nihilismus und wie eine bloße Beschreibung seines Verlaufs begann, lautet plötzlich wie das Sagen von dem, was wir vollziehen, ja vollziehen müssen. Es handelt sich in all dem nicht um eine historische Kenntnissnahme vergangener Begebnisse und ihrer Nachwirkungen in

der Gegenwart. Bevorstehendes steht auf dem Spiel, solches, was erst im Gang ist, Entscheidungen und Aufgaben. Deren durchgängiger Charakter wird als Einlegen und Herausziehen von Werten in die und aus der Welt gedeutet.

Nihilismus und Nihilismus ist nicht dasselbe. Nihilismus ist nicht erst der Vorgang der Entwertung der obersten Werte, auch nicht nur das *Herausziehen* dieser Werte. Schon das Hineinlegen dieser Werte in die Welt ist Nihilismus. Die Entwertung der Werte endet nicht mit einem allmählichen Wertloswerden der Werte nach der Art eines Rinnsals, das im Sande versickert, der Nihilismus vollendet sich im Herausziehen der Werte, in der zugreifenden Beseitigung der Werte. Diesen inneren Wesensreichtum des Nihilismus will Nietzsche uns deutlich machen. Deshalb muß der Abschnitt B in uns eine entschiedene Haltung erwecken.

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

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

Im dritten Absatz heißt es: »Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine *dritte* und *letzte* Form.« Hier

wird auf ein Kommendes vorausgeblickt, worin erst der Nihilismus in sein volles Wesen findet. Dies ist die Ansetzung einer wahren, jenseitigen Welt an sich als Ziel und Vorbild der scheinbaren, diesseitigen.

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

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

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

Wenn mit der dritten Form der Bedingungen für das Entstehen und das Wesen des Nihilismus geschichtlich die Philosophie Platons gemeint ist, dann müssen wir für die zweite und erste in der vorplatonischen Philosophie nach den entsprechenden geschichtlichen Gestalten suchen. In der Tat können wir die Ansetzung einer »Einheit« für das Seiende im Ganzen in der Lehre des Parmenides finden: $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$. Dagegen läßt sich für die erste Form der Entstehungsbedingungen schon deshalb keine ausdrückliche geschichtliche Bezeugung auffinden, weil sie als Grund-Bedingung für die *Möglichkeit* des Nihilismus gilt und so die ganze Geschichte des Nihilismus durchherrscht. Weil dies aber im Grunde von allen drei Bedingungen gilt und diese in jeder metaphysischen Grundstellung, wenn auch entsprechend abgewandelt, zur Geltung kommen, deshalb ist der Versuch, historisch eine Entsprechung zu den genannten drei Bedingungen nachzuweisen, nicht von der Bedeutung, die man zunächst fordern könnte, zumal wenn wir bedenken, daß Abschnitt A nur das Vorspiel ist zu B.

Die neue Wertsetzung

Der Abschnitt B lautet:

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

Resultat: Der *Glaube an die Vernunft-Kategorien* ist die

Ursache des Nihilismus, — wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, *welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen*.

*

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

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

»Resultate« gibt es nur, wo gerechnet und verrechnet wird. In der Tat ist Nietzsches Gedankengang als nihilistischer ein Rechnen; welcher Art, das sagt er im Schlußabschnitt: »— alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate

det, sich vielmehr erst recht geltend macht als das, was durch den Umsturz der bisherigen Werte neuer Werte bedürftig geworden, deshalb ist die Absetzung der bisherigen Werte in sich und notwendig schon unterwegs zu einer Neusetzung der Werte. Durch die Absetzung der bisherigen Werte wird die vormals nur diesseitige Welt zum einzigen Seienden im Ganzen; das Seiende im Ganzen steht jetzt gleichsam außerhalb der Unterscheidung von Diesseits und Jenseits. Die Absetzung der bisherigen obersten Werte bringt somit einen Wandel des Seienden im Ganzen mit sich, so daß fraglich wird, wo und wie noch von Seiendem und von Sein gesprochen werden darf. Anders gewendet: Die Neusetzung der Werte kann sich nicht mehr so vollziehen, daß an die *selbe*, freilich inzwischen leer gewordene Stelle der bisherigen obersten Werte statt ihrer nur neue Werte gesetzt werden.

Mit den obersten Werten kommt zugleich das »Oben« und die »Höhe«, das »Jenseits«, kommt die bisherige *Stelle*, wohin Werte gesetzt werden könnten, in Wegfall. Das bedeutet: die Wertsetzung muß in sich eine andere werden. Denn auch das, wofür die neuen Werte Werte sein sollen, ist nach dem Wegfall des Jenseits kein Diesseitiges mehr. Darin liegt aber: die Weise, *wie* die Werte Werte sind, das Wesen der Werte muß sich wandeln. Der grundstürzende Wandel, der hinter der »Entwertung« der bisherigen obersten Werte steht, zeigt sich darin, daß ein *neues Prinzip der Wertsetzung* nötig wird. Weil jedoch die Entwertung der obersten Werte ein aus eindeutig gewußten Erscheinungen entspringendes, dementsprechend bewußtes Absetzen der bisherigen Werte ist, muß die neue Wertsetzung ihren Ursprung in einer neuen und gesteigerten Bewußtheit (Rechnung) haben.

Das Prinzip einer neuen Wertsetzung kann also nur so zur Geltung kommen, daß ein neues Wissen über das Wesen der Werte und die Bedingungen des Wertschätzens erwacht und

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

Denken wir vom Schlußabschnitt des Stückes n. 12 auf seine Überschrift »Hinfall der kosmologischen Werte« zurück, dann zeigt sich jetzt, daß dieser Titel nur dann das Ganze dieses Stückes deckt, wenn wir zum voraus den Nihilismus im Sinne Nietzsches als Geschichte, d. h. zugleich positiv als Vorstufe einer »neuen« Wertsetzung begreifen und das so entschieden, daß wir gerade den extremsten Nihilismus nicht als völligen Niedergang, sondern als den Übergang zu neuen Daseinsbedingungen erfahren. Diese Gesamt-Einsicht in das Wesen des Nihilismus hat Nietzsche um die Zeit der Niederschrift von n. 12 in folgender Aufzeichnung festgehalten:

»*Gesamt-Einsicht.* — Tatsächlich bringt jedes große Wachstum auch ein ungeheures *Abbröckeln* und *Vergehen* mit sich: das Leiden, die Symptome des Niedergangs gehören in die Zeiten ungeheuren Vorwärtsgehens; jede fruchtbare und mächtige Bewegung der Menschheit hat zugleich eine nihilistische Bewegung *mitgeschaffen*. Es wäre unter Umständen das Anzeichen für ein einschneidendes und aller-

wesentlichstes Wachstum, für den Übergang in neue Daseinsbedingungen, daß die *extremste* Form des Pessimismus, der eigentliche *Nihilismus*, zur Welt käme. *Dies habe ich begriffen.*« (n. 112; Frühjahr–Herbst 1887)

In dieselbe Zeit fällt die Aufzeichnung:

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

Der Nihilismus als Geschichte

Die eigentliche Aufgabe, Nietzsches Begriff des europäischen Nihilismus nach- und auszudenken, gewinnt nach der ersten Erläuterung des Stückes n. 12 an Bestimmtheit. Was zu Beginn der Überlegungen erst im Ungefähren vorweggenommen wurde, kann jetzt für die eigentliche Erörterung des Wesens des Nihilismus auf zwei Fragerichtungen vereinigt werden, die wir in folgenden Sätzen festmachen:

1. Der Nihilismus ist, von Nietzsche aus gedacht, die Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte als Übergang zur Umwertung aller bisherigen Werte, die in der Auffindung des Prinzips einer neuen Wertsetzung besteht, welches Prinzip Nietzsche als den Willen zur Macht erkennt.
2. Dieses Wesen des Nihilismus wird von Nietzsche einzig aus dem Wertgedanken her begriffen, wird einzig in dieser Gestalt zum Gegenstand der Kritik und des Versuches einer Überwindung. Weil aber die Wertsetzung ihr Prinzip im Willen zur Macht hat, entwickelt sich die Überwindung des

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

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

Der passive Nihilismus läßt es dabei bewenden: es gibt keine Wahrheit an sich; dies heißt dann für ihn: es gibt überhaupt keine Wahrheit. Der aktive Nihilismus macht sich dagegen auf den Weg, die Wahrheit in ihrem Wesen von dorthier zu bestimmen, von woher alles seine Bestimmbarkeit und Bestimmtheit empfängt. Der aktive Nihilismus erkennt die Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht und als einen Wert von bestimmtem Rang.

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

Dieser Nihilismus stellt sich aus dem bisherigen »Leben« heraus, schafft »für eine neue Ordnung« die Bahn und gibt dem, was absterben will, noch das »Verlangen zum Ende« ein. Auf solche Weise räumt der Nihilismus aus und räumt zugleich neue Möglichkeiten ein. Nietzsche spricht daher im Hinblick auf diesen raumschaffenden, alles Seiende ins Freie herausstellenden Nihilismus einer völlig neuen Wertsetzung

vom »ekstatischen Nihilismus« (n. 1055). Insofern die höchste Mächtigkeit des klassisch-ekstatischen, extrem-aktiven Nihilismus nichts außerhalb ihrer und nichts über sich an Maßen kennt und als Maß anerkennt, könnte der klassisch-ekstatische Nihilismus »eine göttliche Denkweise sein« (n. 15). Nihilismus ist in solcher Gestalt keineswegs mehr nur eine kraftlose »Sehnsucht ins Nichts« (n. 1029), er ist das Gegenteil (vgl. nn. 1010, 1023, 1025). So zeigt sich eine in sich gefügte Wesensfülle des Nihilismus: zweideutige Vorformen des Nihilismus (Pessimismus), der unvollständige Nihilismus, der extreme Nihilismus, der aktive und passive Nihilismus, der aktiv-extreme als der ekstatisch-klassische Nihilismus.

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

Wertsetzung und Wille zur Macht

Der Nihilismus, von Nietzsche als Geschichte der Wertsetzungen gedacht, läßt sich nun aber erst dann begreifen, wenn die Wertsetzung als solche in ihrem Wesen, d. h.

hier: in ihrer metaphysischen Notwendigkeit, erkannt ist. Deshalb verlagert sich *das Hauptgewicht unserer Überlegungen* auf den an zweiter Stelle genannten Fragekreis.

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

Worin aber hat diese Metaphysik ihren geschichtlichen Wesensgrund? Anders gefragt: Wo hat der Wertgedanke seinen »metaphysischen« Ursprung? Wenn die Metaphysik die Wahrheit über das Seiende im Ganzen ist und deshalb vom Sein des Seienden sagt — aus welcher Auslegung des Seienden im Ganzen entspringt das Wertdenken? Wir antworten: aus der Bestimmung des Seienden im Ganzen durch den Grundcharakter des Willens zur Macht. Die Antwort ist richtig. Doch wie kommt es zu *dieser* Auslegung des Seienden, wenn sie nicht als willkürliche und gewaltsame Meinung nur im Kopfe des abseits gegangenen Herrn Nietzsche entspringt? Wie kommt es zum Entwurf der Welt als Wille zur Macht, gesetzt, daß Nietzsche in solcher Weltauslegung nur jenes sagen muß, worauf eine lange Geschichte des Abendlandes, zumal die Geschichte der Neuzeit, in ihrem verborgensten Gang hindrängt? Was west und waltet in der abendländischen Metaphysik, daß sie zuletzt eine Metaphysik des Willens zur Macht wird?

So fragend gehen wir aus dem scheinbar bloßen Berichten und Erläutern hinaus zu einer »Aus-einander-setzung« mit Nietzsches Metaphysik. Gesetzt, Nietzsches Metaphysik sei die Vollendung der abendländischen Metaphysik, dann ist die Auseinandersetzung mit ihr nur dann eine gemäße, wenn sie die abendländische Metaphysik im Ganzen angeht.

scheidungsfrage über das, was die Philosophie zu ihrer Notwendigkeit bestimmt und was ihr den Grund gibt.

Woher stammt der Wertgedanke, jenes Denken, das alles nach Werten abschätzt, sich selbst als eine Wertschätzung begreift und eine neue Wertsetzung sich zur Aufgabe macht? Nietzsche hat selbst die Frage nach dem Ursprung des Wertgedankens gestellt und auch bereits beantwortet. Wir brauchen uns nur an den Gang seiner Überlegungen in n. 12 zu erinnern. Dort fragt Nietzsche doch ausdrücklich in Abschnitt B: woher stammt unser Glaube an die kosmologischen Werte? Die Antwort lautet: aus dem Willen des Menschen, sich selbst einen Wert zu sichern. Wie soll er aber dies leisten, wenn die Welt, in die er gehört, nicht ihrerseits einen Wert, einen Sinn und Zweck, eine Einheit und *Wahrheit* hat, wenn der Mensch sich nicht einem »Ideal« unterstellen kann? Der Schlußabschnitt von n. 12 spricht schon deutlich genug den inneren Zusammenhang zwischen Wertsetzung und Willen zur Macht aus. Mit dem Hinweis auf diese Stelle ist freilich jener Zusammenhang noch nicht eigens begriffen. Wir dürfen jedoch vermuten, daß Nietzsche in seiner Weise bereits diesen Zusammenhang ins Helle rücken mußte, wenn anders zur Umwertung der Werte eine ausgezeichnete Bewußtheit gehört und somit ein Wissen darüber, welche Bewandnis es mit den Werten hat.

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

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

»Macht-Wachstum« besagt nach der eingangs gegebenen Wesensbestimmung des Willens zur Macht nichts anderes als Macht-Steigerung im Sinne des Sichübermächtigens der Macht.

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

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

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

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

Durch die Kennzeichnung des Wertes als eines »Gesichtspunktes« ergibt sich das Eine und für Nietzsches Wertbegriff Wesentliche: Als Gesichtspunkt ist der Wert je vom Sehen ge-

setzt; durch die Setzung wird er für das Absehen auf etwas erst zu einem in die Sehbahn dieses Absehens auf etwas gehörigen »Punkt«. Werte sind also nicht etwas zuvor und an sich Vorhandenes, so daß sie gelegentlich auch zu Gesichtspunkten werden können. Nietzsches Denken ist hell und offen genug, um einzuschärfen, daß der Gesichtspunkt zu einem solchen nur durch die »Punktation« dieses Sehens »punktiert« ist. Das Geltende gilt nicht, weil es ein Wert an sich ist, sondern der Wert *ist* Wert, weil er gilt. Er gilt, weil er als geltend gesetzt wird. Er ist so gesetzt durch ein Absehen auf etwas, was *durch* dieses Absehen erst den Charakter von solchem empfängt, womit gerechnet werden soll und was deshalb gilt.

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

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

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

Der Wille zur Macht muß demnach seinem innersten Wesen nach stets und zumal Werte der Erhaltung und Werte der Steigerung setzen. Er muß nach diesen beiden, aufeinander wechselweise bezogenen Hinsichten aus- und hinausblicken und so blickend *Blickpunkte* punktieren: Werte setzen. Zur Wertsetzung gehört dieses Ausblicken auf Gesichtspunkte. Das Aus- und Durchblicksmäßige des Willens zur Macht ist das, was Nietzsche seinen »perspektivischen« Charakter nennt. Wille zur Macht ist demnach *in sich*: Absehen auf Mehr-Macht; das Absehen auf ... ist die in den Willen zur Macht gehörige *Seh- und Durchblicksbahn*: die Perspektive. Deshalb sagt Nietzsche in dem uns zum Leitfaden dienenden Stück n. 12 (Schlußabschnitt): »alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven« ... Wir können auch sagen: alle diese Werte sind als *Werte* bestimmte Blickpunkte bestimmter Sehbahnen eines bestimmten Willens zur Macht. Sofern aber jegliches Wirkliche durch den Grundcharakter des Willens zur Macht Wirkliches ist, gehört zu jedem einzelnen Seienden je eine und je seine »Perspektive«. *Das Seiende ist als solches perspektivisch*. Was Wirklichkeit heißt, bestimmt sich aus ihrem perspektivischen Charakter. Allein in der steten Rücksicht auf diesen kann innerhalb der Metaphysik Nietzsches das eigentlich »Seiende« gedacht werden. Mit dem perspektivischen Charakter des Seienden spricht Nietzsche nur das aus, was seit Leibniz einen verborgenen Grundzug der Metaphysik bildet.

Nach Leibniz ist jedes Seiende durch *perceptio* und *appetitus* bestimmt, durch den vorstellenden Drang, der darauf dringt, je das Ganze des Seienden *vor-zu-stellen*, zu »repräsentieren«, und in dieser und als diese *repraesentatio* erst und allein auch zu *sein*. Dieses Vorstellen hat jeweils das, was Leibniz einen *point de vue*—Gesichts-punkt—nennt. So sagt auch Nietzsche: Der »*Perspektivismus*« (die perspektivische Verfassung des Seienden) 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 ...« (n. 636; 1888. Vgl. XIV, 13; 1884/85: »Wollte man heraus aus der Welt der Perspektiven, so ginge man zu Grunde.«) Aber Leibniz denkt diese Gesichtspunkte noch nicht als Werte. Das Wertdenken ist noch nicht so wesentlich und ausdrücklich, daß die *Werte* als Gesichtspunkte von Perspektiven gedacht werden könnten.

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

Wenn das Wesen der Macht der Wille zu Mehr-Macht ist und wenn daher die Macht als Übermächtigung machtet, dann gehört zu ihr einmal solches, was als jeweilige Machtstufe überwunden wird, und zugleich etwas, das überwindet. Das zu-Überwindende kann solches nur sein, wenn es einen Widerstand setzt und ein Ständiges und Standfestes ist, das sich hält und erhält. Das Überwindende dagegen bedarf eines Hinausgehens in höhere Machtstufen, verlangt die Möglichkeit der Steigerung. Zum Wesen der Übermächtigung gehört die notwendige Verflechtung von Erhaltung und Steigerung. Das Wesen der Macht ist selbst ein Ver-

flochtenes. Das so bestimmte Wirkliche ist beständig und zugleich unbeständig. Seine Beständigkeit ist daher je eine *verhältnismäßige*. Deshalb sagt Nietzsche: »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« In diesen Gebilden versammeln sich die Hervorbringungen des Willens zur Macht, dessen Wesen im Herrsein- und Befehlen-Können besteht. Daher nennt Nietzsche diese Gebilde auch kurz »Herrschaftsgebilde« oder »herrschaftliche Zentren« (n. 715):

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

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

des Werdens, d. h. der Wirklichkeit im Ganzen, deren Grundcharakter der Wille zur Macht ist. Die Herrschaftsgebilde sind Gestalten des Willens zur Macht. Nietzsche nennt oft nicht nur die Bedingungen dieser Herrschaftsgebilde »Werte«, sondern auch die Herrschaftsgebilde selbst, und das mit Recht. Wissenschaft, Kunst, Staat, Religion, Kultur gelten als Werte, insofern sie Bedingungen sind, kraft deren die Ordnung des Werdenden als des allein Wirklichen sich vollzieht. Diese Werte setzen ihrerseits als Machtgebilde wieder bestimmte Bedingungen ihrer eigenen Bestandsicherung und Entfaltung. Das Werden selbst aber, d. h. das Wirkliche im Ganzen, »hat gar keinen Wert«. Das leuchtet nach der jetzt gegebenen Wesensbestimmung des Wertes ein. Denn außerhalb des Seienden im Ganzen gibt es nichts mehr, was noch Bedingung für dieses sein könnte. Es fehlt etwas, woran es (das Werden im Ganzen) zu ermessen wäre. »*Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar*, folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge.« (n. 708; 1887/88)

Wenn Nietzsche sagt, das Seiende im Ganzen »hat gar keinen Wert«, will er kein abschätziges Urteil über die Welt fällen. Er will nur jede Wertschätzung des Ganzen als eine Verkennung seines Wesens von ihm fernhalten. Der Satz: das Seiende im Ganzen hat gar keinen Wert, ist, im Sinne der Metaphysik des Willens zur Macht gedacht, die schärfste Ablehnung des Glaubens, »Werte« seien etwas an sich, über dem Seienden im Ganzen und für dieses Gültiges. Das Seiende im Ganzen ist wertlos, besagt: es steht außerhalb jeder Bewertung, weil durch diese das Ganze und Unbedingte nur abhängig gemacht würde von Teilen und Bedingungen, die allein aus dem Ganzen sind, was sie sind. Die werdende Welt ist als Wille zur Macht das Unbedingte. Nur *innerhalb des Werdens*: in bezug auf die einzelnen Machtgebilde, nur durch diese und für diese gesetzt, gibt es

Die Frage nach dem Ursprung des Wertgedankens und dem Wesen des Wertes ist durch den Nachweis der inneren Zugehörigkeit der Wertsetzung zum Willen zur Macht keineswegs beantwortet. Sie ist auf die Frage nach dem Wesensursprung des Willens zur Macht zurückverlegt. Weshalb ist dieser in sich Werte-setzend? Warum wird *mit* dem Gedanken des Willens zur Macht auch der Wertgedanke in der Metaphysik herrschend? Wie und weshalb wird die Metaphysik zur Metaphysik des Willens zur Macht?

Die Subjektivität in Nietzsches Deutung der Geschichte

Um die Tragweite dieser Fragen zu überschauen, müssen wir bedenken, was die Herrschaft des Wertgedankens in der Metaphysik bedeutet. Sie führt zunächst dahin, daß Nietzsche die Aufgabe der künftigen Metaphysik als Umwertung aller Werte begreift. Die Herrschaft des Wertgedankens unterstellt zugleich, ohne weitere Erörterung und Begründung, als selbstverständlich, daß nun auch, wenngleich unausgesprochen, alle bisherige Metaphysik, die geschichtlich der Metaphysik des Willens zur Macht voraufgeht, eine solche des Willens zur Macht gewesen sei. Nietzsche begreift die gesamte abendländische Philosophie als ein Denken in Werten und ein Rechnen mit Werten, als Werte-setzend. Das Sein, die Seiendheit des Seienden wird als Wille zur Macht ausgelegt. Unversehens und jedermann einleuchtend, erscheint in allen Schriften und Aufzeichnungen Nietzsches die Geschichte der Metaphysik im Lichte des Wertgedankens.

Wir sind geneigt, über diese Tatsache einfach hinwegzusehen oder aber diese Deutung der Geschichte der Metaphysik als diejenige historische Ansicht über die Geschichte der Philosophie zu verzeichnen, die für Nietzsche am nächsten lag.

Wir hätten dann nur eine historische Ansicht neben anderen vor uns. So hat im Verlaufe des 19. und 20. Jahrhunderts die gelehrte Historie die Geschichte der Philosophie bald im Gesichtskreis der Philosophie Kants oder der Philosophie Hegels, bald derjenigen des Mittelalters, *noch öfter* freilich in einem *Gesichtskreis* vorgestellt, der durch eine Vermischung der verschiedensten philosophischen Lehren eine Weiträumigkeit und Allgemeingültigkeit vortäuscht, durch die alle Rätsel aus der Geschichte des Denkens verschwinden.

Daß jedoch Nietzsche die Geschichte der Metaphysik aus dem Gesichtskreis des Willens zur Macht auslegt, entspringt aus seinem metaphysischen Denken und ist keineswegs nur ein historisch nachträglicher Einschub eigener »Ansichten« in die Lehren der früheren Denker. Vielmehr hat die Metaphysik des Willens zur Macht als *umwertende* Stellungnahme zur bisherigen Metaphysik diese zum voraus im Sinne der Wertung und des Wertgedankens bestimmt. Alle Auseinandersetzung bewegt sich auf dem Grunde der schon entschiedenen, jeder Erörterung entzogenen Auslegung. Die Metaphysik des Willens zur Macht erschöpft sich nicht darin, daß neue Werte gegenüber den bisherigen gesetzt werden. Sie läßt alles, was je und bisher in der Metaphysik über das Seiende als solches im Ganzen gedacht und gesagt wurde, im Lichte des Wertgedankens erscheinen. Denn auch das Wesen der Geschichte ist durch die Metaphysik des Willens zur Macht in neuer Weise bestimmt, was wir aus Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und deren innerstem Zusammenhang mit dem Willen zur Macht erkennen. Die jeweilige Art der Historie ist immer erst und nur die Folge einer schon gesetzten Wesensbestimmung der Geschichte.

Deshalb spricht Nietzsche — als sei es die selbstverständlichste Sache der Welt — von Einheit, Ganzheit, Wahrheit als »obersten Werten«. Daß dieses »Werte« sein sollen, ist nicht erst

Nietzsches nachträgliche Auslegung. Es ist der erste entscheidende Schritt der »Umwertung« selbst. Denn recht bedacht, besteht die von Nietzsche vollzogene Umwertung nicht darin, daß er an die Stelle der bisherigen obersten Werte neue Werte setzt, sondern daß er »Sein«, »Zweck«, »Wahrheit« schon als *Werte* und *nur* als Werte begreift. Nietzsches »Umwertung« ist im Grunde das Umdenken aller Bestimmungen des Seienden auf Werte. Er *nennt* in n. 12 »Zweck«, »Einheit«, »Ganzheit«, »Wahrheit«, »Sein« auch »Vernunft-Kategorien«. Das *sind* sie allenfalls für Kant und Fichte, für Schelling und Hegel. Auch für Aristoteles, und für ihn zuerst, sind die Bestimmungen des Seienden als solchen Kategorien, wenngleich nicht »Vernunft-Kategorien« — gesetzt, daß »Vernunft« hier — wie bei Kant und im deutschen Idealismus — als Wesen der *Subjektivität* begriffen wäre. Wenn also Nietzsche von den Bestimmungen des Seienden handelt, die er als »kosmologische Werte« begreift, dann spricht darin die neuzeitlich-metaphysische Auslegung der Seinsbestimmungen des Seienden als Vernunft-Kategorien. Diese neuzeitliche Auslegung wird von Nietzsche indes noch einmal abgewandelt, so daß jetzt die Vernunft-Kategorien als oberste Werte erscheinen. Diese der neuesten Zeit und letzten Metaphysik entstammende Auslegung der Seinsbestimmung des Seienden wird in die griechische Philosophie zurückverlegt, weil die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik als Geschichte der Wertsetzungen erscheint. Die früheren metaphysischen Grundstellungen kommen nicht in der ihnen eigenen Wahrheit zum Wort. Sie sprechen die Sprache der als Wertsetzung begriffenen Philosophie des Willens zur Macht.

Bedenken wir zudem den Nachweis der Wesenszugehörigkeit von Wertsetzung und Willen zur Macht, dann zeigt sich: Nietzsches Auslegung aller Metaphysik vom Wert-

schen bestehen soll, wie kann es dann noch »hyperbolische Naivität« sein, »sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen«? Das Letzte ist doch alles andere als Naivität. Es ist höchste Bewußtheit des sich auf sich selbst stellenden Menschen, ausdrücklicher Wille zur Macht und ganz und gar nicht Ohnmacht zur Macht. Müßten wir den Satz so verstehen, dann würde Nietzsche sagen: die »hyperbolische Naivität« besteht darin, durchaus *nicht* naiv zu sein. Einen solchen Ungedanken werden wir Nietzsche nicht zutrauen dürfen. Was sagt also der Satz? Nach Nietzsches Bestimmung des Wesens der Werte müssen auch die in der Unkenntnis über den Wertursprung gesetzten Werte aus den menschlichen Setzungen entspringen, d. h. in der Weise, daß der Mensch sich selbst als Sinn und Wertmaß setzt: Die Naivität besteht nicht darin, daß der Mensch die Werte setzt und als ihr Sinn und Wertmaß fungiert. Naiv bleibt der Mensch, insofern er die Werte als das ihm zufallende »Wesen der Dinge« setzt, ohne Wissen davon, daß *er* es ist, der sie setzt, und daß der Setzende ein Wille zur Macht ist.

Der Mensch bleibt in der Naivität stecken, solange er nicht Ernst macht mit dem Wissen, daß er allein der Wertsetzende ist, daß die Werte immer nur durch ihn bedingte Bedingungen der Erhaltung, Sicherung und Steigerung seines Lebens sein können. Bei oberflächlichem Lesen verführt der Satz zu der Meinung, Nietzsche fordere — im Gegensatz zum Verfahren der naiven Wertsetzung, die jeweils menschliche Werte in die Dinge selbst verlegt und so alles Seiende vermenschlicht — eine Erfahrung und Bestimmung des Seienden, bei der jede Vermenschlichung vermieden werde. Doch gerade diese Auslegung des Satzes wäre irrig; denn nicht die Vermenschlichung der Dinge ist das Mangelhafte an der Naivität, sondern dies, daß die Vermenschlichung nicht *bewußt* vollzogen wird. Die Naivität ist in sich Mangel an Wil-

len zur Macht, weil ihr die Erkenntnis abgeht, daß die Setzung der Welt nach dem Bilde des Menschen und durch den Menschen die einzige wahre Weise aller Weltauslegung ist und daher jene, auf die endlich die Metaphysik entschlossen und ohne Vorbehalte zugehen muß. Die bisherigen obersten Werte konnten deshalb zu ihrem Rang und ihrer Geltung gelangen, weil der Mensch sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge setzte, aber dies nicht bewußt tat, statt dessen bei der Meinung verblieb, das von ihm Gesetzte sei ein Geschenk der Dinge, das diese ihm von sich aus entgegenbrächten. In der naiven Wertsetzung waltet zwar auch, wie in jeder Wertsetzung, wesenhaft der Wille zur Macht. Aber der Wille zur Macht ist hier noch Ohnmacht zur Macht. Die Macht macht hier noch nicht als eigens gewußte und ihrer selbst mächtige.

Daß bei der Ansetzung der obersten Werte menschliche Setzungen in die Dinge verlegt werden, geschieht für Nietzsche zu Recht. Indes ist die Vermenschlichung des Seienden noch unschuldig und daher nicht unbedingt. Weil *zunächst* der eigentliche, nämlich machtmäßige Ursprung der bisherigen obersten Werte verborgen bleibt, bei der Erweckung und Steigerung des Selbstbewußtseins des Menschen jedoch nicht ständig verborgen bleiben kann, deshalb muß mit der wachsenden Einsicht in den Ursprung der Werte der Glaube an sie hinfällig werden. Allein die Einsicht in den Ursprung der Werte, der menschlichen Wertsetzung und der Vermenschlichung der Dinge kann auch nicht dabei stehenbleiben, daß nach der Entschleierung des Wertursprunges und nach dem Hinfall der Werte die Welt wertlos aussieht. So fehlte es an jeglichem »Wert« und damit an den Bedingungen des Lebens, so daß dieses nicht *sein* könnte. Was jedoch angesichts der scheinbaren Wertlosigkeit der Welt zu geschehen hat, worin die Umwertung der bisherigen Werte bestehen muß,

ist aus der Einsicht in den Ursprung der Werte auch schon entschieden und vorgezeichnet. Nietzsche hat die neue Aufgabe in einer Aufzeichnung zusammengefaßt, die aus dem Jahre 1888 stammt und uns den äußersten Gegensatz zur hyperbolischen Naivität zeigt. Sie lautet:

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

Was aus dieser Aufzeichnung spricht, ist deutlich genug. Nicht mehr weggeben und leihen soll der Mensch oder gar sich dem allein von ihm Verschenkten wie einem Fremden unterwerfen, als sei es solches, dessen der elende Mensch bedürfe; statt dessen soll der Mensch alles für sich als das Seine beanspruchen, was er nur vermag, wenn er zum voraus sich selbst nicht als Elenden und Sklaven vor dem Seienden im Ganzen weiß, vielmehr sich selbst zur unbedingten Herrschaft errichtet und einrichtet. Dies bedeutet aber, daß er selbst unbedingter Wille zur Macht ist, daß er sich selbst als Herrn dieser Herrschaft weiß und sich wissend zu jedem Machtvollzug, d. h. zur ständigen Machtsteigerung, entscheidet. Der Wille zur Macht ist das »*Prinzip einer neuen Wertsetzung*«. Der Wille zur Macht ist nicht nur die Art und Weise, wie, und das Mittel, wodurch die Wertsetzung geschieht, der Wille zur Macht ist als das Wesen der Macht der einzige Grundwert, nach dem jegliches, was entweder Wert

haben soll oder was keinen Wert beanspruchen darf, abgeschätzt wird: »Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf* . . .« (n. 552; Frühjahr-Herbst 1887). Was in diesem Kampf unterliegt, ist, weil es unterliegt, im Unrecht und unwahr. Was in diesem Kampf oben bleibt, ist, weil es siegt, im Recht und wahr.

Um *was* gekämpft wird, ist, wenn es als besonderes inhaltliches Ziel gedacht und gewünscht wird, stets von nachgeordneter Bedeutung. Alle Kampfziele und Kampfparolen sind immer nur und immer noch Kampfmittel. Um *was* gekämpft wird, ist im voraus entschieden: es ist die Macht selbst, die keiner Ziele bedarf. Sie ist ziel-los, so wie das Ganze des Seienden wert-los ist. Diese Ziel-losigkeit gehört zum metaphysischen Wesen der Macht. Wenn hier überhaupt von Ziel gesprochen werden kann, dann ist dieses »Ziel« die Ziellosigkeit der unbedingten Herrschaft des Menschen über die Erde. Der Mensch dieser Herrschaft ist der Über-Mensch. Man pflegt Nietzsche oft vorzuhalten, sein Bild vom Übermenschen sei unbestimmt, die Gestalt dieses Menschen sei ungreifbar. Zu solchen Urteilen kommt es nur, weil man nicht begreift, daß das Wesen des Übermenschen im Hinausgehen »über« den bisherigen Menschen besteht. Dieser braucht und sucht »über« sich noch Ideale und Wünschbarkeiten. Der Übermensch dagegen bedarf dieses »Über« und »Jenseits« nicht mehr, weil er einzig den Menschen selbst will, und zwar nicht in irgendeiner besonderen Hinsicht, sondern schlechthin als den Herrn der unbedingten Machtvollstreckung mit den vollständig erschlossenen Machtmitteln dieser Erde. Im Wesen dieses Menschseins liegt es, daß jedes besondere inhaltliche Ziel, jede Bestimmtheit dieser Art unwesentlich und immer nur gelegentliches Mittel bleibt. Die unbedingte Bestimmtheit des Nietzscheschen Gedankens vom

Übermensch liegt gerade darin, daß Nietzsche die wesentliche Bestimmungslosigkeit der unbedingten Macht erkennt, wenngleich nicht in dieser Weise ausgesprochen hat. Die unbedingte Macht ist das reine Übermächtige als solches, das unbedingte Übertreffen, Obensein und Befehlkönnen, das Einzige und Höchste.

Die ungemäßen Darstellungen der Nietzscheschen Lehre vom Übermensch haben ihren einzigen Grund stets darin, daß man bisher nicht vermochte, die Philosophie des Willens zur Macht als Metaphysik ernst zu nehmen und die Lehren vom Nihilismus, vom Übermensch und vor allem die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen als notwendige Wesensbestandteile *metaphysisch* zu begreifen, d. h. aber aus der Geschichte und dem Wesen der abendländischen Metaphysik zu denken.

Nietzsches Aufzeichnung (XV, 241) gehört zu den klarsten und in ihrer Art schönsten. Nietzsche spricht hier aus der Mittagshelle der großen Stimmung, durch die der neuzeitliche Mensch zur unbedingten Mitte und zum einzigen Maß des Seienden im Ganzen bestimmt wird. Das Stück ist freilich im vorliegenden Nachlaßbuch (»Der Wille zur Macht«) an einer unmöglichen Stelle eingereiht, dazu noch außerhalb der durchlaufenden Zählung gelassen und deshalb schwer zu finden. Es steht als Vorwort zum 1. Kapitel (»Kritik der Religion«) des II. Buches (»Kritik der bisherigen höchsten Werte«). Die Einreihung dieses Stückes an der genannten Stelle beweist vielleicht am deutlichsten die ganze Fragwürdigkeit des Buches »Der Wille zur Macht«. Das genannte Stück durchmißt in einfachen und sicheren Schritten Nietzsches metaphysische Grundstellung und müßte daher, wenn es schon als Vorspruch dienen sollte, dem ganzen Hauptwerk vorangestellt werden.

Warum wir diese Aufzeichnung gerade jetzt anführten, wird

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

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

Metaphysik und Anthropomorphie

Schon Nietzsches erste zusammenhängende Äußerung über seine Lehre vom Willen zur Macht in der Schrift »Jenseits von Gut und Böse« (1886) zeigt die Maßstab-Rolle der

menschlichen Selbsterfahrung und den Vorrang der Selbstgegebenheit des Menschen bei aller Weltauslegung:

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

Nietzsche unternimmt in seiner Metaphysik des Willens zur Macht diesen Versuch. Wenn er schon die materielle, leb-lose Welt vom Menschen her und nach menschlichen Trieben denkt, dann wird er erst recht die lebendige und geschichtliche Welt »menschlich« auslegen. Wir beginnen zu ahnen, wie entschieden der *Wertgedanke* als Verrechnung von allem Seienden nach dem Grundwert des Willens zur Macht zu seiner wesentlichen Grundlage bereits *dieses* hat, daß überhaupt das Seiende als solches *nach* dem menschlichen Sein ausgelegt, und nicht nur, daß die Auslegung »durch« den Menschen vollzogen wird.

Wir blicken daher jetzt vorübergehend vom Wertgedanken weg und besinnen uns auf das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen, auf die Art und Weise, *wie* dieses Verhältnis in der Geschichte der Metaphysik bestimmt wurde. So gelangen wir in einen Umkreis von Fragen, der uns durch Nietzsches eigene Metaphysik und Metaphysikdeutung zwar nahegelegt wird, der aber zugleich in ursprünglichere Bezirke verweist. Diese sind auch der bisherigen Metaphysik bekannt. So klingt es beinahe wie ein Gemeinplatz, wenn wir z. B. erwähnen, daß die Metaphysik der Neuzeit durch die besondere Rolle ausgezeichnet sei, die in ihr das

menschliche »Subjekt« und die Berufung auf die Subjektivität des Menschen spiele.

Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie steht der Satz des Descartes: *ego cogito, ergo sum*, »ich denke, also bin ich«. Alles Bewußtsein von den Dingen und dem Seienden im Ganzen wird auf das Selbstbewußtsein des menschlichen Subjektes als den unerschütterlichen Grund aller Gewißheit zurückgeführt. Die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt sich in der Folgezeit als Objektivität, als solches, was *durch* das Subjekt und *für* dieses als das ihm Entgegengeworfene und Entgegengehaltene begriffen ist. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist die Vorgestelltheit *durch* das vorstellende Subjekt und *für* dieses. Nietzsches Lehre, die alles, was ist und wie es ist, zum »Eigentum und Erzeugnis des Menschen« macht, vollzieht nur die äußerste Entfaltung jener Lehre des Descartes, nach der alle Wahrheit auf die Selbstgewißheit des menschlichen Subjektes zurückgegründet wird. Erinnern wir gar noch daran, daß schon in der griechischen Philosophie vor Platon ein Denker, nämlich Protagoras, lehrte, der Mensch sei das Maß aller Dinge, dann scheint in der Tat alle Metaphysik, nicht nur die neuzeitliche, auf die maßgebende Rolle des Menschen innerhalb des Seienden im Ganzen gebaut zu sein.

So ist denn heute *ein* Gedanke jedermann geläufig, nämlich der »anthropologische«, der fordert, daß die Welt nach dem Bilde des Menschen auszulegen und die Metaphysik durch »Anthropologie« zu ersetzen sei. In all dem ist bereits eine besondere Entscheidung über das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem gefallen.

Wie steht es mit der Metaphysik und ihrer Geschichte im Hinblick auf dieses Verhältnis? Wenn die Metaphysik die Wahrheit über das Seiende im Ganzen ist, dann gehört in das Seiende im Ganzen gewiß auch der Mensch. Man wird

sogar zugestehen, daß der Mensch in der Metaphysik insofern eine besondere Rolle übernimmt, als er die metaphysische Erkenntnis sucht, entfaltet, begründet und bewahrt, überliefert -- und auch verunstaltet. Das gibt indes noch keineswegs das Recht dazu, den Menschen nun auch für das Maß aller Dinge zu halten, ihn als die Mitte alles Seienden auszuzeichnen und als den Herrn über alles Seiende zu setzen. Man könnte meinen, jener Spruch des griechischen Denkers Protagoras über den Menschen als das Maß aller Dinge, jene Lehre des Descartes vom Menschen als dem »Subjekt« aller Objektivität und jener Gedanke Nietzsches vom Menschen als dem »Erzeuger und Eigentümer« alles Seienden seien vielleicht nur Übertreibungen und äußerste Fälle besonderer metaphysischer Standpunkte, nicht aber das Maßvolle und Ausgewogene eines echten Wissens. Demnach dürften diese Ausnahmefälle nicht zur Regel gemacht werden, nach der sich das Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte bestimmen soll.

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

wieder in der Geschichte der Metaphysik gedacht und als Prinzip alles Denkens gefordert wurde.

Damit wir gegenüber dieser Meinung einen freieren Blick für das Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte gewinnen, tun wir gut daran, erst einmal die Lehren des Protagoras und des Descartes in ihren Grundzügen zu durchdenken. Wir müssen dabei notwendig jenen Umkreis von Fragen abschreiten, der uns das Wesen der Metaphysik als der Wahrheit über das Seiende im Ganzen ursprünglicher nahebringt und uns erkennen läßt, in welchem Sinne die Frage »Was ist das Seiende als solches im Ganzen?« die Leitfrage aller Metaphysik bleibt. Schon der Titel der Hauptschrift des Descartes zeigt an, um was es sich handelt: »Meditationes de prima philosophia« (1641), »Betrachtungen über die erste Philosophie«. Der Ausdruck »erste Philosophie« stammt von Aristoteles und bezeichnet das, was erstlich und eigentlich die Aufgabe dessen ausmacht, dem der Name Philosophie zukommt. Die *πρώτη φιλοσοφία* behandelt die dem Range nach erste und alle anderen durchherrschende Frage: was das Seiende sei, sofern es nämlich ein Seiendes ist. Also der Adler z. B., sofern er ein Vogel, d. h. ein Lebewesen, d. h. etwas von ihm selbst her Anwesendes ist. Was zeichnet das Seiende als Seiendes aus?

Freilich scheint inzwischen durch das Christentum die Frage, was das Seiende sei, endgültig beantwortet und damit die Frage selbst beseitigt zu sein und dies von einer Stelle aus, die dem zufälligen menschlichen Meinen und Irren wesentlich überlegen ist. Die biblische Offenbarung, die nach eigener Angabe auf göttlicher Eingebung beruht (»Inspiration«), lehrt, das Seiende sei vom persönlichen Schöpfergott geschaffen und werde von ihm erhalten und gelenkt. Durch die von der Kirchenlehre als absolut verbindlich verkündete Offenbarungswahrheit ist jene Frage, was das Seiende sei, überflüssig ge-

worden. Das Sein des Seienden besteht in seinem Geschafensein durch Gott (omne ens est ens creatum). Wenn die menschliche Erkenntnis die Wahrheit über das Seiende erfahren will, dann bleibt ihr als der einzige zuverlässige Weg, die Lehre der Offenbarung und deren Überlieferung durch die Kirchenlehrer eifrig zu sammeln und zu bewahren. Eigentliche Wahrheit wird nur vermittelt durch die doctrina der doctores. Die Wahrheit hat den Wesenscharakter der »Doktrin«. Die mittelalterliche Welt und ihre Geschichte ist auf dieser doctrina aufgebaut. Die gemäße Gestalt, in der allein sich die Erkenntnis als doctrina vollständig aussprechen kann, ist die »Summa«, die Sammlung von Lehrschriften, in denen das Ganze des überlieferten Lehrgehaltes geordnet und die verschiedenen Lehrmeinungen auf ihre Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre hin durchgeprüft, verwendet oder verworfen werden.

Diejenigen, die in solcher Weise von dem handeln, was das Seiende im Ganzen ist, sind »Theologen«. Ihre »Philosophie« ist nur dem Namen nach Philosophie, weil eine »christliche Philosophie« noch widersinniger bleibt als der Gedanke eines viereckigen Kreises. Viereck und Kreis kommen noch darin überein, daß sie räumliche Gebilde sind, während christlicher Glaube und Philosophie abgründig verschieden bleiben. Selbst wenn man sagen wollte, daß in beiden die Wahrheit gelehrt sei, so ist das, was hier Wahrheit heißt, durchaus verschieden. Daß die mittelalterlichen Theologen auf ihre Weise, d. h. umdeutend, Platon und Aristoteles studieren, ist dasselbe, wie daß Karl Marx für seine politische Weltanschauung die Metaphysik Hegels benützt. Recht besehen, will aber die doctrina christiana nicht ein Wissen über das Seiende, darüber, was es ist, vermitteln, sondern ihre Wahrheit ist durchaus Heilswahrheit. Es gilt die Sicherung des Heils der einzelnen unsterblichen Seele. Alle Kenntnisse sind auf die Heilsordnung

bezogen und stehen im Dienste der Heils-sicherung und -förderung. Alle Geschichte wird zur Heilsgeschichte: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, letztes Gericht. Damit ist auch ausgemacht, auf welche Weise (d. h. durch welche Methode) allein das Wissenswerte zu bestimmen und zu vermitteln sei. Der doctrina entspricht die schola (die Schulung); daher sind die Lehrer der Glaubens- und Heilslehre »Scholastiker«.

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

Die Frage nach der »Methode«, d. h. die Frage nach dem »Einschlagen des Weges«, die Frage nach der Gewinnung und Begründung einer durch den Menschen selbst festgemachten Sicherheit, rückt in den Vordergrund. »Methode« ist hier nicht »methodologisch« als Weise des Untersuchens und Forschens zu verstehen, sondern metaphysisch als Weg zu einer Wesensbestimmung der Wahrheit, die ausschließlich durch das Vermögen des Menschen begründbar ist.

Die Frage der Philosophie kann darum jetzt nicht mehr nur lauten: Was ist das Seiende? Im Zusammenhang der Be-

freierung des Menschen aus den Bindungen der Offenbarungs- und Kirchenlehre heißt die Frage der ersten Philosophie: Auf welchem Wege gelangt der Mensch von sich aus und für sich zu einer ersten unerschütterlichen Wahrheit, und welches ist diese erste Wahrheit? Descartes fragt zum erstenmal in dieser Weise klar und entschieden. Seine Antwort lautet: *ego cogito, ergo sum*, »ich denke, also bin ich«. Auch ist es kein Zufall, daß die Titel der philosophischen Hauptwerke des Descartes auf den Vorrang der »Methode« verweisen: »*Discours de la méthode*«; »*Regulae ad directionem ingenii*«; »*Meditationes de prima philosophia*« (nicht einfach »*Prima philosophia*«); »*Les Principes de la philosophie*« (»*Principia philosophiae*«).

In dem nachher noch genauer zu erläuternden Satz des Descartes: *ego cogito, ergo sum*, drückt sich allgemein ein Vorrang des menschlichen Ich aus und damit eine neue Stellung des Menschen. Der Mensch übernimmt nicht nur glaubensmäßig eine Lehre, er verschafft sich aber auch nicht bloß auf irgendeinem Wege selbst eine Weltkenntnis. Anderes kommt zum Vorschein: Der Mensch weiß sich selbst unbedingt gewiß als dasjenige Seiende, dessen Sein das gewisseste ist. Der Mensch wird zu dem von ihm selbst gesetzten Grund und Maß für alle Gewißheit und Wahrheit. Denken wir den Satz des Descartes zunächst nur soweit durch, dann erinnern wir uns sogleich an den Spruch des griechischen Sophisten Protagoras aus der Zeit Platons. Nach diesem Spruch ist der Mensch das Maß aller Dinge. Man bringt den Satz des Descartes immer wieder mit dem Spruch des Protagoras zusammen und sieht in diesem Spruch und der griechischen Sophistik überhaupt die Vorwegnahme der neuzeitlichen Metaphysik des Descartes; denn handgreiflich fast kommt jedesmal der Vorrang des Menschen zum Ausdruck.

In dieser allgemeinen Form ist diese Feststellung auch im

Recht. Gleichwohl sagt der Spruch des Protagoras etwas, was vom Gehalt des Descartesschen Satzes sehr verschieden ist. Erst die Verschiedenheit beider läßt uns einen Blick tun in das *Selbe*, was sie sagen. Dieses Selbe ist der Boden, von dem aus wir Nietzsches Lehre vom Menschen als dem Gesetzgeber der Welt erst zureichend begreifen und den Ursprung der Metaphysik des Willens zur Macht und des darin eingeschlossenen Wertdenkens erkennen. [Vgl. zum Folgenden: »Holzwege«, S. 94 ff.]

Der Satz des Protagoras

Der Spruch des Protagoras lautet (nach der Überlieferung bei Sextus Empirikus): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (vgl. Platon, Theaitet 152)

Nach der geläufigen Übersetzung heißt dies:

»Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.« – Man könnte meinen, hier spräche Descartes. Der Satz verrät doch den oft betonten »Subjektivismus« der griechischen Sophistik deutlich genug. Um bei der Auslegung dieses Spruches nicht durch das Herinspielen neuzeitlicher Gedanken verwirrt zu werden, versuchen wir zunächst eine Übersetzung, die dem griechischen Denken gemäßer ist. Die »Übersetzung« enthält freilich schon die Auslegung.

»Aller >Dinge« (derer nämlich, die der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat – *χρήματα, χρῆσθαι*) ist der (jeweilige) Mensch das Maß, der anwesenden, daß sie *so* anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, daß sie nicht anwesen.« Vom Seienden und dessen Sein ist hier die Rede. Gemeint ist das Seiende, das von sich aus im Umkreis des Menschen

sein, durch die sich das Wesen einer metaphysischen Grundstellung bestimmt. Wir heben ein Vierfaches hervor. Eine metaphysische Grundstellung bestimmt sich:

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

Weshalb und inwiefern die Selbstheit des Menschen, der Begriff des Seins, das Wesen der Wahrheit und die Weise der Maßgabe zum voraus eine metaphysische Grundstellung bestimmen, die Metaphysik als solche tragen und sie zum Gefüge des Seienden selbst machen, dies läßt sich bereits nicht mehr aus der Metaphysik her und nicht mehr durch diese fragen. Keines der angeführten vier Wesensmomente einer metaphysischen Grundstellung kann abgesondert von den anderen begriffen werden, jedes kennzeichnet je schon in einer Hinsicht das Ganze einer metaphysischen Grundstellung.

Der Satz des Protagoras sagt eindeutig, daß »alles« Seiende auf den Menschen als $\epsilon\gamma\omega$ (Ich) bezogen ist und daß der Mensch das Maß für das Sein des Seienden ist. Welcher Art aber ist dieser Bezug des Seienden auf das »Ich«, vorausgesetzt, daß wir im Nachverstehen dieses Spruches *griechisch* denken und nicht Vorstellungen vom Menschen als »Subjekt« unversehens in den Spruch hineinlegen? Der Mensch vernimmt das im Umkreis seines Vernehmens Anwesende. Dieses Anwesende hält sich als ein solches zum voraus in einem Bezirk des Zugänglichen, weil dieser Bezirk ein solcher der Unverborgenheit ist. Das Vernehmen des Anwesenden gründet auf dessen Verweilen innerhalb des Bezirks der Unverborgenheit.

Wir Heutigen und manche Geschlechter vor uns haben diesen Bezirk der Unverborgenheit des Seienden längst vergessen und nehmen ihn gleichwohl ständig in Anspruch. Wir meinen zwar, ein Seiendes werde dadurch zugänglich, daß ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstellt. Als ob hierzu nicht vorher schon ein Offenes walten müßte, innerhalb von dessen Offenheit etwas *als* Objekt *für* ein Subjekt zugänglich und die Zugänglichkeit selbst noch als erfahrbare durchfahren werden kann! Die Griechen jedoch wußten, wenngleich unbestimmt genug, von dieser Unverborgenheit, in die herein das Seiende anwest und die es gleichsam mit sich bringt. Wir können uns trotz allem, was seitdem an metaphysischer Auslegung des Seienden zwischen den Griechen und uns liegt, dieses Bezirkes der Unverborgenheit erinnern und ihn als jenes erfahren, worin unser Menschsein sich aufhält. Ein zureichendes Achten auf die Unverborgenheit kann gelingen, ohne daß wir noch einmal in griechischer Weise sind und denken. Durch das Verweilen im Bezirk des Unverborgenen gehört der Mensch in einen festen Umkreis des ihm Anwesenden. Durch die Zugehörigkeit in diesen Umkreis ist zugleich eine Grenze gegen das Nichtanwesende übernommen. Hier wird also das Selbst des Menschen zum jeweiligen »Ich« durch die *Beschränkung* auf das umgebende Unverborgene bestimmt. Die beschränkte Zugehörigkeit in den Umkreis des Unverborgenen macht das Selbstsein des Menschen mit aus. Durch die Beschränkung wird der Mensch zum *ἐγώ*, nicht aber durch eine Entschränkung *der* Art, daß zuvor das sich selbst vorstellende Ich zum Maß- und Mittelpunkt alles Vorstellbaren sich aufspreizt. »Ich« ist für die Griechen der Name für *den* Menschen, der *sich* in diese Beschränkung fügt und so bei sich selbst *er* selbst ist.

Der Mensch des griechisch erfahrenen Grundverhältnisses zum Seienden ist μέτρον, Maß, indem er die Mäßigkeit auf

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

Dürfen wir uns wundern, daß Sokrates angesichts dieser Besonnenheit des Protagoras von diesem sagt (Platon, Theaitet, 152 b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. »Zu vermuten ist, daß er (Protagoras) als ein besinnlicher Mann (bei seinem Spruch über den Menschen als μέτρον πάντων χρημάτων) nicht einfach daherschwätzt.« Die Art, wie Protagoras das Verhältnis des Menschen zum Seienden bestimmt, ist nur eine betonte Einschränkung der Unverborgenheit des Seienden auf den jeweiligen Umkreis der Welterfahrung. Diese Einschränkung *setzt voraus*, daß die Unverborgenheit des Seienden waltet, noch mehr, daß diese Unverborgenheit bereits als solche schon einmal erfahren und als Grundcharakter des Seienden selbst ins Wissen gehoben wurde. Dies geschah in den metaphysischen Grundstellungen der Denker im Anfang der abendländischen Philosophie: bei Anaximander, Heraklit und Parmenides. Die Sophistik, zu der Protagoras als ihr füh-

render Denker gezählt wird, ist nur möglich auf dem Grunde und als Abart der σοφία, d. h. der griechischen Auslegung des Seins als Anwesenheit und der griechischen Wesensbestimmung der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit). Der Mensch ist jeweilen das Maß der Anwesenheit und Unverborgenheit durch die Mäßigung und Beschränkung auf das nächste Offene, ohne das fernste Verschlussene zu leugnen und eine Entscheidung über dessen Anwesen und Abwesen sich anzumaßen. Hier ist nirgends die Spur des Gedankens, daß das Seiende als solches nach dem auf sich gestellten Ich als dem Subjekt sich zu richten habe, daß dieses Subjekt der Richter über alles Seiende und dessen Sein sei und kraft dieses Richteramtes aus unbedingter Gewißheit über die Objektivität der Objekte entscheide. Hier ist vollends nicht die Spur von jenem Vorgehen Descartes', das sogar versucht, Wesen und Existenz Gottes als unbedingt gewiß zu erweisen. Denken wir an die vier »Momente«, die das Wesen der Metaphysik bestimmen, dann kann jetzt zum Spruch des Protagoras folgendes gesagt werden:

1. Das »Ich« bestimmt sich für Protagoras durch die je begrenzte Zugehörigkeit ins Unverborgene des Seienden. Das Selbstsein des Menschen gründet in der Verlässlichkeit des unverborgenen Seienden und seines Umkreises.
2. Das Sein hat den Wesenscharakter der Anwesenheit.
3. Wahrheit ist erfahren als Unverborgenheit.
4. »Maß« hat den Sinn von Mäßigung der Unverborgenheit.

Für Descartes und seine metaphysische Grundstellung haben alle diese Momente eine andere Bedeutung. Seine metaphysische Grundstellung ist nicht unabhängig von der griechischen Metaphysik, aber sie ist wesentlich von ihr entfernt. Weil die Abhängigkeit und die Entfernung bisher niemals klar

nicht nur ein Ausbrechen aus den Fesseln und ein Abwerfen der Bindungen, sie ist zuvor eine neue Bestimmung des Wesens der Freiheit. Jetzt heißt Freisein, daß der Mensch an die Stelle der für alle Wahrheit maßgebenden Heilsgewißheit eine solche Gewißheit setzt, kraft deren er und in der er sich seiner selbst gewiß wird als des Seienden, das dergestalt sich selbst auf sich stellt. Die Art eines solchen Wandels schließt in sich, daß dieser vielfach noch in der »Sprache« und den Vorstellungen dessen verläuft, was im Wandel verlassen wird. Umgekehrt kann eine eindeutige Kennzeichnung dieses Wandels nicht vermeiden, in der Sprache des erst nachmals durch den Wandel Erreichten zu sprechen. Wenn wir zugespitzt sagen, die neue Freiheit bestehe darin, daß der Mensch sich selbst das Gesetz gibt und das Verbindliche wählt und darein sich bindet, dann sprechen wir in der Sprache Kants und treffen doch das Wesentliche des Beginns der Neuzeit, das sich geschichtlich eigengestaltig in eine metaphysische Grundstellung herausringt, für die in eigentümlicher Weise die Freiheit wesentlich wird (vgl. Descartes, »Meditationes de prima philosophia«, Med. IV). Die bloße Losgebundenheit und Willkür ist immer nur die Nachtseite der Freiheit, die Tagseite ist der Anspruch auf ein Notwendiges als das Bindende und Tragende. Beide »Seiten« erschöpfen freilich nicht das Wesen der Freiheit und treffen auch nicht ihren Kern. Für uns bleibt wichtig zu sehen, daß diejenige Freiheit, deren Kehrseite die Befreiung vom Offenbarungsglauben ist, nicht nur überhaupt ein Notwendiges beansprucht, sondern es dergestalt beansprucht, daß der Mensch von sich aus dieses Notwendige und Verbindliche jeweils setzt. Dieses Notwendige wird sich aber mit aus dem bestimmen, was der sich auf sich stellende Mensch benötigt, d. h. aus der Richtung und Höhe, aus der Weise, nach der hier der Mensch sich und sein Wesen vorstellt. Die neue Freiheit ist — metaphysisch gesehen —

die Eröffnung einer Mannigfaltigkeit dessen, was künftig als Notwendiges und Verbindliches vom Menschen selbst wesentlich gesetzt werden kann und will. Im Vollzug dieser mannigfaltigen Weisen der neuen Freiheit besteht das Wesen der Geschichte der Neuzeit. Weil überall zu dieser Freiheit das eigene Herrwerden des Menschen über die eigene Wesensbestimmung des Menschentums gehört und dieses Herrsein in einem wesentlichen und ausdrücklichen Sinne der Macht bedarf, deshalb kann erst in der Geschichte der Neuzeit und *als* diese Geschichte die Wesensermächtigung der Macht als Grundwirklichkeit möglich werden.

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

Daß in der Entfaltung der neuzeitlichen Geschichte das Christentum weiterbesteht, in der Gestalt des Protestantismus diese Entfaltung mitfördert, in der Metaphysik des deutschen Idealismus und der Romantik sich zur Geltung bringt, sich in entsprechenden Abwandlungen, Angleichungen und Ausgleichungen jeweils mit der herrschenden Zeit versöhnt und die modernen Errungenschaften jeweils für die kirchlichen Zwecke ausnützt, das beweist stärker denn alles andere, wie entschieden das Christentum seine mittelalterliche, *geschichtsbildende* Kraft eingebüßt hat. Seine geschichtliche Bedeutung liegt

nicht mehr in dem, was es selbst zu gestalten vermag, sondern darin, daß es seit dem Beginn der Neuzeit und durch diese hindurch stets dasjenige bleibt, *wogegen*, ausgesprochen oder nicht, die neue Freiheit sich absetzen muß. Die Befreiung aus der offenbarungsmäßigen Heilsgewißheit der einzelnen unsterblichen Seele ist in sich Befreiung zu einer Gewißheit, in der der Mensch durch sich selbst seiner Bestimmung und Aufgabe sicher sein kann.

Die Sicherung der höchsten und unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen des Menschentums zur unbedingten Herrschaft über die ganze Erde ist der geheime Stachel, der den neuzeitlichen Menschen zu immer neueren und neuesten Aufbrüchen antreibt und zu Bindungen nötigt, die ihm die Sicherung seines Vorgehens und die Sicherheit seiner Ziele sicherstellen. Das wesentlich gesetzte Verbindliche tritt daher in vielen Gestalten und Verschleierungen auf. Das Verbindliche kann sein: die Menschenvernunft und ihr Gesetz (Aufklärung) oder das aus solcher Vernunft eingerichtete und geordnete Wirkliche, Tatsächliche (Positivismus). Das Verbindliche kann sein: das in allen seinen Bildungen harmonisch gefügte und zur schönen Gestalt geprägte Menschentum (Humanität des Klassizismus). Das Verbindliche kann sein: die Machtentfaltung der auf sich gestellten Nation oder die »Proletarier aller Länder« oder einzelne Völker und Rassen. Das Verbindliche kann sein: eine Menschheitsentwicklung im Sinne des Fortschritts einer Allerwärtsvernünftigkeit. Das Verbindliche kann auch sein: »die verborgenen Keime der jeweiligen Zeit«, die Entfaltung des »Individuums«, die Organisation der Massen oder beides; schließlich die Schaffung eines Menschentums, das weder im »Individuum« noch in der »Masse«, sondern im »Typus« seine Wesensgestalt findet. Der Typus vereinigt in sich gewandelt das Einzigartige, das vormals vom Individuum beansprucht

wurde, und das Gleichartige und Allgemeine, das die Gemeinschaft fordert. Aber das Einzigartige des »Typus« besteht in einer klaren Durchgängigkeit derselben Prägung, die gleichwohl keine öde Gleichmacherei duldet, sondern einer eigentümlichen Rangordnung bedarf. In Nietzsches Gedanken des Übermenschen ist nicht ein besonderer »Typus« Mensch, sondern erstmals der Mensch in der Wesensgestalt des »Typus« vorausgedacht. Vorbilder sind dabei das preußische Soldatentum und der Jesuitenorden, die auf eine eigentümliche Koppelung ihres Wesens zugerichtet sind, in welcher Koppelung das Inhaltliche ihrer erstmaligen geschichtlichen Entstehung sich weitgehend abstoßen läßt.

Innerhalb der Geschichte der Neuzeit und als die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums versucht der Mensch überall und jedesmal aus sich selbst sich selbst als die Mitte und das Maß in die Herrschaftsstellung zu bringen, d. h. deren Sicherung zu betreiben. Dazu ist nötig, daß er immer mehr seiner eigenen Vermögen und Herrschaftsmittel sich versichert und sie zu einer unbedingten Verfügbarkeit stets neu bereitstellt. Diese Geschichte des neuzeitlichen Menschentums, deren Gesetzlichkeit erst im 20. Jahrhundert voll ins offene Spiel des Unwiderstehlichen und bewußt Ergreifbaren rückt, ist mittelbar durch den auf die Heilsgewißheit abgestellten christlichen Menschen vorbereitet. Deshalb kann man einzelne Erscheinungen der Neuzeit als »Säkularisierung« des Christentums deuten. Im Entscheidenden ist die Rede von der »Säkularisierung« eine gedankenlose Irreführung; denn zur »Säkularisierung«, »Verweltlichung« gehört schon eine Welt, auf die zu und in die hinein verweltlicht wird. Das »saeculum«, diese »Welt«, durch die in der vielerufenen »Säkularisierung« »säkularisiert« wird, besteht aber nicht an sich oder so, daß sie schon durch ein bloßes Heraustreten aus der christlichen Welt verwirklicht sein könnte.

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

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

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

Alles aus sich selbst Gewisse muß überdies auch jenes Seiende als gewiß gegeben mitsichern, für das alles Vorstellen und Vorhaben gewiß und *durch* das alles Vorgehen gesichert werden soll. Der Grund der neuen Freiheit muß das Sichere einer solchen Sicherheit und Gewißheit sein, die, in sich selbst durchsichtig, den genannten Wesensforderungen genügt. Welches ist diese den Grund der neuen Freiheit bildende und sie somit ausmachende Gewißheit? Das *ego cogito (ergo) sum*. Descartes spricht diesen Satz als eine klare und deutliche, unbezweifelbare Erkenntnis aus, d. h. als die dem Range nach erste und oberste, in der alle »Wahrheit« gründet. Man hat daraus gefolgert, diese Erkenntnis müßte in ihrem eigentlichen Gehalt jedermann einleuchten. Doch wurde vergessen, daß dies im Sinne Descartes' nur dann möglich ist, wenn man zugleich begreift, was hier als Erkenntnis gemeint ist, und wenn man bedenkt, daß durch diesen Satz das Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit neu bestimmt wird.

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

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

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

sinnung das schärfste Anzeichen für die Selbigkeit im Wesentlichen ist.

Nietzsches Stellungnahme *gegen* Descartes hat ihren metaphysischen Grund darin, daß Nietzsche erst und nur auf dem Boden der Descartesschen Grundstellung unbedingt mit deren Wesenserfüllung Ernst machen kann und so Descartes' Grundstellung als bedingt und unvollendet, wenn nicht gar als unmöglich erfahren muß. Die Mißdeutung des Descartesschen Satzes durch Nietzsche ist aus mehrfachen metaphysischen Gründen sogar notwendig. Wir wollen jedoch nicht mit der Mißdeutung des Descartesschen Satzes durch Nietzsche beginnen. Wir versuchen zuvor eine Besinnung auf ein unsere eigene Geschichte durchherrschendes und uns alle überlebendes Gesetz des Seins und seiner Wahrheit. In der folgenden Darstellung der Descartesschen Metaphysik muß vieles übergangen werden, was eine thematische Erörterung der metaphysischen Grundstellung dieses Denkers nicht übergehen dürfte. Es gilt lediglich, einige Grundzüge kenntlich zu machen, die uns dann die Einsicht in den *metaphysischen* Ursprung des *Wertgedankens* ermöglichen.

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

Cogitare übersetzen wir mit »denken« und reden uns damit ein, nun sei auch schon klar, was Descartes mit cogitare meint. Als ob wir sogleich wüßten, was »denken« heißt, und als ob wir vor allem mit unserem vielleicht aus irgendeinem Lehrbuch der »Logik« bezogenen Begriff des »Denkens« auch schon sicher sein dürften, *das* zu treffen, was Descartes in dem Wort »cogitare« sagen will. Descartes gebraucht an wichtigen Stellen für cogitare das Wort percipere (per-capio) – etwas in Besitz nehmen, einer Sache sich bemächtigen, und zwar hier im Sinne des Sich-zu-stellens von der Art des Vor-sich-stellens, des »Vor-stellens«. Wenn wir cogitare als Vor-stellen in diesem wörtlichen Sinne verstehen, dann kommen wir dem Descartesschen Begriff der cogitatio und perceptio schon näher. Unsere deutschen Worte auf »ung« bezeichnen oft ein Doppeltes, was zusammengehört: Vorstellung in der Bedeutung von »Vorstellen« und Vorstellung in der Bedeutung von »Vorgestelltes«. Die selbe Doppeldeutigkeit meint auch perceptio im Sinne von percipere und perceptum: das Vor-sich-bringen und das Vor-sich-Gebrachte und im weitesten Sinne »Sichtbar«-Gemachte. Daher gebraucht Descartes für perceptio oft auch das Wort *idea*, das diesem Gebrauch zufolge dann nicht nur bedeutet: das Vorgestellte eines Vorstellens, sondern auch dieses Vorstellen selbst, den Akt und Vollzug. Descartes unterscheidet drei Arten von »Ideen«:

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

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

Das cogitare ist immer ein »Denken« im Sinne des Bedenkens und zwar eines Bedenkens, das darauf denkt, nur das Bedenkenlose als Sichergestelltes und im eigentlichen Sinne Vor-gestelltes gelten zu lassen. Das cogitare ist wesentlich bedenkendes Vorstellen, durchprüfendes, überrechnendes Vorstellen: cogitare ist dubitare. Wenn wir dies »wörtlich« nehmen, können wir leicht einem Irrtum verfallen. Denken ist nicht »Zweifeln« in dem Sinne, daß überall nur Bedenken vorgebracht werden, jede Stellungnahme verdächtigt und jede Zustimmung versagt wird. Das Zweifeln ist vielmehr verstanden als wesentlich bezogen auf das Unbezweifelbare, Bedenkenlose und dessen Sicherstellung. Was zum voraus und stets in dem bedenkenden Denken bedacht wird, ist dies, daß das Vorgestellte jeweils innerhalb des Kreises der berechnenden Verfügung sichergestellt ist. Daß alles cogitare wesentlich ein dubitare ist, das sagt nichts anderes als: das Vorstellen ist ein Sicherstellen. Das Denken, das *wesentlich* Bedenken ist, läßt nichts als sicher-gestellt und gewiß, d. h. als wahr, zu, was nicht vor ihm selbst ausgewiesen ist als sol-

ches, das den Charakter des Bedenkenlosen hat, womit das Denken als Bedenken gleichsam »fertig«, worüber die Rechnung abgeschlossen ist.

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

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

Man könnte dagegen folgendes einwenden: Wenn wir uns jetzt das Münster »vorstellen«, d. h. in diesem Falle: es uns vergegenwärtigen, da wir es im Augenblick nicht leibhaft wahrnehmen, oder wenn wir unmittelbar davorstehend es vorstellen in der Weise des Wahrnehmens, dann stellen wir jedesmal das Münster vor und nur das Münster. Dies ist das Vor-gestellte. Nicht aber stellen wir uns selbst vor, denn sonst könnten wir doch niemals das Münster selbst, rein für sich, vorstellen und uns in das loslassen, was hier das Vorstellen entgegenstellt, den Gegenstand. In Wahrheit meint Descartes mit der Bestimmung des cogito als cogito me cogitare auch nicht, daß bei jedem Vorstellen von einem Gegenstand auch

noch, gleichsam als Zugabe, »ich« selbst, der Vorstellende, als ein solcher vorgestellt und zum Gegenstand werde. Denn sonst müßte im Grunde jedes Vorstellen ständig zwischen unseren Gegenständen hin- und herflattern, zwischen dem Vorstellen des eigentlich vor-gestellten Gegenstandes und dem Vorstellen des Vorstellenden (ego). Also ist das Ich des Vorstellenden nur verschwommen und nebenher vor-gestellt? Nein.

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

Aber diese Kennzeichnung des Vor-stellens, daß in ihm das Vorstellen selbst und das vorstellende »Ich« »mit« und »mit-sammen« vor-gestellt seien, bleibt mißverständlich, solange wir nicht schärfer auf das Wesentliche abheben, woran hier alles hängt. Weil es in jedem Vorstellen der vor-stellende Mensch ist, dem im Vor-stellen dessen Vor-gestelltes *zu*-gestellt wird, stellt sich der vorstellende Mensch in jedem Vorstellen mit ein — nicht nachträglich sondern zum voraus, indem er, der Vor-stellende, je das Vor-gestellte *vor sich* bringt. Weil der vor-stellende Mensch sich wesentlich schon bei dem

Vor-gestellten innerhalb des Vor-stellens miteingefunden hat, liegt in allem Vor-stellen die *wesenhafte* Möglichkeit, daß das Vorstellen selbst im Gesichtskreis des Vor-stellenden sich vollzieht. Das Vorstellen und der Vor-stellende sind im menschlichen Vor-stellen *mit*-vorgestellt, besagt in Wahrheit nicht, das Ich und sein Vor-stellen seien gleichsam außerhalb des Vor-stellens auch noch, als weitere Gegenstände dieses Vorstellens, angetroffen und dann nachträglich in den Umkreis des Vor-gestellten einbezogen. In Wahrheit will die mißverständliche Rede vom *Mit*-vorgestelltsein des Vorstellenden und seines Vorstellens in allem Vorstellen gerade die *wesenhafte* Zugehörigkeit des Vor-stellenden zur Verfassung des Vor-stellens ausdrücken.

Dies besagt zunächst der Satz: cogito ist cogito me cogitare. Jetzt — nach der Erläuterung — können wir dies auch so umschreiben: Das menschliche Bewußtsein ist wesentlich Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein meiner selbst kommt nicht zum Bewußtsein von den Dingen hinzu, gleichsam als ein neben dem Dingbewußtsein herfahrender Beobachter dieses Bewußtseins. Dieses Bewußtsein von den Dingen und Gegenständen ist wesentlich und in seinem Grunde zuerst Selbstbewußtsein, und nur als dieses ist Bewußtsein von Gegenständen möglich. Für das gekennzeichnete Vor-stellen ist das *Selbst* des Menschen wesentlich als das zum Grunde Liegende. Das Selbst ist sub-iectum.

Auch vor Descartes hat man schon gesehen, daß das Vorstellen und sein Vorgestelltes auf ein vorstellendes Ich bezogen sind. Das entscheidend Neue ist, daß dieser Bezug *auf* den Vor-stellenden und damit dieser *als ein solcher* eine wesentliche Maßstabsrolle übernimmt für das, was sich im Vorstellen als Bei-stellen des Seienden begibt und begeben soll. Indes haben wir den Gehalt und die Tragweite der Bestimmung »cogito ist cogito me cogitare« noch nicht voll ausge-

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

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

Übersetzt man hier cogitatio gedankenlos mit »Denken«, dann ist man versucht zu meinen, Descartes deute alle Verhaltensweisen des Menschen als Denken und als Formen des Denkens. Diese Meinung paßt gut zu der geläufigen Ansicht über die Philosophie des Descartes, daß sie nämlich »Rationalismus« sei. Als ob, was Rationalismus sei, sich nicht erst aus der Wesensumgrenzung der ratio und des Denkens bestimmen müßte, als ob das Wesen der ratio sich nicht zuvor aus dem erst zu klärenden Wesen der cogitatio aufhellen müßte. In bezug auf dieses hat sich jetzt gezeigt: cogitare ist

Erkenntnis »ich stelle vor, also bin ich« ist von allen die (dem Range nach) erste und gewisseste, die jedem, der ordnungsgemäß (wesensgerecht) metaphysisch denkt, entgegen springt.«

Der Satz »ego cogito, ergo sum« ist der erste und gewisseste, nicht überhaupt und unbestimmt für irgendwelches Meinen und Vorstellen. Er ist dies *nur* für *jenes* Denken, das im Sinne der Metaphysik und ihrer ersten und eigentlichen Aufgaben denkt, d. h. fragt, was das Seiende sei und worin die Wahrheit über das Seiende unerschütterlich gegründet sei.

Descartes' cogito sum

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

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

mir das »Ich bin« — nämlich der Vor-stellende — schon zu- gestellt hat. Wir lassen jetzt mit Grund aus der Formel des Descartesschen Satzes das verfängliche »ergo« beiseite. So- fern wir es aber gebrauchen, müssen wir es in einem anderen Sinne deuten. Das ergo kann nicht besagen: »folglich«. Der Satz ist eine »conclusio«, aber nicht im Sinne des Schlußsat- zes einer aus Ober-, Unter- und Schlußsatz zusammengebau- ten Schlußfolgerung. Er ist conclusio als unmittelbarer Zu- sammenschluß des in sich wesenhaft Zusammengehörigen und in seiner Zusammengehörigkeit Sichergestellten. Ego cogito, ergo: sum; ich stelle vor, »und darin liegt«, »darein ist durch das Vorstellen selbst schon gelegt und gestellt«: ich als *seiender*. Das »ergo« drückt nicht eine Folge aus, son- dern verweist in das, was das cogito nicht nur »ist«, als was es sich vielmehr seinem Wesen gemäß als cogito me cogitare auch weiß. Das »ergo« bedeutet soviel wie: »und das sagt schon durch sich selbst«. Was das »ergo« sagen soll, drücken wir am schärfsten aus, wenn wir es weglassen und außerdem auch noch die Betonung des »Ich« durch das ego streichen, insofern das Ichhafte nicht wesentlich ist. Dann lautet der Satz: cogito sum.

Was sagt der Satz cogito sum? Er sieht fast aus wie eine »Gleichung«. Aber wir geraten hier in die neue Gefahr, Satz- formen eines besonderen Erkenntnisbezirkes — die Gleichun- gen der Mathematik — auf einen Satz zu übertragen, der seine Auszeichnung darin hat, unvergleichbar mit jedem an- deren zu bleiben und zwar nach jeder Hinsicht. Die mathe- matische Deutung des Satzes im Sinne einer Gleichung liegt nahe; weil das »Mathematische« für Descartes' Auffassung der Erkenntnis und des Wissens maßgebend ist. Doch hier bleibt zu fragen: Nimmt Descartes nur eine vorhandene und geübte Erkenntnisweise der »Mathematik« zum Vorbild für alle Erkenntnis, oder bestimmt er umgekehrt, und zwar meta-

physisch, das Wesen des Mathematischen neu? Das Zweite trifft zu. Deshalb müssen wir erneut versuchen, den Gehalt des Satzes näher zu bestimmen, und dabei vor allem die Frage beantworten, was »durch« diesen Satz als das subiectum gesetzt werde.

Ist gar dieser Satz selbst das subiectum, das allem Zugrundeliegende? »Cogito sum« sagt weder nur, daß ich denke, noch nur, daß ich bin, noch, daß aus der Tatsache meines Denkens meine Existenz folge. Der Satz sagt von einem Zusammenhang zwischen cogito und sum. Er sagt, daß ich als der Vorstellende bin, daß nicht nur *mein* Sein wesentlich durch dieses Vorstellen bestimmt ist, sondern daß mein Vorstellen als die maßgebende re-praesentatio über die Präsenz jedes Vorgestellten, d. h. über die Anwesenheit des in ihm Gemeinten, d. h. über das Sein desselben als eines Seienden entscheidet. Der Satz sagt: das Vorstellen, das sich selbst wesenhaft vor-gestellt ist, setzt das Sein als Vor-gestelltheit und die Wahrheit als Gewißheit. Das, worauf alles als auf den unerschütterlichen Grund zurückverlegt wird, ist *das volle Wesen der Vorstellung selbst*, sofern sich aus ihm das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art dieser Maßgabe bestimmen.

Der Satz cogito sum, setzt, sofern er das volle Wesen der cogitatio ausspricht und enthält, mit diesem Wesen der cogitatio das eigentliche, das im Bereich der cogitatio selbst und allein durch sie zugestellte subiectum. Weil im cogitare das *me* cogitare liegt, weil zum Vorstellen wesenhaft noch der Bezug auf den Vor-stellenden gehört und auf diesen *zu* alle Vor-gestelltheit des Vorgestellten sich versammelt, deshalb ist der Vorstellende, der sich dabei »ich« nennen kann, in einem betonten Sinne Subjekt, gleichsam das Subjekt im Subjekt, dasjenige, worauf noch, innerhalb des in der Vorstellung zum-

sein sollte, seine eigenen Aussagen in eine andere »Sprache« zu übersetzen. Sum res cogitans besagt also nicht: ich bin ein Ding, das mit der Eigenschaft des Denkens ausgestattet ist, sondern: ich bin ein Seiendes, dessen Art zu *sein* im Vorstellen besteht dergestalt, daß dieses Vorstellen den Vorstellenden selbst mit in die Vorgestellttheit stellt. Das Sein des Seienden, das ich selbst bin, und das je der Mensch als er selbst ist, hat sein Wesen in der Vor-gestellttheit und in der dieser zugehörigen Gewißheit. Dies bedeutet aber nicht: ich bin eine »bloße Vorstellung« — ein bloßer Gedanke und nichts wahrhaft Wirkliches; es bedeutet: die Beständigkeit meiner selbst als der res cogitans besteht in der sicheren Festgestellttheit des Vor-stellens, in der Gewißheit, gemäß der das Selbst vor es selbst gebracht ist. Weil jedoch das ego cogito, das »ich stelle vor«, nicht gemeint ist als ein vereinzelter Vorgang in einem abgesonderten Ich, weil das »Ich« als das Selbst verstanden ist, worauf das Vorstellen als solches wesenhaft sich zurückstellt und so ist, was es ist, deshalb sagt das cogito sum jedesmal wesenhaft mehr. Das Sein des im Vorstellen selbst gesicherten Vorstellenden ist das Maß für das Sein des Vor-gestellten und zwar als eines solchen. Deshalb wird notwendig nach diesem Maß des Seins im Sinne der gesicherten und sich sichernden Vorgestellttheit jegliches Seiende gemessen.

Die Sicherheit des Satzes cogito sum (ego ens cogitans) bestimmt das Wesen alles Wissens und Wißbaren, d. h. der mathesis, d. h. des Mathematischen. Deshalb ist auch nur jenes als Seiendes ausweisbar und feststellbar, dessen Beistellung eine solche Sicherung gewährt, nämlich jenes, was durch die mathematische und die auf »Mathematik« gegründete Erkenntnis zugänglich wird. Das mathematisch Zugängliche, sicher Errechenbare an dem Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, an der leblosen Natur, ist die *Ausdehnung* (das Raumhafte), die extensio, wozu sich Raum und Zeit rechnen

lassen. Descartes setzt aber extensio gleich spatium. Daher wird der nicht menschliche Bereich des endlichen Seienden, die »Natur«, als res extensa begriffen. Hinter dieser Kennzeichnung der Naturgegenständlichkeit steht der im cogito sum ausgesprochene Satz: Sein ist Vorgestellttheit. So einseitig und in mancher Hinsicht ungenügend die Auslegung der »Natur« als res extensa sein mag, auf ihren metaphysischen Gehalt hin durchdacht und nach ihrer metaphysischen Entwurfsweite gemessen ist sie dennoch jener erstmalige entschlossene Schritt, durch den die neuzeitliche Kraftmaschinenteknik und mit ihr die neue Welt und ihr Menschentum metaphysisch möglich werden.

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

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

einzelnen technischen Vorgänge und Möglichkeiten zu lenken und zu nützen.

Der unbedingten »machinalen Ökonomie« ist im Sinne der Metaphysik Nietzsches nur der Über-mensch gemäß, und umgekehrt: dieser bedarf jener zur Einrichtung der unbedingten Herrschaft über die Erde.

Das Tor in den Wesensbezirk dieser metaphysisch verstandenen Herrschaft hat Descartes mit dem Satz cogito sum aufgestoßen. Der Satz, daß die leblose Natur res extensa sei, ist nur die Wesensfolge des ersten Satzes. Sum res cogitans ist der Grund, das zum Grunde Liegende, das subiectum für die Bestimmung der stofflichen Welt als res extensa.

Also ist der Satz cogito sum das subiectum – der »Satz« nicht als Wortlaut und grammatisch gedachtes Gebilde und auch nicht in seinem vermeintlich beliebig und an sich denkbaren »Bedeutungsgehalt« genommen, sondern der »Satz« nach dem, was sich selbst als das eigentlich Wesende in ihm ausspricht und was ihn selbst in seinem Satzwesen trägt. Was ist dies? Antwort: *Das volle Wesen der Vorstellung*. Die Vorstellung ist in sich zur Auf-stellung und Fest-stellung des Wesens der Wahrheit und des Seins geworden. Die Vorstellung stellt sich hier selbst in ihren eigenen Wesensraum und setzt diesen als Maßgabe für das Wesen des Seins des Seienden und für das Wesen der Wahrheit. Weil Wahrheit jetzt heißt Gesichertheit der Zustellung, also *Gewißheit* und weil Sein bedeutet Vorgestelltheit im Sinne dieser Gewißheit, deshalb wird der Mensch gemäß seiner Rolle in dem so den Grundlegenden Vorstellen zum ausgezeichneten Subjekt. Im Herrschaftsbereich dieses subiectum ist das ens nicht mehr ens creatum, es ist ens certum: indubitatum: vere cogitatum: »cogitatio«.

Jetzt läßt sich auch erst klar erkennen, in welchem Sinne der Satz cogito sum »Grundsatz« und »Prinzip« ist. Zuzufolge

einer ungefähr richtigen Ahnung, daß in Descartes' Denken »irgendwie« das »Mathematische« eine besondere Rolle spielt, erinnert man sich daran, daß in der Mathematik gewisse oberste Sätze, »Axiome«, vorkommen. Diese obersten Sätze setzt man dann außerdem noch gleich mit den Ober-sätzen in den Schlußfolgerungen, insofern das mathematische Denken in »deduktiver« Weise denkt. Von hier aus nimmt man ohne weitere Besinnung an, der Satz cogito sum, den Descartes doch selbst als den »ersten und gewisesten« auszeichnet, müsse ein oberster Satz und ein »Prinzip« in dem herkömmlichen Sinne sein, gleichsam der oberste Obersatz für alle Schlußfolgerungen. Man übersieht jedoch bei dieser formal richtigen und durch Descartes' eigene Aussagen zum Teil gestützten Überlegung das Wesentliche: durch den Satz cogito sum wird erst eine neue Bestimmung des Wesens von »Grund« und »principium« gegeben. »Grund« und »principium« ist jetzt das subiectum im Sinne des sich vorstellenden Vorstellens. Damit wird neu entschieden, in welchem Sinne dieser Satz über das subiectum der Grund-satz schlechthin ist. Das Wesen des Grund-sätzlichen bestimmt sich jetzt aus dem Wesen der »Subjektivität« und durch diese. Das »Axiomatische« hat nun einen anderen Sinn gegenüber der Wahrheit des ἀξίωμα, das Aristoteles als »Satz vom Widerspruch« für die Auslegung des Seienden als solchen antrifft. Der »prinzipielle« Charakter des Satzes cogito sum besteht darin, daß er das Wesen der Wahrheit und des Seins neu bestimmt und zwar so, daß diese Bestimmtheit selbst als die erste Wahrheit, das sagt jetzt zugleich: als das im eigentlichen Sinne Seiende angesprochen wird.

Allerdings – Descartes hat sich über den Satzcharakter dieses Satzes als Grund-satz nicht eigens ausgesprochen. Gleichwohl besaß er ein klares Wissen von dessen Einzigartigkeit. Aber durch die vielfachen Bemühungen, das Neue seiner Grund-

legung der Metaphysik den Zeitgenossen verständlich zu machen und auf ihre Bedenken einzugehen, wurde Descartes gezwungen, aus der Ebene des Bisherigen zu sprechen und so seine eigene Grundstellung von außen her, d. h. immer unangemessen, zu erläutern, ein Vorgang freilich, dem *alles wesentliche Denken* ausgesetzt bleibt – ein Vorgang, der bereits die Folge eines verborgenen Verhältnisses ist. Ihm entspricht, daß ein Denken in *dieselbe* Ursprünglichkeit, zu der es vordringt, auch selbst seine *eigene* Grenze legt.

Die metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Protagoras

Nunmehr sind wir imstande, die metaphysische Grundstellung des Descartes nach den vier genannten Hinsichten zu kennzeichnen und gegen die metaphysische Grundstellung des Protagoras abzuheben.

1. Wie ist in Descartes' Metaphysik der Mensch er selbst, und als was weiß er sich?

Der Mensch ist der ausgezeichnete, allem Vorstellen von Seiendem und seiner Wahrheit zum-Grunde-liegende Grund, auf den alles Vorstellen und dessen Vor-gestelltes gestellt wird und gestellt sein muß, wenn es einen Stand und Bestand haben soll. Der Mensch ist subiectum in diesem ausgezeichneten Sinne. Name und Begriff »Subjekt« gehen jetzt in der neuen Bedeutung dazu über, der Eigenname und das Wesenswort für den Menschen zu werden. Dies besagt: Alles nicht menschliche Seiende wird zum *Objekt für* dieses Subjekt. Fortan gilt subiectum nicht mehr als Name und Begriff für Tier und Pflanze und Stein.

2. Welcher Entwurf des Seienden auf das *Sein* gehört zu die-

ser Metaphysik? Anders gefragt, wie ist die Seiendheit des Seienden bestimmt?

Seiendheit besagt jetzt Vor-gestelltheit des vor-stellenden Subjekts. Das bedeutet keineswegs, das Seiende sei eine »bloße Vorstellung« und diese ein Vorkommnis im menschlichen »Bewußtsein«, so daß alles Seiende in das luftige Gebilde bloßer Gedanken sich verflüchtige. Descartes hat so wenig wie später Kant jemals daran gezweifelt, daß das Seiende und als seiend Festgestellte in sich und von sich aus wirklich sei. Aber die Frage bleibt, was hierbei Sein besagt und wie das Seiende durch den Menschen, als den zum Subjekt Gewordenen, zu erreichen und zu sichern sei. Sein ist die im rechnenden Vor-stellen sichergestellte Vor-gestelltheit, durch die dem Menschen überallhin das Vorgehen inmitten des Seienden, die Durchforschung desselben, die Eroberung und Meisterung und Bereitstellung gesichert wird, dergestalt, daß er selbst von sich aus Meister seiner eigenen Sicherung und Sicherheit sein kann.

3. Wie ist in dieser Metaphysik das Wesen der *Wahrheit* umgrenzt?

Ein Grundzug aller metaphysischen Wesensbestimmung der Wahrheit kommt in dem Satz zum Ausdruck, der die Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden begreift: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Nach dem zuvor Gesagten sehen wir nun aber leicht, daß diese geläufige »Definition« der Wahrheit sich wandelt je nachdem, wie das Seiende, womit die Erkenntnis übereinstimmen soll, aber auch je nachdem die Erkenntnis begriffen ist, die in Übereinstimmung mit dem Seienden stehen soll. Das Erkennen als *percipere* und *cogitare* im Sinne Descartes' hat seine Auszeichnung darin, daß es nur dasjenige als eine Erkenntnis zuläßt, was durch das Vorstellen dem Subjekt als unbezweifelbar zu-gestellt und

als so Gestelltes jederzeit wieder errechenbar ist. Auch für Descartes richtet sich das Erkennen nach dem Seienden, aber *als* Seiendes gilt dabei nur, was in der Weise des gekennzeichneten Vor- und Sichzustellens sichergestellt ist. Ein Seiendes ist nur jenes, dessen das Subjekt im Sinne seines Vorstellens sicher sein kann. Das Wahre ist nur das Gesicherte, das Gewisse. Wahrheit ist Gewißheit, für welche Gewißheit entscheidend bleibt, daß in ihr jeweils der Mensch als Subjekt seiner selbst gewiß und sicher ist. Deshalb ist für die Sicherung der Wahrheit als Gewißheit in einem wesentlichen Sinne das Vor-gehen, das Im-voraus-sichern notwendig. Die »Methode« erhält jetzt ein metaphysisches Gewicht, das im Wesen der Subjektivität gleichsam aufgehängt ist. »Methode« ist jetzt nicht mehr nur die irgendwie geordnete Abfolge der verschiedenen Schritte des Betrachtens, Beweisens, Darstellens und Zusammenfügens der Kenntnisse und Lehrstücke nach der Art einer scholastischen »Summa«, die ihren geregelten und stets wiederkehrenden Aufbau hat. »Methode« ist jetzt der Name für das sichernde, erobernde Vor-gehen gegen Seiendes, um es als Objekt für das Subjekt sicherzustellen. In diesem metaphysischen Sinn ist *methodus* gemeint, wenn Descartes in der erst nach seinem Tode erschienenen, wichtigen Abhandlung »*Regulae ad directionem ingenii*« als IV. Regula aufstellt:

Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.

»Notwendig (wesensnotwendig) ist die Methode, um der Wahrheit (Gewißheit) des Seienden auf die Spur zu kommen und dieser Spur nachzugehen.« Im Sinne der so verstandenen »Methode« ist alles mittelalterliche Denken wesentlich methodenlos.

4. In welcher Weise nimmt und gibt in dieser Metaphysik der Mensch das *Maß* für die Wahrheit des Seienden?

tums, — so wenig wie der »Liberalismus« und die Selbstregierung der Staaten und Nationen im Sinne der neuzeitlichen »Demokratien«. Daß die Griechen den Menschen je als »Genie« gedacht hätten, ist so unvorstellbar, wie die Meinung, Sophokles sei ein »genialer Mensch« gewesen, tief ungeschichtlich ist.

Allzuwenig bedenkt man, daß doch gerade der neuzeitliche »Subjektivismus« und nur er das Seiende im Ganzen entdeckt, verfügbar und beherrschbar gemacht und Herrschaftsansprüche und -formen ermöglicht hat, die das Mittelalter nicht kennen konnte und die außerhalb des Gesichtskreises des Griechentums lagen.

Das Gesagte läßt sich jetzt verdeutlichen, indem wir nach den leitenden vier Hinsichten nun auch die metaphysischen Grundvorstellungen des Protagoras und des Descartes gegeneinander absetzen. Um Wiederholungen zu vermeiden, soll es in der Form der Aufstellung von kurzen Leitsätzen geschehen.

1. Für Protagoras ist der Mensch in seinem Selbstsein bestimmt durch die Zugehörigkeit in einen Umkreis des Unverborgenen. Für Descartes ist der Mensch als Selbst bestimmt durch die Rücknahme der Welt auf das Vorstellen des Menschen.
2. Für Protagoras ist — im Sinne der griechischen Metaphysik — die Seiendheit des Seienden das Anwesen in das Unverborgene. Für Descartes besagt Seiendheit: Vorgestelltheit, durch und für das Subjekt.
3. Für Protagoras bedeutet Wahrheit Unverborgenheit des Anwesenden. Für Descartes: Gewißheit des sich vorstellenden und sichernden Vorstellens.
4. Für Protagoras ist der Mensch das Maß aller Dinge im Sinne der mäßigen Beschränkung auf den Umkreis des Unverborgenen und die Grenze des Verborgenen. Für Des-

Kenntnis gewähren, ohne daß das in ihnen Genannte als Seiendes existiert, deshalb habe ich dafür gehalten, daß diese Begriffe hier nicht eigens (in Betracht gezogen) aufgezählt werden.«

Descartes gibt also eindeutig zu, daß »vor« dieser Erkenntnis ein Wissen über Sein, Erkenntnis und dergleichen nötig sei. Allein die sachliche Frage bleibt, wie dieses »vor« zu verstehen sei, worin dieses Vorwissen des Bekanntesten gründe und woher sich das Wesen der Bekanntheit des Bekanntesten bestimme. Die angeführte Bemerkung des Descartes ist so zu verstehen: Der Satz, der als »Prinzip« und erste Gewißheit gesetzt wird, stellt damit Seiendes als gewiß vor (Gewißheit als Wesen der Vorstellung und alles darin Beschlossenen verstanden) dergestalt, daß gerade durch diesen Satz erst mitgesetzt wird, was Sein, Gewißheit, Denken besagen. Daß diese Begriffe im Satz mitbegriffen sind, sagt nur dieses, daß sie mit in den Gehalt des Satzes gehören, aber nicht als solches, *worauf* sich der Satz mit dem, was er setzt, erst stützt. Denn erst mit diesem Satz — mit ihm zuerst — ist ausgemacht, welchen Charakter das notissimum (das Kennbarste und Bekannteste) haben muß.

Hier ist die voraufgehende grundsätzliche Bemerkung Descartes' zu beachten, die ganz im Sinne von Aristoteles (»Physik« B 1) spricht und dennoch den eigenen neuzeitlichen Ton hat:

Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. »Und oft habe ich bemerkt, daß die Philosophen darin irren, daß sie das, was das Einfachste war und das durch sich selbst Kennbare, durch Begriffsbestimmungen der Logik klarer zu machen versuchten; so nämlich gaben sie das an sich Klare (nur) als ein Dunkleres zurück.«

sichtig, weil dort, wo seine Bedenken zum Tragen kommen könnten, wenn sie zureichend gedacht wären, sie sich gerade gegen Nietzsche selbst wenden. Zum voraus läßt sich vermuten, daß Nietzsche am eigentlichen Entscheidungspunkt die Descartessche Grundstellung von seiner eigenen her sieht, daß er sie vom Willen zur Macht her auslegt, d. h. nach Früherem: sie »psychologisch verrechnet«. So darf nicht verwundern, wenn wir bei der psychologischen Deutung einer in sich schon »subjektiven« Grundstellung in ein Gewirr von Stellungnahmen geraten, das auf den ersten Blick nicht sogleich zu durchschauen ist. Gleichwohl müssen wir ein solches Durchschauen versuchen, *weil alles darauf ankommt, Nietzsches Philosophie als Metaphysik, d. h. im Wesenszusammenhang der Geschichte der Metaphysik zu begreifen.*

Nietzsche meint, durch den Satz des Descartes solle das »Ich« und das »Subjekt« als Bedingung des »Denkens« gesetzt und gesichert werden. Entgegen dieser Absicht des Descartes sei aber zufolge der skeptischen Bewegung der neueren Philosophie glaubwürdiger geworden, daß umgekehrt das Denken die Bedingung des »Subjektes«, will sagen der Begriffe von »Subjekt«, »Objekt« und »Substanz« sei. Nietzsche verweist hier auf die »skeptische Bewegung« der neueren Philosophie und denkt dabei an den »englischen Empirismus«, nach dessen Lehre die »Wesensbegriffe« (Kategorien) aus Assoziationen und Denkgewohnheiten entspringen.

Nietzsche erkannte allerdings, daß die Lehren von Locke und Hume nur eine Vergrößerung der Grundstellung des Descartes in der Richtung auf eine Zerstörung des philosophischen Denkens darstellen und auf einem Nichtverstehen des Beginnes der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes beruhen. Die angeführte Bemerkung des Descartes über die im cogito sum mitgedachten allgemeinen »Begriffe« enthält auch dieses, daß die allgemeinsten und bekanntesten Begriffe nicht

nur wie jeder Begriff als Begriff *durch* ein Denken erzeugt, sondern in ihrem Gehalt *am Leitfaden* des Denkens und Aus-sagens gewonnen und bestimmt werden. Für Descartes ist entschieden, daß Seiendheit besagt: Vorgestelltheit, daß Wahrheit als Gewißheit bedeutet: Festgestelltheit im Vorstellen.

Was Nietzsche gegenüber Descartes als vermeintlich neue Perspektive glaubt vorbringen zu müssen, daß die »Kategorien« aus dem »Denken« entspringen, ist doch der entscheidende Satz von Descartes selbst. Allerdings hat Descartes sich noch um eine einheitliche metaphysische Begründung des Wesens des Denkens als cogito me cogitare bemüht, während Nietzsche am Gängelband des englischen Empirismus in die »psychologische Erklärung« verfällt. Weil indes auch Nietzsche die Kategorien aus dem »Denken« erklärt, stimmt er mit Descartes in *dem* überein, worin er glaubt, sich gegen ihn absetzen zu müssen. Nur die *Art* der Erklärung des Ursprunges von Sein und Wahrheit aus dem Denken ist verschieden: Nietzsche gibt dem cogito sum eine andere Auslegung.

Nietzsche ist mit Descartes, ohne es genügend zu übersehen, darin einig, daß Sein besagt »Vorgestelltheit«, Festgestelltheit im Denken, daß Wahrheit besagt »Gewißheit«. Nietzsche denkt in dieser Hinsicht durchaus neuzeitlich. Doch Nietzsche glaubt *gegen* Descartes zu sprechen, wenn er bestreitet, daß der Satz des Descartes eine *unmittelbare* Gewißheit, d. h. durch ein bloßes Kenntnissnehmen gewonnen und gesichert sei. Nietzsche sagt, Descartes' Suchen nach einer unerschütterlichen Gewißheit sei ein »Wille zur Wahrheit«: »Wille zur Wahrheit« als »ich will nicht betrogen werden« oder »ich will nicht betrügen« oder »ich will mich überzeugen und fest werden«, als Formen des Willens zur Macht« (XIV, 2. Hälfte, n. 160).

Was geschieht hier? Nietzsche führt das ego cogito auf ein

ego volo zurück und legt das velle aus als Wollen im Sinne des Willens zur Macht, den Nietzsche als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen denkt. *Wie nun aber, wenn die Ansetzung dieses Grundcharakters nur möglich geworden wäre auf dem Boden der metaphysischen Grundstellung des Descartes?* Dann wäre Nietzsches Kritik an Descartes eine Verkenntung des Wesens der Metaphysik, die nur den in Erstauenen setzen kann, der noch nicht eingesehen hat, daß diese Selbstverkenntung der Metaphysik im Stadium ihrer Vollendung zur Notwendigkeit geworden ist. Wie sehr Nietzsche bereits aus der Bahn einer *ursprünglichen* metaphysischen Besinnung geworfen ist, beleuchtet der folgende Satz: »Der Substanz-Begriff eine Folge des Subjekt-Begriffs: nicht umgekehrt!« (»Der Wille zur Macht«, n. 485; 1887) »Subjekt« versteht Nietzsche hier im neuzeitlichen Sinne. Subjekt ist das menschliche Ich. Der Substanzbegriff ist niemals, wie Nietzsche meint, eine Folge des Subjektbegriffes. Der Subjektbegriff ist indes auch nicht die Folge des Substanzbegriffes. Der Subjektbegriff entspringt der neuen Auslegung der *Wahrheit* des Seienden, das nach der Überlieferung als *ὄντα*, *ὄποκειμενον* und *subiectum* gedacht ist, dadurch, daß auf dem Grunde des *cogito sum* der Mensch zum eigentlich Zugrundeliegenden wird, zu dem, *quod substat*, zur Substanz. Der Subjektbegriff ist nichts anderes als die Einschränkung des gewandelten Substanzbegriffes auf den Menschen als den Vorstellenden, in dessen Vorstellen das Vorgestellte und der Vorstellende in ihrer Zusammengehörigkeit fest-gestellt sind. Nietzsche verkennt den Ursprung des »Substanzbegriffs«, weil er trotz aller Kritik an Descartes ohne zureichendes Wissen vom *Wesen einer metaphysischen Grundstellung* die neuzeitliche Grundstellung der Metaphysik für unbedingt gesichert hält und alles in den Vorrang des Menschen als Subjekt legt. Allerdings ist das Subjekt jetzt als Wille zur Macht

begriffen; demgemäß wird nun auch die *cogitatio*, das Denken, anders gedeutet.

Das zeigt eine Äußerung Nietzsches über das Wesen des »Denkens«, die nicht an beliebiger Stelle aufgezeichnet ist, sondern im Zusammenhang mit der Auslegung der Descartes'schen Gewißheit als einer Form des Willens zur Macht steht (XIII, n. 123):

»Das Denken ist uns kein Mittel zu »erkennen«, sondern das Geschehen zu bezeichnen, zu ordnen, für unsern Gebrauch handlich zu machen: so denken wir heute über das Denken: morgen vielleicht anders.«

Das Denken wird hier rein »ökonomisch«, im Sinne der »machinalen Ökonomie«, gedeutet. *Was* wir denken, ist als Gedachtes nur »wahr«, soweit es der Erhaltung des Willens zur Macht dient. Aber auch *wie* wir über das Denken denken, wird einzig darnach bemessen. Von dieser Auffassung des Denkens aus kommt Nietzsche dann notwendig zu der Behauptung, Descartes täusche sich, wenn er meine, daß eine *Einsicht* in die Durchsichtigkeit seines Satzes diesem die Gewißheit sichere. Der Satz *ego cogito, ergo sum* ist nach Nietzsche nur eine »Hypothese«, die von Descartes angenommen wurde, weil sie »ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit« gab. (»Der Wille zur Macht«, n. 533; 1887)

Jetzt ist der Satz des Descartes plötzlich eine Hypothese, eine Vorannahme und nicht erst eine Schlußfolgerung, wie nach den zuerst vermerkten Einwänden! Nietzsches Stellungnahme gegen Descartes fehlt der einheitlich geschlossene Zug. Sie wird erst dort eindeutig, wo Nietzsche sich nicht mehr auf eine Erörterung des Sachgehaltes des Satzes einläßt, sondern den Satz »psychologisch« verrechnet, d. h. als eine Art von Selbstsicherung des Menschen versteht, die dem Willen zur Macht entspringt.

Es wäre freilich zu voreilig gedacht, wollten wir aus Nietz-

sches Stellungnahme schließen, daß er Descartes' Auslegung des Seins als Vorgestelltheit, dessen Bestimmung der Wahrheit als Gewißheit, dessen Bestimmung des Menschen als »Subjekt« im geringsten verlassen oder gar überwunden habe. Descartes' Auslegung des Seins wird von Nietzsche auf dem Grund seiner Lehre vom Willen zur Macht übernommen. Die Übernahme geht so weit, daß Nietzsche, ohne nach dem Rechtsgrund zu fragen, Sein mit »Vorgestelltheit« und diese mit »Wahrheit« gleichsetzt. In der schon aus n. 12 ersichtlichen Gleichsetzung von »Sein« und »Wahrheit« bezeugt Nietzsche am eindeutigsten die Verwurzelung seiner metaphysischen Grundstellung im cogito sum. »Wahrheit« und »Sein« besagen für Nietzsche dasselbe: nämlich das im Vorstellen und Sicherstellen Festgemachte.

Aber Nietzsche anerkennt »Sein« und »Wahrheit« und ihre Gleichsetzung nicht als die Grundwahrheit, d. h. in seiner Auslegung: nicht als den »höchsten Wert«, er duldet die Wahrheit nur als einen notwendigen Wert der Erhaltung des Willens zur Macht. Ob das im Vorstellen Vorgestellte irgend etwas vom Wirklichen selbst zeigt, ist fraglich, sogar zu verneinen; denn alles Wirkliche ist ein Werden. Alles Vorstellen als Feststellen aber unterbindet das Werden und zeigt das werdende im Stillstand, demnach so, wie es *nicht* »ist«. Das Vorstellen gibt nur den Schein des Wirklichen. Das Wahre und im Vorstellen für seiend Gehaltene ist daher, am Wirklichen als dem werdenden gemessen, wesenhaft irrig. Wahrheit ist Irrtum, aber ein notwendiger Irrtum. »Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen [der Mensch nämlich] nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (n. 493; vgl. dazu Pascal, »Pensées«, n. 18)

Nietzsche übernimmt durchaus die metaphysische Grundstellung Descartes', indes verrechnet er sie psychologisch, d. h.

er gründet die Gewißheit als »Willen zur Wahrheit« auf den Willen zur Macht. Doch bestreitet Nietzsche nicht den Begriff des »Subjekts«, wie ihn Descartes denkt? Allerdings sagt Nietzsche: Der Begriff des »Ich« als Subjekt ist eine Erfindung der »Logik«.

Und was ist die »Logik«?

Die Logik ist »ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll.*« (n. 516; 1887) Hier ist die Logik als ein Befehl und eine Befehlsform begriffen, d. h. als ein »Instrument« des Willens zur Macht. Noch entschiedener heißt es (n. 512; 1885): »Die Logik stammt *nicht* aus dem Willen zur Wahrheit.« Wir stützen. Wahrheit ist doch nach Nietzsches eigenstem Begriff das Feste und Festgemachte; die Logik aber soll nicht diesem Willen zur Festmachung und Beständigung entspringen? Sie kann nach Nietzsches eigenstem Begriff nur aus dem Willen zur *Wahrheit* stammen. Wenn Nietzsche gleichwohl sagt: »Die Logik stammt *nicht* aus dem Willen zur Wahrheit«, dann meint er hier unversehens Wahrheit in einem anderen Sinne: nicht in *seinem*, wonach sie eine Art Irrtum ist, sondern im überlieferten Sinne, wonach Wahrheit besagt: Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Sachen und dem Wirklichen. *Dieser* Begriff der Wahrheit ist die Voraussetzung und das Leitmaß für die Auslegung der Wahrheit als Schein und Irrtum. Wird dann nicht Nietzsches eigene Auslegung der Wahrheit als Schein zu einem Schein? Sie wird noch nicht einmal zu einem Schein: Nietzsches Auslegung der »Wahrheit« als Irrtum unter Berufung auf das Wesen der Wahrheit als Übereinstimmung mit dem Wirklichen wird zur Verkehrung des eigenen Denkens und dadurch zu dessen Auflösung.

Indes würden wir uns die Auseinandersetzung mit Nietzsches metaphysischer Grundstellung zu leicht machen und alles im

Halben stehen lassen, wollten wir diese Auflösung von Sein und Wahrheit nur in der genannten Hinsicht verfolgen. Die Verstrickungen, aus denen Nietzsche nicht mehr herausfindet, werden zunächst überdeckt durch die Grundstimmung, daß alles vom Willen zur Macht getragen und durch diesen nötig und damit gerechtfertigt sei. Das drückt sich darin aus, daß Nietzsche zugleich sagen kann: »Wahrheit« ist Schein und Irrtum, aber als Schein doch ein »Wert«. Das Denken in Werten verhüllt den Einsturz des Wesens von Sein und Wahrheit. Das Wertdenken ist selbst eine »Funktion« des Willens zur Macht. Wenn Nietzsche sagt: der Begriff des »Ich« und damit des »Subjekts« ist eine Erfindung der »Logik«, dann müßte er die Subjektivität als »Illusion« zurückweisen, wenigstens dort, wo sie als Grundwirklichkeit der Metaphysik in Anspruch genommen wird.

Allein die Bestreitung der Subjektivität im Sinne der Ichheit des denkenden Bewußtseins verträgt sich in Nietzsches Denken dennoch mit der unbedingten Übernahme der Subjektivität in dem freilich nicht erkannten metaphysischen Sinne des *subiectum*. Das Zugrundeliegende ist für Nietzsche nicht das »Ich«, sondern der »Leib«: »Der Glaube an den Leib ist fundamentaler, als der Glaube an die Seele« (n. 491); und: »Das Phänomen des Leibes ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung.« (n. 489) Dies ist die Grundstellung des Descartes, vorausgesetzt, daß wir noch Augen haben zu sehen, d. h. metaphysisch zu denken. Der Leib ist »methodisch« voranzustellen: Auf die Methode kommt es an. Wir wissen, was das bedeutet: auf die Art des Vorgehens bei der Bestimmung dessen, worauf alles Feststellbare zurückgestellt wird. Der Leib ist methodisch voranzustellen heißt: wir müssen deutlicher und faßlicher und noch handlicher denken als Descartes, aber dabei ganz und

nur in seinem Sinne. Die Methode entscheidet. Daß Nietzsche an die Stelle der Seele und des Bewußtseins den Leib setzt, ändert nichts an der metaphysischen Grundstellung, die durch Descartes festgelegt ist. Sie wird durch Nietzsche nur vergrößert und an die Grenze oder gar in den Bezirk der unbedingten Sinnlosigkeit gebracht. Aber Sinnlosigkeit ist kein Einwand mehr, gesetzt nur, daß sie dem Willen zur Macht von Nutzen bleibt. »Wesentlich: vom Leib ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen.« (n. 532) Denken wir damit die schon angeführte Stelle aus »Jenseits von Gut und Böse« (n. 36) zusammen, wo Nietzsche »unsre Welt der Begierden und Leidenschaften« als die einzige und die maßgebende »Realität« ansetzt, dann erkennen wir klar genug, wie entschieden Nietzsches Metaphysik sich als die Vollendung der metaphysischen Grundstellung des Descartes entfaltet, nur daß alles aus dem Bezirk des Vorstellens und des Bewußtseins (der *perceptio*) in den Bezirk des appetitus, der Triebe verlegt und unbedingt aus der Physiologie des Willens zur Macht gedacht ist.

Umgekehrt müssen wir aber auch die Grundstellung Descartes' wahrhaft *metaphysisch* denken und den *wesentlichen* Wandel von Sein und Wahrheit im Sinne der Vorgestelltheit und Sicherheit in seiner vollen *inneren* Tragweite ermessen. Daß fast gleichzeitig mit Descartes, aber wesentlich von ihm bestimmt, Pascal die Christlichkeit des Menschen zu retten suchte, hat Descartes' Philosophie nicht nur in den Anschein einer »Erkenntnistheorie« abgedrängt, sondern in einem damit als Denkweise erscheinen lassen, die lediglich der »Zivilisation« diene, aber nicht der »Kultur«. In Wahrheit aber handelt es sich in seinem Denken um eine wesenhafte Verlegung des gesamten Menschentums und seiner Geschichte aus dem Bereich der spekulativen Glaubenswahrheit des christlichen Menschen auf die im Subjekt gegründete Vor-

gestelltheit des Seienden, aus deren Wesensgrund die neuzeitliche Herrschaftsstellung des Menschen erst möglich wird.

Im Jahre 1637 erschien als Vorstufe zu den »Meditationes« der »*Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*«. Nach dem, was im Vorigen über den neuen metaphysischen Sinn der »Methode« gesagt wurde, bedarf der Titel keiner Erläuterung mehr.

Descartes spricht im VI. Teil der genannten »Abhandlung über die Methode« von der Tragweite der neuen Auslegung des Seienden, im besonderen der Natur im Sinne der *res extensa*, die nach »Figur und Bewegung« (Lage und Bewegungszustand) vor-gestellt, d. h. voraussagbar und somit beherrschbar gemacht werden soll. Die neue, auf das *cogito sum* gegründete Begriffsbildung eröffnet ihm einen Ausblick, dessen Entfaltung erst das jetzige Zeitalter in der vollen metaphysischen Unbedingtheit erfährt. Descartes sagt (Opp. VI, 61 ff., vgl. Ausg. E. Gilson, 1925, S. 61 f.):

Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

»Denn sie (die Begriffe, die auf dem Grunde des *cogito sum* den neuen Entwurf des Wesens der Natur bestimmen) haben mir die Aussicht dahin eröffnet, daß es möglich ist, zu Erkenntnissen zu gelangen, die sehr nützlich sind für

das Leben, und daß es möglich ist, an Stelle jener schulmäßigen Philosophie, die eine vorgegebene Wahrheit nur nachträglich begrifflich zergliedert, eine solche zu finden, die unmittelbar auf das Seiende zu- und gegen es vor-geht, so daß wir Erkenntnisse erlangen über die Kraft und die Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper, die uns umgeben; und zwar wird diese Erkenntnis (des Elementaren, der Elemente) ebenso genau sein wie unsere Kenntnis der verschiedenen Tätigkeiten unserer Handwerker. Daher werden wir diese Erkenntnisse in derselben Weise zum Vollzug und Gebrauch bringen können für alle die Vorhaben, zu denen sie geeignet sind, und dergestalt werden uns diese Erkenntnisse (die neue Weise des Vorstellens) zu Meistern und Eigentümern der Natur machen.«

Der innere Zusammenhang der Grundstellungen von Descartes und Nietzsche

Nietzsches Stellungnahme zum »*cogito ergo sum*« des Descartes ist nach jeder Hinsicht der Beweis dafür, daß er den inneren wesensgeschichtlichen Zusammenhang seiner eigenen metaphysischen Grundstellung mit derjenigen Descartes' *verkennt*. Der Grund für die Notwendigkeit dieser Verkenning liegt im Wesen der Metaphysik des Willens zur Macht, die sich — ohne es noch wissen zu können — eine wesensgerechte Einsicht in das Wesen der Metaphysik verbaut. Daß es so steht, erkennen wir freilich erst, wenn wir aus der vergleichenden Betrachtung der genannten drei metaphysischen Grundstellungen in *einem* Blick das *Selbe* heraussehen, das ihr Wesen beherrscht und das zugleich ihre jeweilige Einzigartigkeit fordert.

Je leichter bald jener, bald dieser Affekt ins Spiel gebracht werden kann, um so *mehr* ist je *nach Bedarf und Nutzen* zu sehen — vorauszusehen und zu berechnen und damit zu *planen*.

Im Hinblick auf die besondere Betonung des Wandels, durch den der Mensch im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zum »Subjekt« wird, und mit Rücksicht auf die Rolle, die dann in der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität zufällt, könnte die Meinung aufkommen, die innerste Geschichte der Metaphysik und des Wandels ihrer Grundstellungen sei lediglich eine Geschichte des Wandels der Selbstauffassung des Menschen. Diese Meinung entspräche durchaus der heute üblichen anthropologischen Denkungsart. Sie wäre jedoch, obzwar sie scheinbar durch die bisherigen Darlegungen nahegelegt und gefördert wird, eine Irrmeinung, und zwar derjenige Irrtum, den es zu überwinden gilt.

Daher muß an dieser Stelle, nachdem wir die Vergleichen zwischen Protagoras und Descartes einerseits, zwischen Descartes und Nietzsche andererseits zusammengefaßt haben, vorgehend auf den Wesensgrund der Geschichtlichkeit der Geschichte der Metaphysik — als einer Geschichte der Wahrheit des Seins — hingewiesen werden. Dieser Hinweis erlaubt zugleich, eine Unterscheidung zu verdeutlichen, von der schon mehrfach Gebrauch gemacht wurde: die Unterscheidung der bedingten und der unbedingten Subjektivität. Diese Unterscheidung wird auch für den mehr nur als Behauptung vorgebrachten Satz in Anspruch genommen: Nietzsches Metaphysik sei als Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zugleich die Vollendung der abendländischen Metaphysik überhaupt und damit — in einem recht verstandenen Sinne — das Ende der Metaphysik als solcher.

Die Wesensbestimmung des Menschen und das Wesen der Wahrheit

Metaphysik ist die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Die Grundstellungen der Metaphysik haben daher ihren Grund im jeweiligen Wesen der Wahrheit und der jeweiligen Wesensauslegung des Seins des Seienden. Die neuzeitliche Metaphysik, in deren Bann auch unser Denken steht oder doch unvermeidlich zu stehen *scheint*, macht als Metaphysik der Subjektivität die Meinung zur Selbstverständlichkeit, als bestimmten sich das Wesen der Wahrheit und die Auslegung des Seins durch den Menschen als das eigentliche Subjekt. Wesentlicher gedacht, zeigt sich jedoch, daß die Subjektivität sich aus dem Wesen der Wahrheit als »Gewißheit« und aus dem Sein als Vorgestelltheit bestimmt. Wir sahen, wie das Vorstellen in seinem vollen Wesen sich entfaltet und wie erst innerhalb seiner — als des Zugrundeliegenden — der Mensch, zunächst als »Ich«, zum Subjekt im engeren Sinne sich wandelt. Daß der Mensch dabei Vollzieher und Verwalter und sogar Besitzer und Träger der Subjektivität wird, beweist keineswegs, daß der Mensch der Wesensgrund der Subjektivität ist.

Die Darlegungen über den Ursprung der Subjektivität dürften uns einer Frage nähergerückt haben, auf die wir an der jetzigen Stelle unserer Überlegung hinweisen müssen. Die Frage lautet: Ist nicht die jeweilige Auslegung des Menschen und damit das geschichtliche Menschsein jeweils nur die *Wesensfolge* des jeweiligen »Wesens« der Wahrheit und des Seins selbst? Sollte es *so* stehen, dann kann das Wesen des Menschen niemals *zureichend* ursprünglich bestimmt sein durch *die bisherige, d. h. metaphysische* Auslegung des Menschen als animal rationale, mag man dabei die rationalitas (Vernünftigkeit und Bewußtheit und Geistigkeit) in den Vorrang setzen

oder die animalitas, die Tierheit und Leiblichkeit, oder mag man zwischen beiden je nur einen erträglichen Ausgleich suchen.

Die Einsicht in diese Zusammenhänge ist der Anstoß für die Abhandlung »Sein und Zeit«. Das Wesen des Menschen bestimmt sich aus dem Wesen (verbal) der Wahrheit des Seins durch das Sein selbst.

In der Abhandlung »Sein und Zeit« ist der Versuch gemacht, auf dem Grunde der Frage nach der Wahrheit des Seins, nicht mehr nach der Wahrheit des Seienden, das Wesen des Menschen aus seinem Bezug zum Sein und nur aus diesem zu bestimmen, welches Wesen des Menschen dort in einem fest umgrenzten Sinne als *Da-sein* bezeichnet wird. Trotz der gleichzeitigen, weil sachlich notwendigen Entfaltung eines ursprünglicheren Wahrheitsbegriffes ist es (in den abgelaufenen 13 Jahren) nicht im geringsten gelungen, auch nur ein erstes Verständnis für diese *Fragestellung* zu wecken. Der Grund für das Nichtverstehen liegt einmal in der unausrottbaren, sich verfestigenden Gewöhnung an die neuzeitliche Denkweise: der Mensch wird als Subjekt gedacht; alle Besinnung auf den Menschen wird als Anthropologie verstanden. Zum anderen aber liegt der Grund des Nichtverstehens in dem Versuch selbst, der, weil er vielleicht doch etwas geschichtlich Gewachsenes und nichts »Gemachtes« ist, aus dem Bisherigen kommt, aber von ihm sich losringt und dadurch notwendig und ständig noch in die Bahn des Bisherigen zurückweist, dieses sogar zu Hilfe ruft, um ein ganz Anderes zu sagen. Vor allem aber bricht dieser Weg an einer entscheidenden Stelle ab. Dieser Abbruch ist darin begründet, daß der eingeschlagene Weg und Versuch wider seinen Willen in die Gefahr kommt, erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden, daß er selbst die

entscheidenden Schritte, d. h. deren zureichende Darstellung im Wesensvollzug, verhindert. Alle Wendung zum »Objektivismus« und »Realismus« bleibt »Subjektivismus«: die Frage nach dem Sein als solchem steht außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung.

In der dem Abendland geläufigen Auslegung des Menschen als animal rationale wird der Mensch zuvor im Umkreis der animalia, ζῷα, der Lebewesen, erfahren. Dem so vorkommenden Seienden wird dann als Auszeichnung und Unterscheidungsmerkmal *seiner* Tierheit gegen diejenige der bloßen Tiere die ratio, der λόγος, zugesprochen. Zwar liegt im λόγος der Bezug auf das Seiende, was wir aus dem Zusammenhang zwischen λόγος und κατηγορία ersehen. Aber dieser Bezug kommt als solcher nicht zur Geltung. Vielmehr ist der λόγος als ein Vermögen begriffen, das dem Lebewesen »Mensch« höhere und weitere Erkenntnisse ermöglicht, während die Tiere »vernunftlose« Lebewesen, ἄλογα bleiben. Daß und wie das Wesen der Wahrheit und des Seins und der Bezug zu diesem das Wesen des Menschen bestimmen, so daß weder die Tierheit noch die Vernünftigkeit, weder der Leib, noch die Seele, noch der Geist, noch alle zusammen hinreichen, das Wesen des Menschen anfänglich zu begreifen, davon weiß die Metaphysik nichts und *kann* sie nichts wissen.

Wenn für die Wesensbestimmung der Subjektivität nicht die Auffassung des Menschen, sondern das jeweilige »Wesen« der Wahrheit entscheidend ist, dann muß sich aus dem jeweils maßgebenden Wesen der Wahrheit auch die jeweilige Subjektivität bestimmen lassen. Das jeweilige Wesen der Wahrheit wird jedoch jedesmal daran kenntlich, wie in ihm und aus ihm sich die Unwahrheit bestimmt und in welcher Hinsicht diese begriffen wird.

Es ist kein Zufall und hat nichts mit »Erkenntnistheorie« zu tun, daß sich in dem eigentlichen Hauptwerk Descartes' —

in den »Meditationen über die Metaphysik« — als vierte Meditatio jene findet, die betitelt ist: »de vero et falso«. Die Unwahrheit ist als falsitas (Falschheit) begriffen und diese als error, als *Irren*. Der Irrtum besteht darin, daß im Vorstellen dem Vorstellenden solches zu-gestellt wird, was den Bedingungen der Zustellbarkeit, d. h. der Zweifellosigkeit und Gewißheit, nicht genügt. Daß nun der Mensch irrt, also *nicht* unmittelbar und ständig im vollen Besitz des Wahren ist, bedeutet zwar eine Einschränkung seines Wesens; demzufolge ist auch das Subjekt, als welches der Mensch innerhalb des Vorstellens fungiert, beschränkt, endlich, durch anderes bedingt. Der Mensch ist nicht im Besitz der absoluten Erkenntnis, er ist, christlich gedacht, nicht Gott. Sofern er aber doch erkennt, ist er auch nicht schlechthin im Nichtigten. Der Mensch ist medium quid inter Deum et nihil — eine Bestimmung des Menschen, die dann Pascal in anderer Hinsicht und auf andere Weise übernommen und zum Kern seiner Wesensbestimmung des Menschen gemacht hat.

Aber das Irrenkönnen ist als Mangel für Descartes zugleich die Bezeugung dafür, daß der Mensch frei ist, ein auf sich selbst gestelltes Wesen. Der error bezeugt gerade den Vorzug der Subjektivität, so daß, von dieser aus gesehen, das posse non errare, das Vermögen, nicht zu irren, wesentlicher ist als das non posse errare, das Unvermögen, überhaupt zu irren. Denn wo keine Möglichkeit zum Irren besteht, ist entweder, wie beim Stein, überhaupt kein Bezug zum Wahren, oder aber, wie im absolut erkennenden, d. h. schaffenden Wesen eine derartige Bindung in die reine Wahrheit, die jede Subjektivität, d. h. jedes Sich-auf-sich-selbst-zurückstellen ausschließt. Das posse non errare, die Möglichkeit und das Vermögen, *nicht* zu irren, bedeutet dagegen *zumal* den Bezug zum Wahren, aber zugleich die Tatsächlichkeit des Irrens und so die Verstrickung in die Unwahrheit.

Und: »Gerechtigkeit, als Funktion einer weitumher-schauenden 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.« (XIV, 1. Hälfte, n. 158)

Dieses »Etwas«, auf dessen Erhaltung die Gerechtigkeit ausschließlich bezogen bleibt, ist der Wille zur Macht. Diese neue »Gerechtigkeit« hat nichts mehr zu tun mit einer Entscheidung über Recht und Unrecht nach einem an sich bestehenden, wahren Maß- und Rangverhältnis, sondern die neue Gerechtigkeit ist aktiv und vor allem »aggressiv«, sie setzt erst aus eigener Macht, was Recht und Unrecht heißen soll.

Wenn z. B. die Engländer jetzt die im Hafen von Oran stillliegenden Flotteneinheiten der Franzosen in Grund und Boden schießen, so ist dies von *ihrem* Machtstandpunkt aus völlig »gerecht«; denn »gerecht« heißt nur: was der Machtsteigerung nützt. Damit ist zugleich gesagt, daß *wir* dieses Vorgehen niemals rechtfertigen können und dürfen; jede Macht hat metaphysisch gedacht *ihr* Recht. Und nur durch die Ohnmacht kommt sie ins Unrecht. Zur metaphysischen Taktik jeder Macht gehört es jedoch, daß sie alles Vorgehen der Gegenmacht nicht etwa unter *deren* eigener Machthinsicht sehen kann, sondern das gegnerische Vorgehen unter die Maßstäbe einer allgemeinen Menschheitsmoral rückt, die aber lediglich propagandistischen Wert hat.

Gemäß diesem Wesen der Wahrheit als Gerechtigkeit ist die Subjektivität des Willens zur Macht, den die Gerechtigkeit »repräsentiert«, eine unbedingte. Aber die Unbedingtheit hat jetzt einen anderen Sinn als z. B. in der Metaphysik Hegels. Diese setzt die Unwahrheit als eine in der Wahrheit auf-

gehobene Stufe und Einseitigkeit. Nietzsches Metaphysik setzt die Unwahrheit im Sinne des Irrtums sogleich als *das* Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit – so beschaffen und begriffen – verschafft dem Subjekt die unbedingte Verfügung über wahr und falsch. Die Subjektivität ist nicht bloß von jeder Schranke *entschränkt*, sie selbst verfügt jetzt über jede Art von Beschränkung und Entschränkung. Nicht erst die Subjektivität des Subjektes wandelt das Wesen und die Stellung des Menschen inmitten des Seienden. Vielmehr hat das Seiende im Ganzen schon durch das, woraus die Subjektivität ihren Ursprung nimmt, durch die *Wahrheit* des Seienden, eine andere Auslegung erfahren. Die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums empfängt daher durch die Wandlung des Menschseins zum Subjekt nicht bloß neue »Inhalte« und Bezirke der Betätigung, der Geschichtsgang selbst wird ein anderer. Dem Anschein nach ist alles nur Weltentdeckung, Welterforschung, Welt Darstellung, Welteinrichtung und Weltherrschaft, worin der Mensch sich ausbreitet und zufolge der Ausbreitung sein Wesen zerdehnt und verflacht und verliert. In Wahrheit aber zeichnen sich so erst die Grundzüge ab, nach denen die unbedingte Subjektivität des Menschentums geprägt wird.

Das Ende der Metaphysik

Um Nietzsches Philosophie als Metaphysik zu begreifen und ihren Ort in der Geschichte der Metaphysik auszugrenzen, genügt es nicht, einige seiner Grundbegriffe als »metaphysische« historisch zu erklären. *Wir müssen Nietzsches Philosophie als Metaphysik der Subjektivität begreifen.* Auch von diesem Titel »Metaphysik der Subjektivität« gilt, was über den Ausdruck »Metaphysik des Willens zur Macht« gesagt wurde. Der Genitiv ist doppeldeutig im Sinne eines genitivus

subiectivus und eines genitivus obiectivus, wobei die Benennungen subiectivus und obiectivus eine betonte und strenge Bedeutung haben und erhalten.

Nietzsches Metaphysik und damit der Wesensgrund des »klassischen Nihilismus« lassen sich jetzt deutlicher umgrenzen als *Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht*. Wir sagen nicht bloß »Metaphysik der unbedingten Subjektivität«, weil diese Bestimmung auch von Hegels Metaphysik gilt, insofern diese die Metaphysik der unbedingten Subjektivität des sich wissenden Willens, d. h. des Geistes ist. Entsprechend bestimmt sich bei ihm die Art der Unbedingtheit aus dem Wesen der an und für sich seienden Vernunft, die Hegel stets als Einheit von Wissen und Willen denkt und niemals im Sinne eines »Rationalismus« des bloßen Verstandes. Für Nietzsche ist die Subjektivität unbedingt als Subjektivität des Leibes, d. h. der Triebe und Affekte, d. h. des Willens zur Macht.

Jedesmal geht in jede dieser beiden Gestalten der unbedingten Subjektivität das Wesen des Menschen in einer je verschiedenen Rolle ein. Allgemein und durchgängig ist durch die Geschichte der Metaphysik hindurch das Wesen des Menschen als animal rationale festgelegt. In Hegels Metaphysik wird die spekulativ-dialektisch verstandene rationalitas bestimmend für die Subjektivität, in Nietzsches Metaphysik wird die animalitas (Tierheit) zum Leitfaden. Beide bringen, in ihrer wesensgeschichtlichen Einheit gesehen, die rationalitas und die animalitas zur unbedingten Geltung.

Das unbedingte Wesen der Subjektivität entfaltet sich daher notwendig als die brutalitas der bestialitas. Am Ende der Metaphysik steht der Satz: *Homo est brutum bestiale*. Nietzsches Wort von der »blonden Bestie« ist nicht eine gelegentliche Übertreibung, sondern das Kennzeichen und Kennwort für

einen Zusammenhang, in dem er wissend stand, ohne seine wesensgeschichtlichen Bezüge zu durchschauen.

Inwiefern aber die Metaphysik, aus den erörterten Sachverhalten her gedacht, in ihrem Wesen vollendet und wesensgeschichtlich in ihrem Ende ist, bedarf einer eigenen Erörterung.

Hier sei nur dies erneut eingeschärft: Die Rede vom Ende der Metaphysik will nicht sagen, künftig »leben« keine Menschen mehr, die metaphysisch denken und »Systeme der Metaphysik« anfertigen. Noch weniger will damit gesagt sein, das Menschentum »lebe« künftig nicht mehr auf dem Grunde der Metaphysik. Das hier zu denkende Ende der Metaphysik ist erst der Beginn ihrer »Auferstehung« in abgewandelten Formen; diese lassen der eigentlichen und abgelaufenen Geschichte der metaphysischen Grundstellungen nur noch die ökonomische Rolle, Baustoffe zu liefern, mit denen, entsprechend verwandelt, die Welt des »Wissens« »neu« gebaut wird.

Was meint aber dann »Ende der Metaphysik«? Antwort: den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind. Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird. Diese Umkehrung wird nicht nur wirklich, sondern auch *wissentlich*, aber in je verschiedener Weise, in Hegels und in Nietzsches Metaphysik vollzogen. Dieser *wissentliche* Vollzug der Umkehrung ist im Sinne der Subjektivität der allein ihr gemäß *wirkliche*. Hegel sagt selbst, im Sinne seines Systems denken, heiße, den Versuch machen, auf dem Kopf zu stehen und zu gehen. Und Nietzsche bezeichnet schon früh seine ganze Philosophie als die Umkehrung des »Platonismus«.

Die Vollendung des Wesens der Metaphysik kann in ihrer Verwirklichung sehr unvollkommen sein und sie braucht

das Weiterbestehen bisheriger metaphysischer Grundstellungen nicht auszuschließen. Die Verrechnung der verschiedenen metaphysischen Grundstellungen, ihrer einzelnen Lehrstücke und Begriffe, ist das Wahrscheinliche. Aber diese Verrechnung geschieht wieder nicht wahllos. Sie wird durch die *anthropologische* Denkweise gelenkt, die, *das Wesen der Subjektivität nicht mehr begreifend*, die neuzeitliche Metaphysik fortsetzt, indem sie diese verflacht. Die »Anthropologie« als Metaphysik ist der Übergang der Metaphysik in ihre letzte Gestalt: die »Weltanschauung«.

Allerdings bleibt die Frage zu entscheiden, ob denn überhaupt und wie alle Wesensmöglichkeiten der Metaphysik geschlossen übersehbar sind. Könnten nicht doch noch Möglichkeiten der Metaphysik der Zukunft aufbehalten bleiben, von denen wir nichts ahnen? Wir stehen doch nie »über« der Geschichte, am wenigsten »über« der Geschichte der Metaphysik, wenn anders sie der Wesensgrund aller Geschichte ist.

Wäre die Geschichte ein Ding, dann möchte es noch einleuchten, wenn man forderte, man müsse »darüber« stehen, um sie zu erkennen. Wenn aber die Geschichte kein Ding ist, und wenn wir selber, geschichtlich seiend, sie *selbst* mit sind, dann ist vielleicht der Versuch, »über« der Geschichte zu stehen, eine Bestrebung, die den Standort für eine geschichtliche Entscheidung niemals wird erreichen können. Das Wort vom Ende der Metaphysik ist allerdings eine geschichtliche Entscheidung. Vermutlich führt uns die Besinnung auf das ursprünglichere Wesen der Metaphysik in die Nähe des Standortes der genannten Entscheidung. Diese Besinnung ist gleichbedeutend mit der Einsicht in das seinsgeschichtliche Wesen des europäischen Nihilismus.

Mensch in einer Wahrheit über das Seiende steht, und zwar über das Seiende, das er selbst ist *und* das er *nicht* selbst ist. Die erste Hinsicht schließt somit die dritte ein: die Wahrheit des Seienden. In der dritten ist schon die zweite mitgedacht; denn die Wahrheit über das Seiende muß dieses Seiende in dem enthüllen und vorstellen, was es als das Seiende ist, d. h. in dessen Sein. Die Wahrheit über das Seiende enthält einen Entwurf des Seins des Seienden. Sofern aber der Mensch, er selbst seiend, im Entwurf des Seins sich hält und in der Wahrheit über das Seiende steht, muß er entweder die Wahrheit über das Seiende zum Maß seines Selbstseins *nehmen* oder aus seinem Selbstsein für die Wahrheit des Seienden das Maß *geben*. Die erste Hinsicht enthält die dritte, in der die zweite eingeschlossen ist, begreift aber zugleich die vierte in sich. Entsprechend kann von der zweiten aus und so auch von der dritten je die Zugehörigkeit der übrigen zueinander gezeigt werden.

Die vier Hinsichten kennzeichnen die Einheitlichkeit eines zunächst namenlosen Gefüges. Wie aber steht dieses Gefüge zu dem, was wir unbestimmt das Verhältnis des Menschen zum Seienden nannten? Bedenken wir dieses Verhältnis genauer, dann zeigt sich: Das Verhältnis kann nicht bestehen und aufgehen in dem Bezug des Menschen als Subjekt zum Seienden als Objekt. Denn einmal ist die Subjekt-Objekt-Beziehung auf die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik beschränkt, sie gilt keineswegs von der Metaphysik schlechthin, vollends nicht von ihrem Beginn im Griechentum (bei Platon). Das Verhältnis, worin wir das ursprünglichere Wesen der Metaphysik suchen, betrifft überhaupt nicht die Beziehung des Menschen als eines Selbst und eines irgendwie bei sich selbst Seienden zum übrigen Seienden (Erde, Sterne, Pflanzen, Tiere, Mitmenschen, Werke, Einrichtungen, Götter).

Die Metaphysik sagt vom Seienden als solchem im Ganzen, also vom *Sein* des Seienden; mithin waltet in ihr ein Bezug des Menschen zum *Sein* des Seienden. Gleichwohl bleibt die Frage, ob und wie der Mensch zum *Sein* des Seienden, nicht nur zum *Seienden*, zu diesem und jenem, sich verhalte, ungefragt. Man wähnt, die Beziehung zum »Sein« habe sich durch die Erklärung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden schon genügend bestimmt. Man nimmt beides, das Verhältnis zum Seienden und den Bezug zum Sein für das »Selbe«, dies sogar mit einem gewissen Recht. In solcher Gleichsetzung deutet sich der Grundzug des metaphysischen Denkens an. Weil der Bezug zum Sein über dem Verhältnis zum Seienden fast kaum bedacht und wenn je, dann stets nur wie dessen Schatten genommen wird, deshalb liegt auch das Wesen dieses Verhältnisses selbst im Dunkel. Nach der dritten Hinsicht ist die Metaphysik die Wahrheit »über« das Seiende im Ganzen. In welcher Beziehung der Mensch zur Wahrheit und ihrem Wesen steht, bleibt gleichfalls ungefragt. Schließlich verbirgt sich auch in der vierten Hinsicht, wonach der Mensch das Maß für die Bestimmung des Seienden als eines solchen setzt, die Frage, wie überhaupt das Seiende *als solches* vom Menschen in den Blick gebracht, in seiner Bestimmtheit erfahren und bewahrt werden könne, gleichviel, ob der Mensch hierbei in der Rolle des Subjekts steht oder anderen Wesens ist.

In den vier Hinsichten wird somit zum voraus, wenngleich unausgesprochen und vielleicht sogar auch zunächst unaussprechbar, schon dieses Eine und Selbe: der Bezug des Menschen zum Sein, erfahren und in Anspruch genommen. Das durch die vier Hinsichten angezeigte einheitliche Gefüge ist nichts anderes als das Verhältnis des Menschen zum Seienden, der Wesensbau dieses Verhältnisses. Dieses zunächst und allein erfahrene Verhältnis des Menschen zum Seienden ist

vielleicht nur das, was es ist, weil der Mensch als solcher *im Bezug zum Sein* steht. Wie sollte auch der Mensch zum Seienden sich verhalten, d. h. das Seiende als Seiendes erfahren, wenn ihm nicht der Bezug zum Sein gewährt wäre?

Wir versuchen, dies sogleich durch einen besonderen Hinweis zu verdeutlichen. Gesetzt, jede Spur vom Wesen der Geschichte bliebe verhüllt und jede Erhellung dessen, was Geschichte als solche *ist*, wäre versagt, dann bliebe auch das Seiende, was wir das Geschichtliche nennen, verborgen. Dann vermöchte nicht nur die historische Erkundung und Mitteilung und Überlieferung niemals ins Spiel zu kommen, es gäbe auch nirgends und niemals geschichtliche Erfahrung und zuvor nicht geschichtliche Entscheidung und Handlung. Gleichwohl erfahren wir geschichtliche Ereignisse und nehmen historische Berichte zur Kenntnis, so als wäre dies selbstverständlich.

Das Wesentlichste in all dem, daß wir dabei in einem vielleicht sehr unbestimmten und verworrenen Wissen von der Geschichtlichkeit der Geschichte uns bewegen, kümmert uns nicht — und braucht auch nicht jedermann zu kümmern. Nur verliert *deshalb* das *Sein* des Seienden von der Art des Geschichtlichen nicht an Wesentlichkeit. Es wird dadurch nur befremdlicher, wenn es sich in *solcher* Wesentlichkeit ankündigt, daß diese nicht einmal der allgemeinen Beachtung bedarf, um doch und gerade ihre Wesensfülle zu verstrahlen. Diese Befremdlichkeit steigert die Fragwürdigkeit dessen, worauf wir hier hinzeigen, die *Fragwürdigkeit* des Seins und damit die Fragwürdigkeit des Bezuges des Menschen zum Sein.

Was wir also unter dem unbestimmten Titel »Verhältnis des Menschen zum Seienden« anzeigten, ist in seinem Wesen der Bezug des Menschen zum Sein.

Aber was ist dieser Bezug selbst? Was »ist« das Sein, ge-

setzt, daß wir es vom Seienden unterscheiden können und unterscheiden müssen? Wie steht es mit dieser *Unterscheidung* des Seins vom Seienden, wie steht der Mensch zu dieser Unterscheidung? Ist der Mensch Mensch, und »hat« er dann außerdem noch den Bezug zum Sein? Oder macht dieser Bezug zum Sein das Wesen des Menschen aus? Wenn ja, welchen Wesens »ist« dann der Mensch, wenn sein Wesen sich aus diesem Bezug bestimmt? Wurde das Wesen des Menschen jemals schon aus diesem Bezug zum Sein bestimmt? Wenn nicht, weshalb nicht? Wenn ja, weshalb ist dieser Bezug uns so ungreifbar und unfaßlich und unkenntlich wie das Sein selbst? Seiendes vermögen wir jederzeit anzutreffen und vorzuweisen und aufzusuchen, z. B. geschichtliche Begebenheiten. Aber »das Sein«? Ist es Zufall, daß wir es kaum fassen und über all den mannigfaltigen Verhältnissen zum Seienden diesen Bezug zum Sein vergessen? Oder ist der Grund für diese Dunkelheit, die über dem Sein und dem Bezug des Menschen zu ihm lagert, die Metaphysik und ihre Herrschaft? Wie — wenn es das Wesen der Metaphysik wäre, zwar die Wahrheit über das Seiende aufzurichten und dabei notwendig auf den Bezug des Menschen zum Sein sich zu stützen, diesen Bezug selbst jedoch *nicht* zu bedenken, ihn nicht einmal bedenken zu können?

Der Bezug des Menschen zum Sein ist dunkel. Dennoch stehen wir überall und fortwährend in diesem Bezug, wo und wann wir uns zum Seienden verhalten. Wann und wo verhielten wir — selbst Seiende — uns *nicht* zum Seienden? Wir verhalten uns zum Seienden und halten uns zumal im Bezug zum Sein. Nur so ist das Seiende im Ganzen uns Halt und Aufenthalt. Das sagt: *Wir stehen in der Unterscheidung von Seiendem und Sein*. Diese Unterscheidung trägt den Bezug zum Sein und trägt das Verhältnis zum Seienden. Sie waltet, ohne daß wir darauf achten. So scheint es eine Unter-

scheidung zu sein, deren Unterschiedenes von niemandem unterschieden wird, eine Unterscheidung, für die kein Unterscheidender »da ist« und kein Unterscheidungsbereich ausgemacht, geschweige denn erfahren ist. Fast könnte die Meinung entstehen und recht behalten, daß wir mit dem, was wir »Unterscheidung« zwischen Seiendem und Sein nennen, etwas erfinden und ausdenken, was nicht »ist« und vor allem nicht zu »sein« braucht.

Aber ein Blick auf die Metaphysik und ihre Geschichte belehrt uns leicht eines anderen. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein erweist sich als jenes Selbe, aus dem alle Metaphysik entspringt, dem sie freilich auch sogleich im Entspringen entgeht, jenes Selbe, das sie hinter sich und außerhalb ihres Bezirkes läßt als solches, was sie nicht eigens mehr bedenkt und nicht mehr zu bedenken braucht. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein ermöglicht alles Benennen und Erfahren und Begreifen des Seienden als eines solchen. Das Seiende heißt griechisch τὸ ὄν; das Ansprechen des Seienden als eines Seienden und weiterfort das Begreifen des Seienden geschieht im λόγος. Man kann daher das Wesen der Metaphysik, die eigens das Seiende als solches zum Wort und Begriff bringt, durch den Namen »Onto-logie« umschreiben. Der Name stammt, obzwar er aus griechischen Worten gebildet ist, nicht aus der Zeit des griechischen Denkens, sondern wurde in der Neuzeit geprägt und z. B. schon von dem deutschen Gelehrten Clauberg (der ein Schüler Descartes' und Professor in Herborn war) gebraucht.

An diesen Namen »Ontologie« knüpfen sich je nach der metaphysischen Grundstellung und deren schulmäßiger Ausformung verschiedene Meinungen über die Erkenntnis des Seienden und des Seins. »Ontologie« ist heute wieder ein Modename geworden; aber seine Zeit scheint schon wieder vorbei zu sein. Deshalb darf an seine einfachste, der griechischen

Wortbedeutung zugekehrte Verwendung erinnert werden: Ontologie — das Ansprechen und Begreifen des Seins des Seienden. Wir nennen mit diesem Namen nicht ein besonderes Fach der Metaphysik, auch keine »Richtung« des philosophischen Denkens. Wir nehmen den Titel so weit, daß er lediglich ein Ereignis anzeigt, dies nämlich: Seiendes wird als solches, d. h. in seinem Sein angesprochen.

Die »Ontologie« gründet auf der Unterscheidung von Sein und Seiendem. Die »Unterscheidung« wird gemäßer durch den Namen »Differenz« benannt, worin sich anzeigt, daß Seiendes und Sein irgendwie aus-einander-getragen, geschieden und gleichwohl aufeinander bezogen sind, und zwar von sich aus, nicht erst auf Grund eines »Aktes« der »Unterscheidung«. Unterscheidung als »Differenz« meint, daß ein *Austrag* zwischen Sein und Seiendem besteht. Woher und wie es zu solchem Austrag kommt, ist nicht gesagt; die Differenz sei jetzt nur genannt als Anlaß und Anstoß zur Frage nach diesem Austrag. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist als Grund der Möglichkeit der Ontologie gemeint. Aber die »ontologische Differenz« wird nicht eingeführt, um damit die Frage der Ontologie zu lösen, sondern um Jenes zu nennen, was als bisher Ungefragtes alle »Ontologie«, d. h. die Metaphysik, im Grunde erst fragwürdig macht. Der Hinweis auf die ontologische Differenz nennt den Grund und das »Fundament« aller Ontologie und damit aller Metaphysik. Die Nennung der ontologischen Differenz soll andeuten, daß ein geschichtlicher Augenblick kommt, in dem es die Not ist und notwendig wird, dem Grund und Fundament der »Ontologie« nachzuzufragen. Daher ist in »Sein und Zeit« die Rede von der »Fundamentalontologie«. Ob durch diese der Metaphysik, wie einem schon stehenden Gebäude, nur ein anderes »Fundament« unterlegt werden soll oder ob sich aus der Besinnung

auf die »ontologische Differenz« andere Entscheidungen über die »Metaphysik« ergeben, braucht hier nicht erörtert zu werden. Der Hinweis auf die »ontologische Differenz« soll nur den inneren Zusammenhang unserer jetzigen Besinnung auf den ursprünglicheren Begriff der Metaphysik mit früher Mitgeteiltem anzeigen.

Die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist der unbekannte und ungegründete, aber gleichwohl überall in Anspruch genommene Grund aller Metaphysik. Aller Eifer für die Metaphysik und alle Bemühungen um die Herstellung von »Ontologien« als Lehrsystemen, aber auch alle Kritik an der Ontologie innerhalb der Metaphysik bezeugen nur die stets wachsende *Flucht* vor diesem unbekanntem Grund. Für den Wissenden jedoch ist dieser Grund so *fragwürdig*, daß sogar die Frage offenbleiben muß, ob denn das, was wir geradehin die Unterscheidung, den Austrag zwischen Sein und Seiendem nennen, sich in der Richtung dieser Nennung wesensgerecht erfahren läßt.

Jede Nennung ist schon ein Schritt zur Auslegung. Vielleicht müssen wir diesen Schritt wieder zurücknehmen. Dies würde bedeuten, daß der Austrag nicht begriffen werden kann, wenn wir ihn formal als »Unterscheidung« denken und für diese Unterscheidung einen »Akt« eines unterscheidenden »Subjekts« ausfindig machen wollen. Vielleicht ist jedoch diese Nennung auch wieder der *einzig* zunächst mögliche *Anhalt*, um das durchgängige Selbe aller Metaphysik in den Blick zu bringen, nicht als eine gleichgültige Beschaffenheit, eher als den entscheidenden Grund, der alles Fragen der Metaphysik geschichtlich lenkt und prägt. Daß die Metaphysik das Sein durchgängig in derselben Weise denkt, wenngleich das Sein des Seienden in dem Spielraum von Anwesen verschiedenartig ausgelegt wird, muß im Wesen der Metaphysik seinen Grund haben.

Aber denkt die Metaphysik nun auch das Sein in derselben Weise? Dafür gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die zugleich unter sich zusammenhängen und somit die Herkunft aus dem beweisen, was wir zunächst die Unterscheidung des Seins und des Seienden nennen.

Schon der seit dem Beginn der Metaphysik bei Platon geläufige Name für das Sein: *οὐσία*, verrät uns, wie das Sein gedacht, d. h. in welcher Weise es gegen das Seiende unterschieden wird. Wir brauchen dieses griechische Wort nach seiner *philosophischen* Bedeutung nur wörtlich zu übersetzen: *οὐσία* heißt *Seiendheit* und bedeutet so das Allgemeine zum Seienden. Sagen wir vom Seienden, z. B. von Haus, Pferd, Mensch, Stein, Gott, nur dieses aus, es sei seiend, dann wird das Allgeimeste gesagt. Die *Seiendheit* nennt daher das Allgeimeste dieses Allgeimesten: das Allerallgeimeste, *τὸ κοινώτατον*, die oberste Gattung (*genus*), das »Generellste«. Im Unterschied zu diesem Allerallgeimesten, im Unterschied zum Sein, ist das Seiende dann je das »Besondere«, so und so »Geartete« und »Einzelne«.

Die Unterscheidung des Seins zum Seienden scheint hier darauf zu beruhen und darin zu bestehen, daß von allen Besonderungen des Seienden abgesehen (»abstrahiert«) wird, um dann das Allgeimeste als das »Abstrakteste« (Abgezogenste) zu behalten. Bei dieser Unterscheidung des Seins gegen das Seiende wird über das inhaltliche Wesen des Seins nichts gesagt. Man gibt nur bekannt, auf welche Weise das Sein gegen das Seiende unterschieden wird, nämlich auf dem Wege der »Abstraktion«, die auch sonst im Vorstellen und Denken beliebiger Dinge und Dingbeziehungen üblich ist und keineswegs der Erfassung des »Seins« vorbehalten bleibt.

So kann es auch nicht überraschen, wenn wir oft in der Metaphysik der Versicherung begegnen, über das Sein selbst ließe sich nichts weiter aussagen. Man kann diese Behauptung

Gleichsein der Färbung fest. Diese Feststellung vermittelt uns eine Kenntnis der seienden Dinge. Im Umkreis der alltäglichen Kenntnisnahme der Dinge und ihrer Besorgung genügt diese Feststellung. Wenn wir uns jedoch über die Kenntnisnahme der gleichen Färbung hinaus darauf besinnen, was in dieser Kenntnis noch offenbar sein könnte, dann ergibt sich etwas Merkwürdiges, worauf in geordneten Schritten erstmals Platon hingeführt hat. Wir sagen, die Färbung — oder kurz diese farbigen Dinge — sind gleich. Über den beiden gleichen Dingen übersehen wir zunächst — und zumeist sogar ständig — die Gleichheit. Wir achten dessen gar nicht, daß wir die beiden farbigen Dinge nur dann *als* gleiche ausmachen können, sie überhaupt nur daraufhin durchmustern können, ob sie gleich oder verschieden seien, wenn wir schon »wissen«, was Gleichheit heißt. Nehmen wir einmal allen Ernstes an, »Gleichheit«, Gleichsein sei uns überhaupt nicht »vorgestellt« (d. h. nicht »bekannt«), dann könnten wir *vielleicht* fortgesetzt grün, gelb, rot beschauen, aber niemals *gleiche* oder verschiedene Farben zur Kenntnis nehmen. Gleichheit, Gleichsein muß uns vorher kundgegeben sein, damit wir im Lichte von Gleichheit dergleichen wie »gleiches Seiendes« wahrnehmen können.

Als dieses notwendig *zuvor* Kundgegebene ist somit das Gleichsein und die Gleichheit »früher« als das Gleiche. Allein wir werden jetzt entgegen, daß wir doch zuerst, also vorher, gleiche Farben wahrnehmen und dann allenfalls hinterher erkennen, daß wir dabei Gleichheit und Gleichsein denken. Wir fügen mit Bedacht ein »allenfalls« hinzu, weil viele Menschen viele gleiche Dinge feststellen und zeit ihres »Lebens« nie bedenken und auch nicht zu bedenken brauchen, daß sie bei diesem Wahrnehmen und für dieses schon Gleichheit »vorstellen«. Gleichheit und Gleichsein ist also in Wahrheit das Spätere und nicht das Frühere. Das trifft in

das Sein das πρότερον vor dem Seienden, und das Seiende ist das ὕστερον, das Spätere.

Das πρότερον hat einen zwiefachen Sinn:

1. πρὸς ἡμᾶς — nach der Ordnung der Zeitfolge, in der wir das Seiende und das Sein eigens erfassen.
2. τῇ φύσει — nach der Ordnung, in der das Sein west und das Seiende »ist«.

Wie sollen wir das verstehen? Im Grunde ist darauf schon geantwortet. Um hier klar zu sehen, dürfen wir nur nicht in der Anstrengung nachlassen, alle griechischen Aussagen über das Seiende und das Sein wahrhaft griechisch zu denken, soweit uns das im Nachvollzug möglich ist. Für die Griechen (Platon und Aristoteles) besagt Sein οὐσία: Anwesenheit des Beständigen in das Unverborgene; οὐσία ist eine gewandelte Auslegung dessen, was anfänglich φύσις heißt. τῇ φύσει, vom Sein selbst her gesehen, d. h. jetzt von der Anwesenheit des Beständigen ins Unverborgene aus gesehen, ist z. B. das Gleichsein, die Gleichheit, πρότερον, vor-herig gegenüber den seienden gleichen Dingen. Gleichsein west schon ins Unverborgene an, Gleichheit »ist«, bevor wir bei unserer Wahrnehmung gleiche Dinge als gleiche *eigens* ins Auge fassen und betrachten und gar bedenken. Gleichsein ist bei unserem Verhalten zu gleichen Dingen zuvor schon in die Sicht getreten. Gleichsein ist als Sein, d. h. als Anwesenheit ins Unverborgene, das wesenhaft in der Sicht Stehende, so zwar, daß es »Sicht« und »Offenes« erst mit sich bringt und offenhält und die Sichtbarkeit von gleichem Seienden gewährt. Platon sagt daher, das Sein als die Anwesenheit ins Unverborgene ist ἰδέα, Sichtigkeit. *Weil das Sein Anwesenheit des Beständigen ins Unverborgene ist, deshalb kann Platon das Sein, die οὐσία (Seiendheit), als ἰδέα auslegen.* »Idee« ist nicht der Name für »Vorstellungen«, die wir als Ichsubjekte im Bewußtsein haben. Das ist neuzeitlich gedacht, wobei außerdem das Neu-

zeitliche noch verflacht und verunstaltet wird. ἰδέα ist der Name für das Sein selbst. Die »Ideen« sind πρότερον τῆ φύσει, das Vor-herige als Anwesen.

Um das platonisch-griechische Wesen der ἰδέα zu fassen, müssen wir *jeden* Bezug zu der neuzeitlichen Bestimmung der ἰδέα als perceptio und damit das Verhältnis von Idee und »Subjekt« ausschalten. Dazu hilft am ehesten die Erinnerung daran, daß ἰδέα in gewisser Weise dasselbe besagt wie εἶδος, welchen Namen Platon auch häufig statt ἰδέα gebraucht. εἶδος meint das »Aussehen«. Allein das »Aussehen« eines Dinges verstehen wir sogleich wieder neuzeitlich als die Ansicht, die wir uns über das Ding bilden. Griechisch gedacht, ist das »Aussehen« eines Seienden, z. B. eines Hauses, also das Haushafte, jenes, worin dieses Seiende zum Vorschein, d. h. zur Anwesenheit, d. h. zum Sein kommt. Das »Aussehen« ist nicht — »modern« gedacht — ein »Aspekt« für ein »Subjekt«, sondern das, worin das betreffende Seiende (Haus) seinen Bestand hat und woraus es hervorkommt, weil es darin ständig steht, d. h. *ist*. Von den einzelnen seienden Häusern her gesehen ist dann das Haushafte, die ἰδέα, das »Allgemeine« zum Besonderen, und deshalb erhält die ἰδέα alsbald die Kennzeichnung des κοινόν, dessen, was vielen Einzelnen gemeinsam ist.

Weil jedes Einzelne und Besondere je in seiner ἰδέα seine Anwesenheit und seinen Bestand, also das Sein hat, deshalb ist die ἰδέα als das »Sein«-Verleihende ihrerseits das eigentlich Seiende, ὄντως ὄν. Das einzelne Haus dagegen und so jedes besondere Seiende läßt die ἰδέα je nur so und so, also beschränkt und beeinträchtigt erscheinen. Deshalb nennt Platon die einzelnen seienden Dinge das μὴ ὄν; das ist nicht schlechthin nichts, vielmehr ein ὄν, Seiendes, aber so, wie es eigentlich nicht sein sollte, solches, dem eigentlich die volle Auszeichnung als ὄν gerade verwehrt werden muß, das μὴ ὄν. Immer

zeichnet die ἰδέα und nur sie das Seiende als ein Seiendes aus. Deshalb kommt in allem Anwesenden die ἰδέα zuerst und zuvor in den Vorschein. Das Sein ist seinem eigenen Wesen nach das πρότερον, das Apriori, das Frühere, obzwar nicht in der Ordnung des Erfastwerdens durch uns, vielmehr hinsichtlich dessen, was *auf uns* zu sich selbst zuerst zeigt, was von sich aus zu uns her zuvor ins Offene anwest.

Die sachlich gemäßigste deutsche Übersetzung für Apriori erreichen wir daher, wenn wir das Apriori das *Vor-herige* nennen. Das Vor-herige in dem strengen Sinne, daß dieses Wort zumal ein Doppeltes sagt: das *Vor* bedeutet das »im vorhinein«, und das *Her*: das »von sich aus auf uns zu« — das Vor-herige. Wenn wir so den echten Sinn des πρότερον τῆ φύσει, das Apriori, als das Vor-herige denken, dann verliert das Wort seine mißverständliche »zeitliche« Bedeutung des »Früher«, wobei wir »zeitlich« und »Zeit« im Sinne der gewöhnlichen Zeitrechnung und Zeitfolge, des Nacheinander des Seienden verstehen. Aber das Apriori enthüllt, rechtmäßig als das Vorherige begriffen, nun allererst sein *zeithaftes* Wesen in einem tieferen Sinne von »Zeit«, den freilich die Zeitgenossen vorerst nicht sehen *wollen*, weil sie den verborgenen Wesenszusammenhang von Sein und Zeit nicht sehen.

Wer hindert sie daran? Das eigene Gedankengebäude und die unsichtbare Verstrickung in ungeordnete Denkgewohnheiten. Man will nicht sehen, weil man sonst zugehen müßte, daß die Fundamente, auf denen man eine Abwandlung der Metaphysik nach der anderen weiterbaut, *keine Fundamente sind*.

Platon hat durch die Auslegung des Seins als ἰδέα zum erstenmal das Sein mit dem Charakter des Apriori ausgezeichnet. Das Sein ist das πρότερον τῆ φύσει; und demgemäß sind die φύσει ὄντα, d. h. das Seiende: das Nachherige. Vom Seienden aus gesehen, kommt das Sein als das Vorherige nicht nur auf

das Seiende zu, sondern waltet über ihm und zeigt sich als das, was über das Seiende, τὰ φύσει ὄντα, hinausliegt. Das Seiende, als dasjenige, was durch das Sein im Sinne der φύσις bestimmt wird, kann nur von einem Wissen und Erkennen erfaßt werden, das diesen φύσις-Charakter denkt. Die Erkenntnis des Seienden, der φύσει ὄντα, ist die ἐπιστήμη φυσική. Was Thema dieses Wissens vom Seienden wird, heißt daher τὰ φυσικά. τὰ φυσικά wird so zum Namen für das Seiende. Das Sein jedoch liegt gemäß seiner Apriorität über das Seiende hinaus. »Hinaus über« und »hinüber zu« heißt griechisch μετά. Das Erkennen und Wissen vom Sein, das wesentlich Apriori — das Vor-herige — ist (πρότερον τῇ φύσει), muß daher vom Seienden, den φυσικά her gesehen, über diese hinausgehen, d. h. das Erkennen des Seins muß μετά τὰ φυσικά, muß Metaphysik sein.

Der Sachbedeutung nach nennt dieser Titel nichts anderes als das Wissen des Seins des Seienden, welches Sein durch die Apriorität ausgezeichnet ist und von Platon als ἰδέα begriffen wurde. Mit Platons Auslegung des Seins als ἰδέα beginnt daher die *Meta-physik*. Sie prägt für die Folgezeit das Wesen der abendländischen Philosophie. *Deren Geschichte ist seit Platon bis zu Nietzsche Geschichte der Metaphysik*. Und weil die Metaphysik mit der Auslegung des Seins als »Idee« beginnt und diese Auslegung maßgebend bleibt, ist alle Philosophie seit Platon »Idealismus« in dem eindeutigen Sinne des Wortes, daß in der Idee, im Ideenhaften und Idealen das Sein gesucht wird. Vom Begründer der Metaphysik aus gesehen, läßt sich daher auch sagen: Alle abendländische Philosophie ist Platonismus. Metaphysik, Idealismus, Platonismus bedeuten im Wesen dasselbe. Sie bleiben auch dort maßgebend, wo Gegenbewegungen und Umkehrungen sich geltend machen. Platon wird in der Geschichte des Abendlandes zum Urbild des Philosophen. Nietzsche hat nicht nur seine

Philosophie als Umkehrung des Platonismus bezeichnet. Nietzsches Denken war und ist überall eine einzige und oft sehr zwiespältige Zwiesprache mit Platon.

Die unbestreitbare Vorherrschaft des Platonismus in der abendländischen Philosophie zeigt sich zuletzt noch darin, daß man selbst die Philosophie vor Platon, die nach unseren Darlegungen noch nicht, d. h. keine entfaltete Metaphysik war, von Platon her deutet und sie die vorplatonische Philosophie nennt. Auch Nietzsche bewegt sich in diesem Gesichtskreis, wenn er die Lehren der frühen Denker des Abendlandes auslegt. Seine Äußerungen über die vorplatonischen Philosophen als »Persönlichkeiten« haben zusammen mit seiner ersten Schrift über »Die Geburt der Tragödie« das heute noch umlaufende Vorurteil bestärkt, daß Nietzsches Denken wesentlich durch die Griechen bestimmt sei. Nietzsche selbst hat viel klarer gesehen und in einer seiner letzten Schriften, »Götzen-Dämmerung«, sich darüber ausgesprochen, in dem Abschnitt »Was ich den Alten verdanke«. Hier heißt es in n. 2:

»Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke; und, um es geradezu herauszusagen, sie können uns nicht sein, was die Römer sind. Man lernt nicht von den Griechen —« (VIII, 167).

Nietzsche hatte in dieser Zeit ein klares Wissen davon, daß die Metaphysik des Willens zur Macht nur mit dem Römertum und dem »Principe« Machiavellis zusammengeht. Für den Denker des Willens zur Macht ist von den Griechen nur wesentlich der Geschichtsdenker Thukydides, der die Geschichte des peloponnesischen Krieges gedacht hat; daher heißt es an der genannten Stelle, die mit die schärfsten Worte Nietzsches gegen Platon enthält:

»Meine Kur von allem Platonismus war zu jeder Zeit Thukydides.«

Aber der *Geschichtsdenker* Thukydides vermochte doch nicht

den im Grunde des Nietzscheschen Denkens waltenden Platonismus zu überwinden. Weil Nietzsches Philosophie Metaphysik und alle Metaphysik Platonismus ist, deshalb muß im Ende der Metaphysik das Sein als Wert gedacht, d. h. zu einer bloß bedingten Bedingung des Seienden verrechnet werden. Die metaphysische Auslegung des Seins als Wert ist durch den Beginn der Metaphysik vorgezeichnet. Denn Platon begriff das Sein als *ἰδέα*; die höchste der Ideen aber — und d. h. *zugleich* das Wesen aller — ist das *ἀγαθόν*, griechisch gedacht dasjenige, was *tauglich macht*, was das Seiende dazu ertüchtigt und ermöglicht, Seiendes zu sein. Sein hat den Charakter der Ermöglichung, ist Bedingung der Möglichkeit. Sein ist, mit Nietzsche gesprochen, ein *Wert*. Also hat Platon erstmals in Werten gedacht? Diese Meinung wäre übereilt. Die Platonische Auffassung des *ἀγαθόν* ist von Nietzsches Wertbegriff so wesentlich unterschieden wie die griechische Auffassung des Menschen von der neuzeitlichen Deutung des Menschenwesens als Subjekt. Aber die Geschichte der Metaphysik nimmt ihren Gang von Platons Auslegung des Seins als *ἰδέα* und *ἀγαθόν* zur Auslegung des Seins als Wille zur Macht, der Werte setzt und alles als Wert denkt. Deshalb denken wir heute noch ausschließlich nach »Ideen« und »Werten«. Deshalb wird die neue Ordnung der Metaphysik nicht nur als Umwertung aller Werte gemeint, sondern vollzogen und eingerichtet.

Alle diese Hinweise sind nur Umschreibungen der einen Grundtatsache, daß die Unterscheidung von Seiendheit und Seiendem das eigentliche Gerüst der Metaphysik bildet. Die Kennzeichnung des Seins als des Apriori gibt dieser Unterscheidung ein einzigartiges Gepräge. Daher liegt auch in den verschiedenen Fassungen der Apriorität, die in den einzelnen metaphysischen Grundstellungen gemäß der Auslegung des Seins, d. h. zugleich der Ideen, erreicht werden,

durch das Sehen erläutert, weil sie »Augenmenschen« waren, sondern sie waren, wenn man schon so will, »Augenmenschen«, weil sie das Sein des Seienden als Anwesenheit und Beständigkeit erfuhren.

Hier wäre die Frage zu erörtern, inwiefern kein Sinneswerkzeug, für sich genommen, vor dem anderen einen Vorrang haben kann, wenn es sich um die Erfahrung von Seiendem handelt. Zu bedenken bliebe, daß keine Sinnlichkeit jemals Seiendes als Seiendes zu vernehmen vermag. Gegen Ende des VI. Buches des großen Gespräches über den Staat versucht Platon das Verhältnis des Erkennens zum erkannten Seienden aufzuhellen, indem er dieses Verhältnis in die Entsprechung zum Sehen und zum Gesehenen bringt. Angenommen, das Auge sei mit dem Sehvermögen ausgerüstet, und angenommen, an den Dingen seien Farben vorhanden, dann kann das Sehvermögen gleichwohl nicht sehen, und die Farben werden nicht sichtbar, wenn sich dabei nicht ein Drittes eingestellt hat, das seinem Wesen nach dazu bestimmt ist, zumal Sehen und Sichtbarkeit zu ermöglichen. Dieses Dritte aber ist τὸ φῶς, das Licht, die Lichtquelle, die Sonne. Sie spendet die Helle, in der die Dinge sichtbar und die Augen sehend werden.

Entsprechend steht es mit unserem Erkennen als dem Erfassen des Seienden in seinem Sein, d. h. der ἰδέα. Das Erkennen vermöchte nicht zu erkennen, und das Seiende vermöchte nicht erkannt, d. h. als Unverborgenes vernommen zu werden, wenn nicht ein Drittes wäre, was dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen und dem Erkannten Unverborgenheit gewährte. Dieses Dritte aber ist ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, »die Idee des Guten«. Das »Gute« hat sein Ebenbild in der Sonne. Diese spendet aber nicht nur Licht, das als Helle Sehen und Sichtbarkeit, also Unverborgenheit ermöglicht. Die Sonne spendet zugleich Wärme, durch sie werden erst

das Sehvermögen und die sichtbaren Dinge zu »seienden«, griechisch zu solchem, was in das Unverborgene anwesen kann, je nach seiner Art. Entsprechend ist auch die »Idee des Guten« dasjenige, was nicht nur »Unverborgenheit« spendet, auf deren Grund Erkennen und Erkenntnis möglich werden, sondern Jenes, was Erkennen, Erkennendes und Seiendes als Seiendes ermöglicht.

Daher wird vom ἀγαθόν gesagt: ἐστὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει. »Das Gute ist noch an Würde und Vermögen, d. h. an βασιλεία, an Herrschaft, hinaus sogar über das Sein« — nicht nur über die Unverborgenheit.

Was meint Platon hier mit dem ἀγαθόν, dem »Guten«? Es ist viel Streit der Ausleger um diese Lehre Platons. Man hat in christlicher Zeit Platons ἀγαθόν im Sinne des summum bonum, d. h. als Deus creator gedeutet. Platon spricht jedoch von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, er denkt das ἀγαθόν als ἰδέα, sogar als die Idee der Ideen. Das ist griechisch gedacht — und hieran scheitern alle theologischen und pseudotheologischen Auslegungskünste. Allerdings kommen jetzt erst die sachlichen Schwierigkeiten des Platonischen Gedankens zum Vorschein: ἰδέα besagt Sein; Seiendheit, οὐσία, ist ἰδέα. Zugleich aber wird gesagt: ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ sei ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, »jenseits noch der Seiendheit«. Dies kann nur heißen: Wenn das ἀγαθόν im Grundcharakter der ἰδέα verbleibt, macht sie das eigentliche Wesen der Seiendheit aus.

Worin besteht dieses Wesen der Seiendheit, d. h. zugleich der Sichtbarkeit der Idee? Die Antwort gibt diese »Idee« selbst, wenn Platon sie ἀγαθόν nennt. Wir sagen das »Gute« und denken christlich-moralisch »gut« im Sinne von: brav, ordentlich, der Regel und dem Gesetz gemäß. Griechisch und auch Platonisch noch heißt ἀγαθόν das Taugliche, was zu etwas taugt und selbst anderes tauglich macht. Das Wesen der ἰδέα ist, tauglich zu machen, d. h. das Seiende als ein

solches zu ermöglichen: daß es anwese in das Unverborgene. Durch Platons Auslegung der *ιδέα* als *ἀγαθόν* wird das Sein zu dem, was das Seiende tauglich macht, Seiendes zu *sein*. Sein zeigt sich im Charakter des Ermöglichens und Bedingens. Hier wird der für alle Metaphysik entscheidende Schritt getan, durch den der »Apriori«-Charakter des Seins zugleich die Auszeichnung erhält, Bedingung zu sein.

Nun wissen wir aber, daß Nietzsche die *Werte* als Bedingungen der Möglichkeit des Willens zur Macht, d. h. des Grundcharakters des Seienden, begreift. Nietzsche denkt die Seiendheit des Seienden wesentlich als Bedingung, als Ermöglichendes, Tauglichmachendes, als *ἀγαθόν*. Er denkt das Sein durchaus Platonisch und metaphysisch — auch als Umkehrer des Platonismus, auch als Anti-Metaphysiker.

Also haben diejenigen doch recht, die Platons *ἀγαθόν* und überhaupt die »Ideen« als Werte begreifen? Keineswegs. Platon denkt das Sein als *οὐσία*, als Anwesenheit und Beständigkeit und als Sichtsamkeit — und nicht als Willen zur Macht. Es mag verführerisch sein, *ἀγαθόν* und *bonum* (vgl. »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, 1916) mit Wert gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung denkt über das hinweg, was zwischen Platon und Nietzsche liegt, und das ist: das Ganze der Geschichte der Metaphysik. Sofern Nietzsche die Werte als Bedingungen begreift, und zwar als Bedingungen des »Seienden« als solchen (besser des Wirklichen, Werdenden), denkt er das Sein als Seiendheit Platonisch. Hierdurch ist freilich immer noch nicht aufgehellt, weshalb Nietzsche diese Bedingungen des Seienden als »Werte« denkt und damit auch dem »Apriori«-Charakter des Seins eine andere Deutung gibt. Mit Platons Auslegung des Seins als *ιδέα* beginnt die Philosophie als Metaphysik. Durch Platons Bestimmung des *Wesens* der *ιδέα* im Sinne des *ἀγαθόν* wird das Sein und seine Apriorität als das Ermöglichende, als

Bedingung der Möglichkeit auslegbar. Die Vorzeichnung für den Wertgedanken ist im Beginn der Metaphysik vollzogen. Das Wertdenken wird zum Vollzug der Vollendung der Metaphysik. Der Wertgedanke selbst aber ist Platon nicht weniger fremd als die Auslegung des Menschen als »Subjekt«.

Das Apriori ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern ist es selbst: das Vor-Herige in seinem Wesen, sofern dieses auf die ihm zugehörige *ἀλήθεια* hin begriffen werden muß, wenn anders es aus ihm selbst gedacht sein soll. Aber die *ἀλήθεια* wird schon im Anfang, bei Parmenides und Heraklit, vom *voεiv* her gedacht. So rückt das Apriori in die Unterscheidung von einem Vorher und Nachher im Erkennen, d. h. Vernehmen. Ingleichen ist das Sein in gewisser Weise notwendig als das Seiendste erfahren, das Sein ist das *ὄντως ὄν*, das »Seiende« aber wird zum *μη ὄν*.

Auf jenes wahrhaft Seiende (das Sein als Seiendes genommen) hin gesehen, wird dann alsbald das Apriori zur Eigenschaft, d. h. die Wesenswahrheit des Seins als *φύσις* — *ἀλήθεια* hat sich in die Verborgenheit entzogen. Die »Ideen« werden im Denken »Gottes« untergebracht und schließlich in der *perceptio*. Die *ιδέα* ist dann selbst etwas, das in eine Ordnung gestellt und aus ihr her als *πρότερον* ausgezeichnet wird. Diese Ordnung bestimmt sich als die *Unterscheidung* von Sein und Seiendem. In bezug auf sie ist, vom Sein her gesehen, dieses für das Seiende das Frühere, weil es als *ιδέα bedingend* ist. Innerhalb der Unterscheidung, durch die das Sein zum »Sehbaren« geworden ist, wird zugleich für das Erfassen das Seiende das »Frühere« hinsichtlich der Bekanntheit und Erkanntheit.

Wesentlicher gedacht aber, bedarf das Sein als *φύσις* überhaupt nicht einer »Ordnung«, aus der über sein Früher oder Später, Vorher und Nachher entschieden wird; denn es ist in

sich selbst das Her-vor-gehen in seine Lichtung, als das Her-vorige das Vor-herige, von ihm selbst her Wesende in die Lichtung, und durch diese erst auf den Menschen zu.

Hier wäre eine Gelegenheit, die metaphysische Grundstellung des Aristoteles zu bestimmen, wozu allerdings die übliche Gegenüberstellung zu Platon gerade nicht genügt; denn Aristoteles versucht noch einmal, obzwar im Durchgang durch die Platonische Metaphysik, das Sein in der anfänglich griechischen Weise zu denken und gleichsam jenen Schritt zurückzutun, den Platon mit der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* vollzogen hat, wodurch die Seiendheit die Kennzeichnung des Bedingungshaften und Ermöglichenden, der *δύναμις* erhält. Dem entgegen denkt Aristoteles – wenn solches gesagt werden darf – griechischer als Platon das Sein als *ἐντελέχεια* (vgl. »Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1« [Biblioteca »Il Pensiero«, 1960]). Was dies bedeutet, läßt sich in wenigen Worten nicht sagen. Nur dies kann vermerkt werden, daß Aristoteles weder ein verunglückter Platoniker ist, noch der Vorläufer des Thomas v. Aquin. Seine philosophische Leistung erschöpft sich auch nicht in dem ihm oft zugeschriebenen Unsinn, die Ideen Platons aus ihrem An-sichsein herabgeholt und in die Dinge selbst gesteckt zu haben. Die Metaphysik des Aristoteles ist trotz des Abstandes vom Anfang der griechischen Philosophie in wesentlichen Hinsichten noch einmal eine Art Rück-schwung in den Anfang innerhalb des griechischen Denkens. Daß Nietzsche niemals – von den Gedanken über das Wesen der Tragödie abgesehen – einen inneren Bezug zur Metaphysik des Aristoteles gewann, entsprechend seinem nie aussetzenden Verhältnis zu Platon, diese Tatsache wäre gewichtig genug, um nach ihren Wesensgründen durchdacht zu werden.

Die Auslegung des Seins als *ἰδέα* und der Wertgedanke

Nach der Lehre Platons ist das Sein *ἰδέα*, Sichtsamkeit, die Anwesenheit als Aussehen. Was in solchem Aussehen steht, wird und ist, sofern es darin anwest, ein Seiendes. Dadurch, daß aber zugleich die höchste der Ideen als *ἀγαθόν* begriffen wird, erhält das Wesen aller Ideen eine entscheidende Auslegung. Die Idee als solche, d. h. das Sein des Seienden, erhält den Charakter des *ἀγαθοειδέες*, dessen, was tauglich macht zu . . . – das Seiende nämlich zu einem Seienden. Das Sein erhält den Wesenszug des Ermöglichenden. Damit und von da an, d. h. mit dem Beginn der Metaphysik, kommt in die Auslegung des Seins eine eigentümliche Zweideutigkeit. Das Sein ist in gewisser Weise die reine Anwesenheit und ist zugleich die Ermöglichung des Seienden. Sobald daher das Seiende selbst sich vordrängt und alles Verhalten des Menschen auf sich zieht und beansprucht, muß das Sein zugunsten des Seienden zurücktreten. Zwar bleibt es noch das Ermöglichende und in solchem Sinne das Vorherige, das Apriori. Allein dieses Apriori hat, obzwar es sich nicht wegleugnen läßt, keineswegs das Gewicht dessen, *was* es jeweils ermöglicht, des Seienden selbst. Das Apriori, im Beginn und Wesen das Vor-herige, wird so zum Nachträglichen, was angesichts der Vormacht des Seienden als Bedingung der Möglichkeit des Seienden geduldet wird.

Die Zweideutigkeit des Seins als Idee (reine Anwesenheit und Ermöglichung) kündigt sich auch darin an, daß durch die Auslegung des Seins (*φύσις*) als *ἰδέα* der Bezug auf das »Sehen«, das Erkennen des Menschen anklingt. Das Sein ist als das Sichtsame Anwesenheit, aber zugleich das, was der Mensch sich zu Gesicht bringt.

Wie nun, wenn der Augenblick kommt, da der Mensch sich zu sich selbst befreit als zu demjenigen Seienden, was vor-

stellt, indem es alles vor sich als den Gerichtshof der Beständigung bringt? Dann wird die *idéa* zum perceptum der *perceptio*; zu jenem, was das Vorstellen des Menschen vor sich bringt und zwar als dasjenige, was das Vorzustellende in seiner Vorgestelltheit ermöglicht. Jetzt schlägt das Wesen der *idéa* von der Sichtsamkeit und Anwesenheit um in die Vorgestelltheit für und durch den Vorstellenden. Die Vorgestelltheit als die Seiendheit ermöglicht das Vorgestellte als das Seiende. Die Vorgestelltheit (das Sein) wird zur Bedingung der Möglichkeit des Vor- und Zugestellten und so Stehenden, d. h. des Gegenstandes. Das Sein (Idee) wird zur Bedingung, über die der Vorstellende, das Subjekt, verfügt und verfügen muß, wenn ihm Gegenstände sollen entgegenstehen können. Das Sein wird als System von notwendigen Bedingungen begriffen, mit denen das Subjekt, und zwar im Hinblick auf das Seiende als das Gegenständige, auf Grund seines Verhältnisses zum Seienden im vorhinein rechnen muß. *Bedingungen*, mit denen notwendig *gerechnet* werden muß — wie soll man sie nicht eines Tages »Werte«, »die« Werte nennen und als Werte verrechnen?

Der Wesensursprung des Wertgedankens aus dem ursprünglichen Wesen der Metaphysik, der Auslegung des Seins als *idéa* und der *idéa* als *ἀγαθόν*, ist jetzt deutlich geworden.

Wir sehen, daß in der Geschichte der Herkunft des Wertgedankens der Umschlag der *idéa* zur *perceptio* entscheidend wird. Erst durch die Metaphysik der Subjektivität wird der zunächst noch verhüllte und zurückgehaltene Wesenszug der *idéa* — das Ermöglichende und Bedingende zu sein — ins Freie und dann ins ungehemmte Spiel gesetzt. Das Innerste der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik besteht in dem Vorgang, durch den das Sein den unbestrittenen Wesenszug erhält, Bedingung der Möglichkeit des Seienden, d. h. neuzeitlich des Vorgestellten, d. h. des Entgegenstehenden,

d. h. der Gegenstände zu sein. Den entscheidenden Schritt in diesem Vorgang vollzieht die Metaphysik Kants. Sie ist innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik nicht nur der Zeitrechnung nach, sondern wesensgeschichtlich, in der Art, wie in ihr der Beginn bei Descartes aufgenommen und in der Auseinandersetzung mit Leibniz verwandelt wird, *die Mitte*. Die metaphysische Grundstellung Kants spricht sich in dem Satz aus, den Kant selbst in der »Kritik der reinen Vernunft« als den obersten Satz seiner Grundlegung der Metaphysik bestimmt (A 158, B 197). Der Satz lautet:

»Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*.«

Als »*Bedingungen der Möglichkeit*« wird hier ausdrücklich und maßgebend das betitelt, was Aristoteles und Kant »Kategorien« nennen. Nach der früher gegebenen Erläuterung dieses Namens sind mit Kategorien gemeint die Wesensbestimmungen des Seienden als solchen, d. h. die Seiendheit, das Sein; das, was Platon als »Ideen« begreift. Das Sein ist nach Kant Bedingung der Möglichkeit des Seienden, ist dessen Seiendheit. Dabei besagt Seiendheit und Sein entsprechend der neuzeitlichen Grundstellung Vorgestelltheit, Gegenständlichkeit (Objektivität). Der oberste Grundsatz der Metaphysik Kants sagt: Die Bedingungen der Möglichkeit des Vorstellens des Vorgestellten sind zugleich, d. h. sind nichts anderes als Bedingungen der Möglichkeit des Vorgestellten. Sie machen die Vorgestelltheit aus; diese aber ist das Wesen der Gegenständlichkeit und diese das Wesen des Seins. Der Grundsatz sagt: das Sein ist Vorgestelltheit. Vorgestelltheit aber ist Zugestelltheit derart, daß das Vorstellende des so zur Stelle und in den Stand Gebrachten sicher sein kann. Sicherheit ist gesucht in der *Gewißheit*. Diese bestimmt das Wesen der *Wahrheit*. Der Grund der Wahrheit

ist das Vorstellen, d. h. das »Denken« im Sinne des ego cogito, d. h. des cogito me cogitare. Die Wahrheit als Vorstelltheit des Gegenstandes, die Objektivität, hat ihren Grund in der Subjektivität, im sich vorstellenden Vorstellen; dieses aber deshalb, weil das Vorstellen selbst das Wesen des Seins ist.

Der Mensch aber *ist*, indem er dergestalt vorstellt, d. h. als Vernunftwesen. Die Logik als Wesensentfaltung des »Logos« im Sinne des einigenden Vorstellens ist das Wesen der Seiendheit und der Grund der Wahrheit als Objektivität.

Kant spricht nicht einfach nach, was Descartes schon vor ihm gedacht hat. Kant erst denkt transzendental und begreift ausdrücklich und wissentlich das, was Descartes als Beginn des Fragens im Horizont des ego cogito setzte. Durch Kants Auslegung des Seins ist erstmals die Seiendheit des Seienden eigens im Sinne von »Bedingung der Möglichkeit« gedacht und damit der Weg frei gemacht zur Entfaltung des Wertdenkens in der Metaphysik Nietzsches. Gleichwohl denkt Kant noch nicht das Sein als Wert. Er denkt das Sein aber auch nicht mehr als *idéa* im Sinne Platons.

Nietzsche bestimmt das Wesen des Wertes dahin, Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Willens zur Macht zu sein, so zwar, daß diese Bedingungen vom Willen zur Macht selbst gesetzt sind. Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Seienden im Ganzen, das »Sein« des Seienden, und zwar in dem weiten Sinne, der auch das Werden als Sein zuläßt, wenn anders das Werden »nicht nichts ist«.

Das metaphysische Denken in Werten, d. h. die Auslegung des Seins als Bedingung der Möglichkeit, wird durch verschiedene Stufen in seinen Wesenszügen vorbereitet: durch den Beginn der Metaphysik bei Platon (*οὐσία* als *idéa*, *idéa* als *ἀγαθόν*), durch den Umschlag bei Descartes (*idéa* als *perceptio*) und durch Kant (Sein als Bedingung der Möglichkeit der Ge-

ist *Schätzen* —« (XIII, n. 395). Früher wurde aus der Wesens-
erfüllung des Willens zur Macht gezeigt, inwiefern dieser
von sich aus wert-schätzend ist. Jetzt ergab sich aus dem
Wesen des Schätzens als eines unbedingten Rechnens die We-
senszugehörigkeit zum Willen zur Macht.

Der Entwurf des Seins als Wille zur Macht

Wie kommt es zum Entwurf des Seins als Wille zur Macht?
Gesetzt, jeder Entwurf des Seins sei ein geworfener, so daß
das Sein das Wesende seiner Wahrheit fügt, dann wird die
Beantwortung der gefragten Frage gleichbedeutend mit der
Erfahrung der verborgensten Geschichte des Seins. Zu sol-
cher Erfahrung sind wir wenig vorbereitet. Deshalb kann
die gesuchte Antwort nur durch Hinweise ersetzt werden,
die sich kaum von einem historischen Bericht über die ver-
schiedenen Auslegungen des Seins des Seienden unterschei-
den, während sie doch der Art und Absicht nach eine ge-
schichtliche Besinnung auf die Geschichte der Wahrheit des
Seienden vollziehen.

In der Platonischen Auslegung der Seiendheit des Seienden
als *idéa* fehlt jede Spur einer Erfahrung des Seins als »Wille
zur Macht«. Aber auch Descartes' Gründung der Metaphysik
auf das Vorstellen als das *sub-iectum* scheint nur die Um-
deutung der *idéa* zur *idea* als *perceptio* zu bringen und das
Sein als Vor-gestelltheit zu denken, worin die Gewißheit we-
sentlich wird, aber gleichfalls der Charakter des Willens zur
Macht ausbleibt. Wie eindeutig der Entwurf der Seiendheit
als Vorgestelltheit das Wesen dieser zu entfalten sucht und
nichts von einem Willen zur Macht weiß, bezeugt Kants
Lehre von der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Die
transzendente Subjektivität ist die innere Voraussetzung

für die unbedingte Subjektivität der Metaphysik Hegels, in der die »absolute Idee« (das Sich-selbst-Erscheinen des unbedingten Vor-stellens) das Wesen der Wirklichkeit ausmacht.

Fällt dann nicht bei Nietzsche der »Wille zur Macht« ohne geschichtliche Herkunft wie eine willkürliche Deutung des Seienden im Ganzen über die Metaphysik herein? Doch wir erinnern uns, daß Nietzsche selbst den Satz des Descartes aus dem Willen zur Wahrheit und diesen als eine Art des Willens zur Macht erklärt. Demnach ist Descartes' Metaphysik doch schon eine Metaphysik des Willens zur Macht, nur unwissenschaftlich. Allein die Frage geht nicht dahin, ob der Wille zur Gewißheit als Wille zur Macht ausgelegt werden und so eine Vorstufe des Willens zur Macht historisch herausgerechnet werden könne. Die Frage bleibt, ob das Sein als Vorgestelltsein seinem Wesensgehalt nach eine Vorstufe des Willens zur Macht sei, der, als Grundcharakter des Seienden erfahren, dann erst erlaubt, die Gewißheit als Willen zur Festmachung und diese als eine Art des Willens zur Macht zu erklären. »Idee«, Vor-gestelltheit, Gegenständlichkeit enthalten in sich nichts vom Willen zur Macht.

Aber ist Vor-gestelltheit nicht, was sie ist, im Vorstellen und durch dieses? Ist nicht das Vor-stellen als das Grundwesen der *Subjektivität* des subiectum sichtbar geworden? Gewiß; aber vollwesentlich erst dann, als wir erkannten, inwiefern die Subjektivität nicht nur Bestimmungsgrund für das Seiende als Objektivität und Gegenständlichkeit wurde, sondern zugleich auch der Wesensgrund des Seienden in seiner Wirklichkeit. Erst wenn wir die Seiendheit als Wirklichkeit bedenken, öffnet sich ein Zusammenhang mit dem Wirken und Erwirken, d. h. mit dem Ermächtigen zur Macht als dem Wesen des Willens zur Macht. So besteht demnach ein innerer Bezug zwischen der Seiendheit als Subjektivität

und der Seiendheit als Willen zur Macht. Wir müssen nur bedenken, daß erst in der Metaphysik von Leibniz die Metaphysik der Subjektivität ihren entscheidenden Beginn vollzieht. Jedes Seiende ist subiectum, Monade. Jedes Seiende ist aber auch ein vom subiectum bestimmtes obiectum, Gegenstand. Durch die Subjektivität wird die Seiendheit des Seienden zweideutig. Sein heißt Gegenständlichkeit und zugleich Wirklichkeit; eines steht für das andere, beide gehören zusammen. Das Wesen der Wirklichkeit ist die Wirksamkeit (*vis*); das Wesen der Gegenständlichkeit als Vor-gestelltheit ist die Sichtsamkeit (*ἰδέα*). Leibniz bringt die Auslegung des subiectum (der substantia als monas) im Sinne der *vis primitiva activa* (Wirksamkeit) in den abhebenden Bezug zu der mittelalterlichen Unterscheidung von *potentia* und *actus*, so freilich, daß die *vis* weder *potentia* noch *actus*, sondern beides zumal ursprünglicher ist — als Einheit der *perceptio* und des *appetitus*. Die Unterscheidung von *potentia* und *actus* weist zurück auf diejenige des Aristoteles zwischen *δύναμις* und *ἐνέργεια*. Überdies verweist Leibniz selbst mehrfach ausdrücklich auf den Zusammenhang zwischen der *vis primitiva activa* und der »Entelechie« des Aristoteles.

So scheint der geschichtliche (oder nur der historische?) Strang gefunden zu sein, an dem entlang sich die geschichtliche Herkunft des Entwurfes des Seienden als Wille zur Macht nachweisen läßt. Wir haben bisher zu ausschließlich die Metaphysik als Platonismus begriffen und darüber die nicht minder wesentliche geschichtliche Auswirkung der Metaphysik des Aristoteles unterschätzt. Dessen metaphysischer Grundbegriff, die *ἐνέργεια*, die »Energie«, deutet doch »energisch« genug auf den Willen zur Macht. Zur Macht gehört »Energie«. Aber die Frage bleibt, ob die so verstandene »Energie« auch nur im geringsten das Wesen der *ἐνέργεια* des Aristoteles trifft. Die Frage bleibt, ob nicht gerade Leibnizens

eigener Hinweis auf den Zusammenhang zwischen *vis* und *ἐνέργεια* das griechische Wesen der *ἐνέργεια* im Sinne der neuzeitlichen Subjektivität umdeutet, nachdem die Aristotelische *ἐνέργεια* bereits durch die mittelalterliche Deutung als *actus* die erste Umdeutung erfahren hat. Aber wesentlicher als die Einsicht in diese Umdeutungen und in die von ihnen getragene »Wirkung« des Aristotelischen Denkens in der abendländischen Metaphysik bleibt dieses: Im Wesen der *ἐνέργεια* ist noch ursprünglich zusammengehalten, was später als Gegenständlichkeit und Wirklichkeit auseinander und ins Wechselspiel trat und zu den wesentlichen Bestimmungen der Seiendheit in der neuzeitlichen Metaphysik sich verfestigte. Der wesensgeschichtliche Zusammenhang zwischen der *ἐνέργεια* und dem Willen zur Macht ist verborgener und reicher, als es nach der äußerlichen Entsprechung von »Energie« (Kraft) und »Macht« scheinen möchte. Hierauf kann jetzt nur im groben hingewiesen werden.

Durch Leibniz wird alles Seiende »subjektartig«, d. h. in sich vorstellend-strebend und damit wirksam. Unmittelbar und mittelbar (durch Herder) hat Leibnizens Metaphysik den deutschen »Humanismus« (Goethe) und den Idealismus (Schelling und Hegel) bestimmt. Indem der Idealismus sich vor allem auf die transzendente Subjektivität (Kant) gründete und zugleich Leibnizisch dachte, wurde hier durch eine eigentümliche Verschmelzung und Verschärfung ins Unbedingte die Seiendheit des Seienden zumal als Gegenständlichkeit und als Wirksamkeit gedacht. Die Wirksamkeit (Wirklichkeit) ist als wissender Wille (willentliches Wissen), d. h. als »Vernunft« und »Geist« begriffen. Schopenhauers Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« nimmt in eins mit einer sehr äußerlichen und flachen Deutung der Platonischen und Kantischen Philosophie alle Grundrichtungen der abendländischen Auslegung des Seienden im Ganzen zusam-

men, wobei alles entwurzelt und in die Ebene einer dem aufkommenden Positivismus geneigten Verständlichkeit geschlagen ist. Schopenhauers Hauptwerk wurde für Nietzsche zur eigentlichen »Quelle« der Prägung und Richtung seiner Gedanken. Gleichwohl hat Nietzsche den Entwurf des Seienden als »Wille« nicht den Schopenhauerschen »Büchern« entnommen. Schopenhauer konnte nur deshalb den jungen Nietzsche »fesseln«, weil die Grunderfahrungen des erwachenden Denkers in dieser Metaphysik die ersten und unumgänglichen Stützen fanden.

Die Grunderfahrungen des Denkers entstammen wiederum nicht dessen Veranlagung und nicht dessen Bildungsgang, sie geschehen aus der wesenden Wahrheit des Seins, in deren Bezirk übereignet zu werden das ausmacht, was man sonst und ausschließlich historisch-biographisch und anthropologisch-psychologisch als die »Existenz« eines Philosophen kennt.

Daß das Sein des Seienden als Wille zur Macht mächtig wird, ist nicht die Folge des Aufkommens der Metaphysik Nietzsches. Nietzsches Denken mußte vielmehr in die Metaphysik einspringen, weil das Sein das eigene Wesen als Wille zur Macht zum Scheinen brachte, als solches, was in der Geschichte der Wahrheit des Seienden durch den Entwurf als Wille zur Macht begriffen werden mußte. Das Grundgeschehen dieser Geschichte war zuletzt die Wandlung der Seiendheit in die Subjektivität.

Wir sind geneigt, hier zu fragen: Ist die unbedingte Subjektivität im Sinne des schrankenlosen Rechnens der Grund für die Auslegung der Seiendheit als Wille zur Macht? Oder ist umgekehrt der Entwurf der Seiendheit als Wille zur Macht der Grund der Möglichkeit für die Herrschaft der unbedingten Subjektivität des »Leibes«, durch den erst die eigentlichen Wirksamkeiten der Wirklichkeit ins Freie gesetzt

werden? In Wahrheit bleibt dieses Entweder-Oder im Unzulänglichen. Beides gilt, und keines trifft, und auch beides zusammen reicht nicht in die Geschichte des Seins, die aller Geschichte der Metaphysik als eigentliche Geschichtlichkeit das Wesende verleiht.

Nur das eine möchten wir ahnen lernen, daß das Sein durch es selbst als Wille zur Macht west und deshalb vom Denken fordert, im Sinne dieses Wesens sich als Schätzen zu vollziehen, d. h. unbedingt mit und auf und aus Bedingungen zu rechnen, d. h. in Werten zu denken.

Aber auch das andere müssen wir im Denken behalten, wie das Sein als Wille zur Macht aus der Wesensbestimmtheit der *idéa* entspringt und daher in sich die Unterscheidung von Sein und Seiendem mitbringt, dieses aber so, daß die Unterscheidung, als solche unbefragt, das Grundgefüge der Metaphysik bildet. Sofern wir die Metaphysik nicht zu einer Lehrmeinung veräußerlichen, erfahren wir sie als das vom Sein »gefügte« Gefüge der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Auch dort noch, wo das »Sein« deutungsmäßig zu einer leeren, aber notwendigen Abstraktion verflüchtigt wird und dann bei Nietzsche (VIII, 78) als der »letzte Rauch der verdunstenden Realität« (des Platonischen *ὄντως ὄν*) erscheint, waltet die Unterscheidung von Sein und Seiendem — nicht in den Gedankengängen des Denkers sondern im Wesen der Geschichte, in der er selbst denkend ist und zu sein hat.

Die Unterscheidung von Sein und Seiendem und die Natur des Menschen

Der Unterscheidung von Sein und Seiendem können wir uns nicht entziehen, auch dann nicht, wenn wir vermeintlich darauf verzichten, metaphysisch zu denken. Überall und

ständig gehen und stehen wir auf dem Steg dieser Unterscheidung, der uns vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden trägt, in allem Verhalten zum Seienden, welcher Art und welchen Ranges, welcher Gewißheit und welcher Zugänglichkeit es sein mag. Darum liegt eine wesentliche Einsicht in dem, was Kant von der »Metaphysik« sagt: »und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.« (Einleitung zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, B 21) Kant spricht von der Vernunft, von ihrer Erweiterung zur »Spekulation«, d. h. von der theoretischen Vernunft, dem Vorstellen, sofern es sich anschickt, über die Seiendheit alles Seienden zu verfügen.

Was Kant hier von der Metaphysik als einer ausgebildeten und sich ausbildenden »Spekulation« der Vernunft sagt, daß sie eine »Naturanlage« (ebd. B 22) sei, das gilt vollends von dem, worauf alle Metaphysik sich gründet. Dieser Grund ist die Unterscheidung von Sein und Seiendem. Vielleicht ist diese Unterscheidung der eigentliche Kern der Anlage der menschlichen Natur zur Metaphysik. Aber dann wäre die Unterscheidung doch etwas »Menschliches«! Weshalb soll diese Unterscheidung nichts »Menschliches« sein? Dieser Sachverhalt könnte aufs beste und endgültig die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Forderung erklären, die Nietzsche erhebt, die Philosophen müßten endlich mit der Vermenschlichung alles Seienden Ernst machen.

Wenn die metaphysische Naturanlage des Menschen und der Kern dieser Anlage jene Unterscheidung von Sein und Seiendem ist, so daß aus ihr die Metaphysik entspringt, dann haben wir mit dem Rückgang auf diese Unterscheidung den Ursprung der Metaphysik und zugleich einen ursprünglicheren Begriff der Metaphysik gewonnen.

Jenes, wonach wir zunächst unbestimmt fragend ausblickten, das Verhältnis des Menschen zum Seienden, ist in seinem Grunde nichts anderes als die zur Naturanlage des Menschen gehörige Unterscheidung des Seins und des Seienden; denn nur weil der Mensch dergestalt unterscheidet, kann er im Lichte des unterschiedenen Seins zu Seiendem sich verhalten, d. h. im Verhältnis zum Seienden stehen, das will sagen: metaphysisch und durch die Metaphysik bestimmt sein.

Aber – *ist* denn diese Unterscheidung von Sein und Seiendem die Naturanlage und gar der Kern der Naturanlage des Menschen? Was ist denn der Mensch? Worin besteht die menschliche »Natur«? Was heißt hier Natur, und was heißt Mensch? Von wo aus und wie soll die menschliche Natur bestimmt werden? Diese Wesensumgrenzung der Natur des Menschen muß doch geleistet sein, wenn wir in ihr die Anlage zur Metaphysik nachweisen wollen, wenn wir gar als den Kern dieser Anlage die Unterscheidung von Sein und Seiendem ausweisen sollen.

Doch können wir jemals das Wesen des Menschen (seiner Natur) bestimmen, ohne auf die Unterscheidung von Sein und Seiendem Rücksicht zu nehmen? Ergibt sich diese Unterscheidung erst als Folge der Natur des Menschen oder bestimmt sich zuvor und überhaupt die Natur und das Wesen des Menschen auf dem Grunde dieser Unterscheidung und aus ihr? Im zweiten Fall wäre die Unterscheidung kein »Akt«, den der schon seiende Mensch unter anderen auch einmal vollzieht, vielmehr könnte der Mensch als Mensch nur sein, sofern er in dieser Unterscheidung sich aufhält, indem er von ihr getragen wird. Dann müßte das Wesen des Menschen auf eine »Unterscheidung« gebaut werden. Ist das nicht ein phantastischer Gedanke? Durchaus phantastisch deshalb, weil diese Unterscheidung selbst, im Wesen unbestimmt, gleichsam als Luftgebilde in die Luft gebaut wäre?

kein philosophisches Fragen überschreiten darf? Die Metaphysik kann höchstens noch sich auf sich selbst beziehen und so ihrerseits dem Wesen der Subjektivität im Letzten genügen.

Diese Besinnung der Metaphysik auf die Metaphysik wäre dann »die Metaphysik von der Metaphysik«. Davon spricht in der Tat jener Denker, der innerhalb der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik zwischen Descartes und Nietzsche eine Stellung einnimmt, die mit wenigen Worten nicht zu umgrenzen ist.

Kant führt die Metaphysik als »Naturanlage« auf die »Natur des Menschen« zurück. Als ob die »Natur des Menschen« eindeutig bestimmt wäre! Als ob die Wahrheit dieser Bestimmung und die Begründung dieser Wahrheit so ganz und gar fraglos wären! Nun können wir allerdings darauf verweisen, daß doch Kant selbst (vgl. »Kant und das Problem der Metaphysik« 1929, S. 197 ff.; 2. Aufl. 1951, S. 185 ff.) die Grundfragen der Metaphysik und der Philosophie überhaupt ausdrücklich zurückgeführt wissen will auf die Frage: »Was ist der Mensch?« Wir können durch eine recht geführte Auslegung der Kantischen Philosophie sogar zeigen, daß Kant die »innere Natur« des Menschen zergliedert und dabei von der Unterscheidung des Seins und des Seienden Gebrauch macht, daß er solches, was in die Richtung dieser Unterscheidung weist, als das Wesen der menschlichen Vernunft in Anspruch nimmt. Denn Kant beweist, daß und wie der menschliche Verstand zum voraus, apriori, in den Kategorien denkt und daß durch diese eine Objektivität der Objekte und eine »objektive Erkenntnis« ermöglicht wird.

Und dennoch – Kant fragt nicht, welche Bewandnis es mit diesem Denken in Kategorien habe, er nimmt dieses Denken als Faktum der menschlichen Vernunft, d. h. der Natur des Menschen, die sich auch für Kant im Sinne der alten Über-

lieferung durch die Angabe bestimmt: homo est animal rationale – der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen.

Die Vernunft aber ist seit Descartes als cogitatio begriffen. Die Vernunft ist das Vermögen der »Prinzipien«, ein Vermögen, im vorhinein jenes vor-zustellen, was alles Vorstellbare in seiner Vorgestelltheit bestimmt, das Sein des Seienden. Die Vernunft wäre dann das Vermögen der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Und weil die Vernunft das Wesen des Menschen auszeichnet, dieser aber, neuzeitlich gedacht, Subjekt ist, enthüllt sich die Unterscheidung von Sein und Seiendem, schon das Vermögen dazu, als eine Eigenschaft und vielleicht die Grundausrüstung der Subjektivität. Denn das Wesen *des* subiectum, das im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zur Auszeichnung gelangt, ist die Vorstellung selbst in ihrem vollen Wesen: »Vernunft« (ratio) ist nur ein anderer Name für cogitatio.

Gleichwohl sind wir mit diesen Überlegungen nicht von der Stelle gekommen. Wir stehen im Bezirk der noch unentschiedenen, ja erst zu fragenden Frage, die verkürzt so lautet:

Gründet die Unterscheidung von Sein und Seiendem in der Natur des Menschen, so daß diese Natur sich von dieser Unterscheidung her auszeichnen läßt, oder gründet die Natur des Menschen auf dieser Unterscheidung? Im zweiten Fall wäre die Unterscheidung selbst nichts »Menschliches« mehr und könnte nicht in einem »Vermögen des Menschen«, weder in einer »Potenz« noch in einem »Akt«, untergebracht werden. Diese Art der Unterbringung ist dem neuzeitlichen Denken immer geläufiger geworden, so daß es schließlich den Anthropomorphismus oder »Biologismus«, oder wie man diese Denkungsart sonst betiteln mag, als die absolute Wahrheit verkündet, die auch dem Gedankenlosesten einleuchtet. An der Bewältigung der genannten Entscheidungsfrage liegt es, in welcher Weise und Hinsicht wir einen ursprünglicheren

Sein muß sich in seiner Bedeutung schlechthin unbestimmt halten, um durch das jeweilige und verschiedenartige Seiende bestimmbar zu bleiben. Allein durch die Berufung auf das verschiedenartige Seiende haben wir die Mannigfaltigkeit des Seins schon mitgesetzt und zugegeben. Wenn wir uns ausschließlich an die Wortbedeutung »ist« und »Sein« halten, dann muß selbst diese Wortbedeutung bei all ihrer größtmöglichen Leere und Unbestimmtheit dennoch jene Art von Eindeutigkeit haben, die von sich aus eine Abwandlung in eine Mannigfaltigkeit zuläßt. Die vielberufene »allgemeine« Bedeutung des »Seins« ist doch nicht die dinghafte Leere eines Riesenbehälters, in den alles mögliche an Abwandlung hineinfallen kann. Zu dieser Vorstellung verleitet jedoch eine seit langem gewohnte Denkweise, die das »Sein« als die allerallgemeinste Bestimmung von allem denkt und deshalb das Mannigfaltige nur als solches zulassen kann, was diese weiteste und leerste Hülle des allgemeinsten Begriffes ausfüllt.

Statt dessen halten wir uns an ein anderes. Das »Sein« und das »ist« werden von uns *zumal* in einer eigentümlichen Unbestimmtheit gedacht und in einer Fülle erfahren. Dieses Doppelgesicht des »Seins« führt uns vielleicht eher auf die Spur zu seinem Wesen, hält uns jedenfalls davon ab, mit dem billigsten aller Denkmittel, der Abstraktion, das Wesentlichste alles zu Denkenden und zu Erfahrenden erklären zu wollen. Aber wir müssen nun auch dieses Doppelgesicht des »Seins« über den bloßen Hinweis hinaus sichtbar machen, ohne freilich der Gefahr zu unterliegen, jetzt statt der Abstraktion das andere, gleichbeliebte Denkmittel zur letzten Auskunft beizuholen: die Dialektik. Diese drängt sich stets da ein, wo Gegensätzliches genannt wird.

Das Sein ist das Leerste und zugleich der Reichtum, aus dem alles Seiende, das bekannte und erfahrene, das unbekannt-

und erst zu erfahrende, begabt wird mit der jeweiligen Wesensart *seines* Seins.

Das Sein ist das Allgemeinste, was in jeglichem Seienden angetroffen wird, und daher das Gemeinste, das jede Auszeichnung verloren oder noch nie besessen hat. Zugleich ist das Sein das Einzigste, dessen Einzigartigkeit von keinem Seienden je erreicht wird. Denn gegen jedes Seiende, das hervorragen möchte, steht doch noch immer seinesgleichen, d. h. immer Seiendes, wie verschiedenartig es auch bleiben mag. Das Sein aber hat nicht seinesgleichen. Was gegen das Sein steht, ist das Nichts, und vielleicht ist selbst dieses noch im Wesen dem Sein und nur ihm botmäßig.

Das Sein ist das Verständlichste, so daß wir dessen nicht achten, wie mühelos wir uns in seinem Verständnis halten. Dieses Verständlichste ist zugleich das am wenigsten Begriffene und anscheinend nicht Begreifbare. Woher sollen wir es begreifen? Was »gibt es« außerhalb seiner, von wo aus ihm eine Bestimmung zugeteilt werden könnte? Denn das Nichts eignet sich am geringsten zu einem Bestimmenden, da es das Bestimmungslose und die Bestimmungslosigkeit selbst »ist«. Das Verständlichste widersetzt sich aller Verstehbarkeit.

Das Sein ist das Gebräuchlichste, worauf wir uns in allem Verhalten und aus jeder Haltung berufen. Denn überall halten wir im Seienden und verhalten uns zu solchem. Abgegriffen ist das Sein und doch zugleich jedesmal in jedem Augenblick ungedacht in seiner Ankunft.

Das Sein ist das Verlässlichste, das uns nie zu einem Zweifel beunruhigt. Ob dieses oder jenes Seiende ist oder nicht ist, bezweifeln wir bisweilen; ob dieses und jenes Seiende so ist oder anders, bedenken wir oft. Das Sein, ohne welches wir Seiendes nicht einmal nach irgendeiner Hinsicht bezweifeln können, bietet einen Verlaß, dessen Verlässlichkeit nirgendshin sich überbieten läßt. Und dennoch — das Sein bietet uns kei-

Zusammenhang deutet: Das Sein ist zumal das Leerste und das Reichste, zumal das Allgemeinste und das Einzigste, zumal das Verständlichste und allem Begriff sich Widersetzende, zumal das Gebrauchtste und doch erst Ankünftige, zumal das Verlässlichste und das Ab-gründigste, zumal das Vergessenste und das Erinnerndste, zumal das Gesagteste und das Verschwiegenste.

Aber sind dies, recht bedacht, Gegensätze im Wesen des Seins selbst? Sind es nicht Gegensätze nur der Art, wie *wir* zum Sein uns verhalten, im Vorstellen und Verstehen, im Gebrauchen und uns-Verlassen-darauf, im Behalten (Vergessen) und Sagen? Selbst *wenn* es *nur* Gegensätze in unserem Verhältnis zum Sein wären, dann hätten wir doch erreicht, was wir suchen: die Bestimmung unseres Verhältnisses zum Sein (nicht nur zum Seienden).

Das Verhältnis zeigt sich als ein zwiespältiges. Dabei steht die Frage noch offen, ob diese Zwiespältigkeit unseres Verhältnisses zum Sein an uns liegt oder am Sein selbst, eine Frage, deren Beantwortung erneut über das Wesen dieses Verhältnisses Wichtiges entscheidet.

Doch bedrängender als die Frage, ob die genannten Gegensätze im Wesen des Seins selbst liegen oder ob sie nur aus *unserem* zwiespältigen Verhältnis zum Sein entspringen, *oder ob gar dieses unser Verhältnis zum Sein diesem selbst entspringt*, weil es bei ihm steht — bedrängender als diese gewiß entscheidende Frage bleibt zunächst die andere: *Ist* denn, auf den Sachverhalt gesehen, unser Verhältnis zum Sein ein zwiespältiges? Verhalten wir uns selbst so zwiespältig zum Sein dergestalt, daß diese Zwiespältigkeit *uns selbst*, d. h. unser Verhalten zum Seienden durchherrscht? Wir müssen antworten: Nein. In unserem Verhalten stehen wir nur auf der einen Seite der Gegensätze: Das Sein ist uns das Leerste, Allgemeinste, Verständlichste, Gebräuchlichste, Verlässlich-

ste, Vergessenste, Gesagteste. Und selbst dessen achten wir kaum und wissen es daher auch nicht *als* das Gegensätzliche zum anderen.

Das Sein bleibt uns ein Gleichgültiges, und deshalb achten wir auch kaum der Unterscheidung des Seins und des Seienden, obzwar wir alles Verhalten zum Seienden darauf setzen. Aber nicht allein wir Heutigen stehen außerhalb jener noch unerfahrenen Zwiespältigkeit des Verhältnisses zum Sein. Dieses Außerhalbstehen und Nichtkennen ist die Auszeichnung aller Metaphysik; denn für diese bleibt das Sein notwendig das Allgemeinste, Verständlichste. Im Umkreis seiner bedenkt sie nur das je verschiedenstufige und verschieden-geschichtete Allgemeine der verschiedenen Bereiche des Seienden.

Seitdem Platon die Seiendheit des Seienden als *ἰδέα* auslegte, bis in das Zeitalter, da Nietzsche das Sein als Wert bestimmt, ist das Sein die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch gut und selbstverständlich verwahrt als das Apriori, zu dem sich der Mensch als Vernunftwesen verhält. Weil das Verhältnis zum Sein gleichsam in der Gleichgültigkeit verschwunden ist, deshalb kann auch für die Metaphysik die *Unterscheidung* des Seins und des Seienden nicht fragwürdig werden.

Aus diesem Sachverhalt erkennen wir erst den metaphysischen Charakter des heutigen geschichtlichen Zeitalters. Das »Heute« — weder gerechnet nach dem Kalender noch gerechnet nach den weltgeschichtlichen Begebenheiten — bestimmt sich aus der eigensten Zeit der Geschichte der Metaphysik: Es ist die metaphysische Bestimmtheit des geschichtlichen Menschentums im Zeitalter der Metaphysik Nietzsches.

Diese Epoche zeigt eine eigentümlich gleichgültige Selbstverständlichkeit im Hinblick auf die Wahrheit des Seienden im Ganzen. Das Sein wird entweder noch erklärt nach der

überkommenen christlich-theologischen Welterklärung, oder aber das Seiende im Ganzen — die Welt — wird bestimmt durch Berufung auf »Ideen« und »Werte«. »Ideen« erinnern an den Beginn der abendländischen Metaphysik bei Platon. »Werte« deuten auf den Bezug zum Ende der Metaphysik bei Nietzsche. Allein »Ideen« und »Werte« werden in ihrem Wesen und in ihrer Wesensherkunft nicht weiter bedacht. Die Berufung auf »Ideen« und »Werte« und die Ansetzung derselben sind das geläufigste und verständlichste Rüstzeug der Weltauslegung und Lebenslenkung. Diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Sein inmitten der höchsten Leidenschaft für das Seiende bezeugt den durch und durch *metaphysischen* Charakter des Zeitalters. Die Wesensfolge dieses Sachverhaltes zeigt sich darin, daß sich die geschichtlichen Entscheidungen jetzt wissentlich und willentlich und vollständig aus den gesonderten Bezirken der früheren Kulturtätigkeiten — Politik, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft — in den Bereich der »Weltanschauung« verlagert haben. »Weltanschauung« ist jene Gestalt der neuzeitlichen Metaphysik, die unausweichlich wird, wenn ihre Vollendung in das Bedingungslose beginnt. Die Folge ist eine eigentümliche Gleichförmigkeit der bislang mannigfaltigen abendländisch-europäischen Geschichte, welche Gleichförmigkeit sich metaphysisch in der Verkoppelung von »Idee« und »Wert« als dem maßgebenden Rüstzeug der weltanschaulichen Weltauslegung ankündigt.

Durch diese Verkoppelung der Idee mit dem Wert ist zugleich aus dem Wesen der Idee der Charakter des Seins und seiner Unterscheidung zum Seienden verschwunden. Daß da und dort in gelehrten Zirkeln und aus gelehrter Überlieferung vom Sein, von »Ontologie« und Metaphysik geredet wird, sind noch Nachklänge, denen keine geschichtsbildende Kraft mehr innewohnt. Die Macht der Weltanschauung hat

das Wesen der Metaphysik in ihren Besitz genommen. Das will sagen: Das, was aller Metaphysik eigentümlich ist, daß ihr die sie selbst tragende Unterscheidung des Seins und des Seienden wesenhaft und notwendig gleichgültig und fraglos bleibt, wird jetzt zu dem, was die Metaphysik als »Weltanschauung« *auszeichnet*. Hierin liegt begründet, daß mit dem Beginn der Vollendung der Metaphysik erst die vollständige, unbedingte, durch nichts mehr gestörte und verwirrte Herrschaft über das Seiende sich entfalten kann.

Das Weltalter der Vollendung der Metaphysik — erblickt im Durchdenken der Grundzüge von Nietzsches Metaphysik — gibt zu bedenken, inwiefern wir uns zunächst in die Geschichte des Seins finden und dem zuvor die Geschichte als Loslassung des Seins in die Machenschaft erfahren müssen, welche Loslassung das Sein selbst schickt, um seine Wahrheit dem Menschen aus dessen Zugehörigkeit in sie wesentlich werden zu lassen.

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), 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 gehörige Wahrheit des Seienden nie zuerst Ansicht und Urteil eines Menschen, nie nur Lehrgebäude und Ausdruck eines Zeitalters. Das 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 vorbaut, umgrenzt das, was die *metaphysische Grundstellung* eines Denkers genannt sei. Wenn darum die zur Geschichte des Seins selbst gehörende Metaphysik mit dem Namen eines Denkers benannt wird (Platons Metaphysik, Kants Metaphysik), dann sagt dies 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, d. h. innerhalb der Metaphysik *das Sein des Seienden*, zu sagen.

Mit der Schrift »Morgenröte« (1881) kommt die Helle über Nietzsches metaphysischen Weg. Im gleichen Jahr wird ihm – »6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!« – die Einsicht in die »ewige Wie-

derkunft 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 Wiederkunft 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« ist das Wesen der Wahrheit des Seienden als Wille zur Macht. Jedes dieser Grundworte nennt zugleich das, was die übrigen sagen. Nur wenn *ihr* Gesagtes je auch *mitgedacht* wird, ist die Nennkraft jedes Grundwortes ausgeschöpft.

Der folgende Versuch kann zureichend nur aus der Grunderfahrung von »Sein und Zeit« mitgedacht werden. Sie besteht in der ständig wachsenden, aber an einigen Stellen vielleicht auch sich 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 als Sein ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken als Metaphysik eigens, 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 als Metaphysik, d. h. aus den Grundzügen der Geschichte der Metaphysik nachzudenken.

Dieser Versuch der Auslegung der Metaphysik Nietzsches geht deshalb auf ein nahes und auf das fernste Ziel, das dem Denken aufbehalten sein kann.

In der Zeit 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.« (XII, 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 Versuches, den der Mensch unternimmt, rein aus sich über sein Wesen zu entscheiden.

Mit dieser Vollendung des Weltalters der abendländischen Metaphysik bestimmt sich aber zugleich in der Ferne eine ge-

schichtliche 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 Seins. 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 jedoch 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 Sein und seiner Wahrheit zugehört; gesetzt, daß das Sein nie erst eine Nähe des Seienden zu übertreffen braucht; gesetzt, daß das Sein 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.

In dem folgenden Text sind Darstellung und Auslegung ineinandergearbeitet, so daß nicht überall und sogleich deutlich wird, was den Worten Nietzsches entnommen und was dazugetan ist. Jede Auslegung muß freilich nicht nur dem Text die Sache entnehmen können, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus *ihrer* Sache dazugeben

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.

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 »zu« ist noch nicht Macht selbst, weil noch nicht eigens Machthabe. Das Verlangen nach solchem, was noch nicht ist, gilt als Zeichen des Romantischen. Doch dieser Wille zur Macht ist als Trieb der Machtergreifung zugleich auch die reine Gier nach Gewalttätigkeit. Solche Auslegungen des »Willens zur Macht«, in denen sich Romantik und Bösartigkeit treffen möchten, verunstalten den Sinn des Grundwortes der Metaphysik Nietzsches; denn er denkt anderes, wenn er »Wille zur Macht« sagt.

Wie sollen wir den »Willen zur Macht« im Sinne Nietzsches verstehen? Der Wille gilt als 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. Er umgrenzt aber das Wesen des Willens nicht nach einer üblichen 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«, n. 23).

Was ist der Wille zur Macht? Er ist »das innerste Wesen des Seins« (»Der Wille zur Macht«, n. 693). 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 Entwurfes 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 beruft, weil dieses angerufene Seiende *als ein solches* nur ausweisbar wird, wenn zuvor schon das Seiende auf den Grundcharakter des Willens zur Macht als Sein entworfen ist.

Steht dieser Entwurf dann 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. Dies kann als ein Zeichen dafür gelten, 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

Grundcharakter des Lebens. »Leben« gilt Nietzsche als anderes Wort für Sein. »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›leben‹. – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« (»Der Wille zur Macht«, n. 582) 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 den Gegenstand seiner Arbeit unter sich hat, dem er »befiehlt«. Und 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. 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 ist das Herrsein des Verfügens über die Möglichkeiten, die 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. 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 als einem Außerhalb seiner erst *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 Gleichsetzung von Wille und Macht. Nietzsche verkoppelt auch nicht beide, als seien sie ein zuvor gesondertes, erst nachträglich zusammengesetztes Gebilde. Vielmehr soll das Wortgefüge »Wille zur Macht« gerade die unzertrennliche Einfachheit eines gefügten und einzigen Wesens nennen: das Wesen der Macht.

Macht macht 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 befiehlt. 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 die Macht ständig unterwegs »zu« ihr selbst, nicht nur zu einer nächsten Machtstufe, sondern zur Bemächtigung ihres reinen Wesens.

Das Gegenwesen des Willens zur Macht ist daher nicht der im Gegensatz zu einem bloßen »Streben nach Macht« erreichte »Besitz« der Macht, sondern die »Ohnmacht zur Macht« (»Der Antichrist«, VIII, 233). Dann besagt Wille zur Macht nichts anderes als Macht zur Macht. Gewiß; nur bedeuten 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 Sichselbergehören 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 Zusammengehörigkeit 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«, 3. Abhandlung, n. 1) »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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 125) 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 erhöhen. Machtsteigerung ist daher in sich zugleich wieder Machterhaltung. Die Macht kann 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 (1887/88): »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« (»Der Wille zur Macht«, n. 715)

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 »Punktation« 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 Durchblicksbahn, auf der etwas erschaut wird, sondern das hindurchblickende Ausblicken sieht es ab auf »Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen«. Die in solchem »Sehen« 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«, d. h. Werten. Werte »sind überall *reduzierbar* auf jene Zahl- und Maß-Skala der Kraft.« (»Der Wille zur Macht«, n. 710) »Kraft« versteht Nietzsche stets im Sinne von Macht, d. h. als Wille zur Macht. Die Zahl ist wesenhaft »perspektivische Form« (»Der Wille zur Macht«, n. 490), 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 auch zu »Gesichtspunkten« zu werden. Der Wert ist »wesentlich der Gesichtspunkt« des machtend-rechnenden Sehens des Willens zur Macht (»Der Wille zur Macht«, n. 715).

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, so als würde da Verschiedenes erst zusammengebracht, wo es doch nur Eines gibt. 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 Sein des Seienden als Wille zur Macht in sich diese Verflechtung ist, bleiben die Bedingungen des Willens zur Macht, d. h. die Werte, »auf komplexe Gebilde« bezogen. 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 auch die Herrschaftsgebilde selbst. Sie schaffen nämlich 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...« (»Der Wille zur Macht«, n. 674)

Sofern der Wille zur Macht die wechselnde 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 nur »innerhalb des Werdens«, d. h. des Willens zur Macht ist, »ein fließendes Machtgrenzen-be-

stimmen« gehört. (»Der Wille zur Macht«, n. 492) 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« (»Der Wille zur Macht«, n. 552). 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...« (»Der Wille zur Macht«, n. 636) »Wollte man heraus aus der Welt der Perspektiven, so ginge man zu Grunde.« (XIV, 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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 588)

»... *Wollen* überhaupt ist soviel wie *Stärker-werden-wollen*, *Wachsen-wollen* – und *dazu* auch die *Mittel wollen*.« (»Der Wille zur Macht«, n. 675)

Die wesentlichen »Mittel« aber sind jene »Bedingungen«, unter denen der Wille zur Macht seinem Wesen nach steht: die »Werte«. »In allem Willen ist *Schätzen*–« (XIII, 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 Wert-

schätzung 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 als Denken 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 wesentlich 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 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 vorausgegangenen metaphysischen Grundstellungen im Lichte des Wertgedankens. Alle metaphysische Auseinandersetzung ist ein Entscheiden über Rangordnungen von Werten.

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 auch allererst *ist*. Die Ideen sind als dieses einigende 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 und dieses ermöglicht. Die Ideen als das Sein machen das Seiende dazu tauglich, Sichtbares, also Anwesendes, d. h. ein Seiendes zu sein. *Das Sein hat seitdem als das einigende Eine 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 von der Subjektivität des »ich denke« her bestimmte Auslegung gegeben. Nietzsche hat diese Bedingungen der Möglichkeit aus der Subjektivität des Willens zur Macht her als »Werte« begriffen.

Allein Platons 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. Indes kann Nietzsche aus *seiner* metaphysischen Grundstellung her die Platonische Auslegung des Seienden, die Ideen und somit das Übersinnliche, als Werte deuten. In dieser Deutung wird alle Philosophie seit Platon zur Metaphysik der Werte. 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 es die Autorität der Vernunft, der Fortschritt, das Glück der Meisten. Überall wird das unmittelbar vorhandene Sinnliche an einer Wünschbar-

mus aus. 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 verstandene Name uns einreden möchte: die Auflösung von allem in das bloße Nichts.

Nietzsche hat seine aus der Metaphysik des Willens zur Macht entspringende und wesenhaft *ihr* zugehörige Erkenntnis des Nihilismus nicht in dem geschlossenen Zusammenhang dargestellt, der seinem metaphysischen Geschichtsblick vorschwebte, dessen reine Gestalt wir jedoch nicht kennen und auch nie mehr aus den erhaltenen Bruchstücken zu erschließen vermögen. Aber Nietzsche hat gleichwohl innerhalb des Bezirkes 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 Prägungsgrades festgelegt.

Eine Aufzeichnung lautet (»Der Wille zur Macht«, n. 2): »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. Vielmehr verkleidet sich seine Gestalt, 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 entschiedener 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, *sie 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 aufzudecken, 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. Dieser Zwischenzustand bringt es mit sich, daß gleichzeitig die Rückkehr der bisherigen Wertwelt noch erhofft, ja noch betrieben und dennoch die Gegenwart einer neuen Wertwelt gespürt und, wengleich 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 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 »die Entwertung ist der völlige Umsturz der bisherigen Werte«. Dieser 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 zuwartende 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 sich 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. »Der Wille zur Macht«, n. 55). 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. In dieser Einheit waltet die seit der abendländischen Frühe das Sein prägende Bestimmung des Ev.

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. Mit dem Nihilismus kommt daher geschichtlich die Herrschaft des »Totalen« herauf. Darin bekundet sich der ans Licht drängende Grundzug des eigentlich 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, er ist die Gesetzlichkeit dieses Geschehens, seine »Logik«. Die Ansetzung der obersten Werte, ihre Verfälschung, ihre Entwertung, ihre Absetzung, das zeitweilig wertlose Aussehen der Welt, die Notwendigkeit einer Ersetzung der bisherigen Werte durch neue, die Neusetzung als Umwertung, die Vorstufen dieser Umwertung — 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 herschwingt. Nietzsche wehrt die Meinung, der Nihilismus sei die Ursache des Verfalls, durch den Hinweis ab, daß er als die »Logik« des Verfalls über diesen gerade hinaustreibe. Die Ursache des Nihilismus aber ist die Moral im Sinne der Ansetzung von übernatürlichen 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 »Vormform« des eigentlichen Nihilismus der Pessimismus (»Der Wille zur Macht«, n. 9).

Der Pessimismus 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 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« (»Der Wille zur Macht«, n. 10).

Durch diese Zweideutigkeit des Pessimismus kommen nun aber äußerste Positionen zur Entfaltung. Sie umschreiben einen Bereich, aus dem erst das eigentliche Wesen des Nihilismus 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 neue Ideale an die alte Stelle (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. Die 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.

Um vollständig zu werden, muß der Nihilismus durch die »Extreme« hindurch. Der »extreme Nihilismus« erkennt, daß es keine »ewige Wahrheit an sich« gibt. Sofern er es nur bei dieser Einsicht bewenden läßt und dem Verfall der bisherigen obersten Werte zuschaut, bleibt er »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 (»Der Wille zur Macht«, n. 1055).

Und gleichwohl soll dieser Nihilismus nicht negativ sein? Bestätigt nicht Nietzsche selbst den rein negativen Charakter des Nihilismus in jener einprägsamen Kennzeichnung des Nihilisten, die so lautet (»Der Wille zur Macht«, n. 585 A): »Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte nicht sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht«? 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« (»Der Wille zur Macht«, n. 1055). Dieser bejaht unter dem Anschein, lediglich Verneinung zu bleiben, weder ein Vorhandenes noch ein Ideal, wohl aber das »Prinzip der Wertschätzung«: den Willen zur Macht. Sobald dieser als Grund und Maß aller Wertsetzung ausdrücklich begriffen und eigens übernommen ist, hat der Nihilismus 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« (»Der Wille zur Macht«, n. 14). Indem jedes an sich bestehende

Seiende gezeugt und der Wille zur Macht als Ursprung und Maß des Schaffens bejaht wird, »könnte Nihilismus« »eine göttliche Denkweise sein« (»Der Wille zur Macht«, n. 15). Gedacht ist an die Göttlichkeit des Gottes Dionysos.

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.

Darin liegt: Erst in der »Um-wertung« sind Werte als Werte gesetzt, d. h. in ihrem Wesensgrund als die Bedingungen des Willens zur Macht begriffen. Dessen Wesen gibt die Möglichkeit, »das Dionysische« metaphysisch zu denken.

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 erst als der »klassische« in sein eigenes Wesen. »Klassisch« gedacht, ist der »Nihilismus« zugleich der Titel für das geschichtliche Wesen der Metaphysik, sofern sich die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen in der 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 für Nietzsche die Gänze des Seienden im Ganzen? Im Sinne der Wertesetzenden, umwertenden Metaphysik des klassischen Nihilismus lautet diese Frage: Welchen Wert hat das Ganze des Seienden?

Die ewige Wiederkehr des Gleichen

»Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar« (»Der Wille zur Macht«, n. 708).

Dieser Grundsatz der Metaphysik Nietzsches will nicht sagen, das menschliche Vermögen sei außerstande, den Gesamtwert, der im Verborgenen gleichwohl bestehe, aufzufinden. Schon das Suchen nach einem Gesamtwert des Seienden ist in sich unmöglich, weil der Begriff eines Gesamtwertes ein Unbegriff bleibt; denn Wert ist wesenhaft 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« (»Der Wille zur Macht«, n. 708). 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 allen »Sinn« als »Zweck« und »Ziel«, Zweck und Ziel jedoch als Werte (vgl. »Der Wille zur Macht«, n. 12). Demgemäß kann er sagen: »Die absolute Wertlosigkeit, d. h. Sinnlosigkeit« (»Der Wille zur Macht«, n. 617). »die Ziellosigkeit an sich« ist »der Glaubensgrundsatz« des Nihilisten (»Der Wille zur Macht«, n. 25).

Aber den Nihilismus denken wir inzwischen nicht mehr »nihilistisch« als zerfallende 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 Wesendes, nämlich die Art, wie das Ganze des Seienden anwest. Das metaphysische Wort dafür heißt: die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Wert -
frei ?

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 Gehaltes 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 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 gesetzte und damit 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 wesentlich

von der Bemächtigung übergriffen. Deshalb gibt es für das Seiende als Willen zur Macht keine Ziele außerhalb seiner, zu denen es fort- und wegschreitet.

Der Wille zur Macht geht als Übermächtigung seiner selbst wesentlich *in sich selbst zurück* und gibt so dem Seienden im Ganzen, d. h. dem »Werden«, den 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 ziellos sein, sofern »Ziel« noch einen an sich bestehenden Zustand außerhalb seiner bedeutet. Das ziellos ewige Machten des Willens zur Macht ist nun aber zugleich in seinen Lagen und Gestalten notwendig endlich (XII, 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, wenn 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 Form umgrenzt und bestimmt, d. h. im Ganzen schon ein Sich eingrenzendes sei. Zum Wesen der Macht gehört Ziel-Freiheit und daher im Ganzen Ziellosigkeit. 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«. Kraft (zumal auch die Natur-Kräfte) versteht er immer als

Willen zur Macht. »Etwas *Un*-festes von Kraft, etwas *Un*-dulatorisches ist *uns ganz undenkbar*.« (XII, 57)

Wer ist mit »uns« gemeint? Jene, die das Seiende als Willen zur Macht denken. Ihr Denken aber ist Festmachen und Begrenzen. »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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 1062) 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, »— und jede andre Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* —« (»Der Wille zur Macht«, n. 1066).

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 Weise des Anwesens des Unbeständigen (des werdenden) als solchen, dies aber in der höchsten Beständigkeit (im 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 über-

all 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 nicht durch den Willen zur Macht bestimmt wäre, immer wieder das gleiche vormalig Vorhandene wieder vorhanden ist.

»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 mitbestimmt. Dieses Wie 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 sie ein mit dem Willen zur Macht in eins gehöriger Grundcharakter des Seins, obzwar »ewige Wiederkehr« ein »Werden« nennt. Das Gleiche, das wiederkehrt, hat je nur verhältnismäßigen Bestand und ist daher das wesenhaft Bestandlose. Seine Wiederkehr aber bedeutet das immer wieder in den Bestand bringen, 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 des Anwesens 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, 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 Nietzsche in einer entscheidenden Aufzeichnung sagen (»Der Wille zur Macht«, n. 617):

»Rekapitulation:

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

Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen u. s. w.

Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: – *Gipfel der Betrachtung*.«

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 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 »*zwiefache Fälschung*« nötig. Die Sinne geben in den Eindrücken ein Festgemachtes. Der Geist stellt, indem er vorstellt, Gegenständliches fest. Jedesmal geschieht ein je verschiedenes Festmachen des sonst Bewegten und Werden. 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, müßten ein Falsches und ein Schein errichtet werden. 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

Charakter sich nur dann hinreichend umgrenzt, wenn der 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 keinen Wert und kein Ziel an sich hat, im Ganzen *ist*. Die Wertlosigkeit des Seienden im Ganzen, eine scheinbar nur verneinende Bestimmung, gründet in der bejahenden, durch die dem Seienden im vorhinein die Gänze 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 verwiesen. »Wir müssen es [das All] als Ganzes uns gerade so entfernt wie möglich von dem Organischen denken.« (XII, 60) Nur wenn das Seiende im Ganzen Chaos ist, bleibt ihm als Willen zur Macht die stete Möglichkeit gewährt, sich in je begrenzten Herrschaftsgebilden von verhältnismäßiger Dauer »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 ist, daß das Denken dieses Gedankens die Wesensart des metaphysischen Entwurfes haben muß. Die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen wird allein vom Sein des Seienden selbst bestimmt. 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 einzel-

ner Bereiche des Seienden, z. B. der Natur oder der Geschichte, beweisen.

Daß Nietzsche selbst aus der Leidenschaft, seine Zeitgenossen auf diesen »Gipfel« der metaphysischen »Betrachtung« zu führen, zu 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 Entwurfes und seiner Begründung zu halten vermag. Nietzsche hat ein klares Wissen vom Grunde der Wahrheit des Entwurfes, 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!« (XII, 369) »Das Leben selber«, das ist der Wille zur Macht, der sich durch die Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe zu sich selbst in sein Höchstes steigert.

Der Wille zur Macht muß sich selbst als den Willen 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!« (XII, 68)

Dies 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. Die genannte 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.

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. Die Zugehörigkeit des Menschenwesens zur Wahrung des Seienden beruht keineswegs darin, daß in der neuzeitlichen Metaphysik 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 jenes Bezuges und der Möglichkeit, ihn zu erfahren. Darum bleiben die Wesensherkunft der in der Vollendung der Metaphysik notwen-

digen Anthropomorphie und ihrer Folgen, 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 aus solchem Gehören zum Seinsverständnis bestimmt bleibt, 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.« (XII, 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 unbedingt, 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, d. h. hier: sich 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*.« (XIV, 303) In seiner »Vorrede«, die alles zu Sagende 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 eigens 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, nicht zur Entscheidung des Denkens gestellt. Dies sagt: Das Denken ist noch nicht entstanden aus der Scheidung der metaphysischen Seinsfrage nach dem Sein des Seienden und derjenigen Frage, die anfänglicher, nämlich nach der Wahrheit des Seins, fragt und damit nach dem Wesensbezug des Seins zum Wesen des Menschen. Die Metaphysik selbst verwehrt das Fragen nach diesem Wesensbezug.

Der Übermensch verneint zwar das bisherige Wesen des Menschen, aber er verneint es nihilistisch. Seine Verneinung trifft die bisherige Auszeichnung des Menschen, die Vernunft. Deren metaphysisches Wesen besteht darin, daß am Leitfaden des vorstellenden 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, d. h. die Vernunft, als der Grund und das Leitmaß der Ansetzung von 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 gleichfalls 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 lebt, ist sie in der Weise des Willens zur Macht.

12
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 Mächten. »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 Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.« (»Also sprach Zarathustra«, I. Teil: »Von den Verächtern des Leibes«) Die bisherige metaphysische Wesensauszeichnung des Menschen, die Vernünftigkeit, wird in die

Tierheit im Sinne des leibenden Willens zur Macht verlegt.

Aber die 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 (voelv) jenes Vernehmen, das überall das Seiende nicht leidend hinnimmt, vielmehr tätig aufschauend das Anwesende als ein solches in seinem Aussehen (εἶδος) sich geben läßt.

Dieses Vernehmen wird jetzt zur Vernehmung im gerichtlichen (recht-habenden und recht-sprechenden) Sinne. Das Vorstellen verhält von sich *aus* und auf sich *zu* alles Begegnende daraufhin, ob es und wie es dem standhält, was das Vorstellen 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 Vorstellen durch dieses vor es selbst ge-

Science

stellt und ihm so sichergestellt ist. In solchem Vor-sich-stellen stellt jedoch das Vorstellen je notwendig sich selbst mit vor; dies aber nicht nachträglich 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 des Anwesens, d. h. die Seiendheit, besteht jetzt in der Vorgestelltheit durch und für dieses Vor-stellen, d. h. in diesem selbst.

Vordem ist jegliches Seiende *subiectum*, 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«. Die mittelalterliche Mystik (Tauler und Seuse) übersetzt *subiectum* und *substantia* mit »understand« und entsprechend wörtlich *obiectum* mit »gegenwurf«.

Im Beginn der Neuzeit wandelt sich die Seiendheit des Seienden. Das Wesen dieses geschichtlichen Beginns ruht in diesem Wandel. Die Subjektivität des *subiectum* (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 (*subiectum*), d. h. zum »dezidierten« »Subjekt«. Durch den angedeuteten Wandel des metaphysischen Wesens der Subjektivität erhält und behält der Name Subjektivität 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: »Es kömmt 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 ist als das Sein eines jeglichen Seienden niemals nur »subjektiv« im schlechten Sinne des von einem vereinzelt Ich zufällig Gemeinten. Wenn daher im Hinblick auf die so verstandene Subjektivität vom Subjektivismus des neuzeitlichen Denkens die Rede ist, muß die Vorstellung, es handle sich hier um ein »bloß subjektives«, egoistisches und solipsistisches Meinen und Gehabe, durchaus ferngehalten werden. Denn das Wesen des Subjektivismus ist Objektivismus, insofern für das Subjekt alles zum Objekt wird. Vom Objektiven her, durch den Bezug der Abwehr auf dieses, bleibt auch noch das Nicht-Objektive – das Ungegenständliche – bestimmt. Weil das Vorstellen das Begegnende und Sichzeigende in die Vor-

gestelltheit 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 und zufälligen »Ich« herabgesetzt. Alle Objektivität ist »subjektiv«, bedeutet: Das Begegnende wird zu dem in sich selbst stehenden Gegenstand aufgestellt. »Seiendheit ist Subjektivität«, und: »Seiendheit ist Gegenständlichkeit«, sagen das Selbe.

Indem das Vorstellen im Vorhinein darauf geht, alles Begegnende 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. Leibniz bestimmt die Subjektivität als strebendes Vorstellen. Erst mit dieser Einsicht ist 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 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 Wille. Die unbedingte Subjektivität der Vernunft ist willentliches Sichselbstwissen. Dies sagt: Die Vernunft ist absoluter 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 hier 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 unbedingte wird, sofern auch noch die Bedingungen alles Erscheinens, die »Kategorien«, in ihrem eigensten Sichvorstellen und Erschließen als »Logos« in die Sichtbarkeit der absoluten Idee gebracht werden.

Das unbedingte und vollständige Sicherscheinen in dem Lichte, das sie selbst ist, macht das Wesen der Freiheit der absoluten Vernunft aus. Obzwar die Vernunft Wille ist, entscheidet hier doch die Vernunft als Vorstellen (Idee) über die Seiendheit des Seienden. Das Vorstellen unterscheidet das Vorgestellte gegen und für das Vorstellende. Das Vorstellen ist wesenhaft dieses Unterscheiden und Scheiden. Daher sagt

Hegel in der »Vorrede« zum ganzen »System der Wissenschaft«: »Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der wundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht.« (WW II, S. 25)

Erst wenn dergestalt die Vernunft metaphysisch als die unbedingte Subjektivität und somit als das Sein des Seienden entfaltet ist, kann die Umkehrung des bisherigen Vorrangs der Vernunft in den Vorrang der Tierheit selbst eine unbedingte, d. h. nihilistische werden. Die nihilistische Verneinung des metaphysischen, das Sein bestimmenden *Vorrangs* der unbedingten Vernunft — nicht ihre völlige 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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 532; vgl. n. 489, n. 659) 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 selbst »vital« gedacht, sondern es heißt: der besondere Bereich des »Vitalen« ist metaphysisch als Wille zur Macht begriffen. »Wille zur Macht« ist nichts »Vitales« und 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 dieses als das rechnende Denken (Wertesetzen) in seinen Dienst nimmt. Der bisher dem Vorstellen dienstbare Vernunftwille wandelt sein Wesen in den Willen, der als das Sein des Seienden sich selbst befiehlt.

In der nihilistischen Umkehrung des Vorrangs des Vorstel-

lens 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 umgekehrte Subjektivität des Vorstellens nicht nur umgedreht zu der des Willens, sondern durch den Wesensvorrang des Willens wird sogar noch das bisherige Wesen der Unbedingtheit angegriffen und verwandelt. Die Unbedingtheit des Vorstellens ist stets noch bedingt durch das, was sich diesem 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 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, auch erst 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 verum (das Wahre) 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 ihnen 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 eine zwar unbedingte, aber auch noch wesentlich 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 wertesetzenden Denken anerkannt, 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 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 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 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 vorstellender, 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. 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 Menschentum inmitten des Seienden, das im Ganzen ziellos 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!« (»Der Wille zur Macht«, n. 1001) 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 Menschentum das Sein des Seienden als den Willen zur Macht will. Es will dieses Sein, weil es selbst von diesem Sein gewollt, d. h. als Menschentum sich selbst unbedingt überlassen wird.

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 sei, und zwar als das Objekt des Kampfes um die Erdherrschaft, daß Sinn und Ziel dieses Seienden der Übermensch werde. Ziel meint nicht mehr den »an sich« bestehenden Zweck, sondern besagt so viel wie Wert. Der Wert ist die vom Willen zur Macht selbst bedingte Bedingung für ihn selbst. Die höchste Bedingung der Subjektivität ist jenes 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 Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht –: oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der Das geschaffen hat, was er bewunderte. –« (»Der Wille zur Macht«, Vor-spruch zum II. Buch, 1887/88)

Wird so nun aber 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 hin 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!‹« (»Der Wille zur Macht«, n. 1059) 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 –« (»Der Wille zur Macht«, n. 614). »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 wohlgerateten und ganzen Menschen: das prachtvolle ›Tier‹ muß zuerst gegeben sein, – was liegt sonst an aller ›Vermenschlichung!‹« (»Der Wille zur Macht«, n. 1045)

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 sucht, bleibt das »*noch nicht festgestellte Tier*« (XIII, 276). »Vermenschlichung« heißt daher, nihilistisch gedacht, den Menschen zuerst zum Menschen machen durch die Umkehrung des Vorranges der Vernunft in den des »Leibes«. Es 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.« (XIII, 206) Das Umgekehrte der Vermenschlichung, nämlich die Vermenschlichung 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. des »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.*‹« (XII, 426)

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 nach der Art 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. Vielmehr ist der nihilistisch umgekehrte Mensch zum ersten Mal der Mensch als Typus. »Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißratenen: ein Trümmerfeld.« (»Der Wille zur Macht«, n. 713) 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 sich selbst nur wollen kann, indem es sich wissentlich-willentlich 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 durch die Züchtung des 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.« (III, 317)

Die Machinalisierung ermöglicht eine kraftsparende, 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 erstenmal selbst ein Wert. Als die betriebsmäßige und lenkbare Erforschung alles Seienden stellen sie dieses fest und bedingen durch ihre Feststellungen die Bestandsicherung des Willens zur Macht. Die Züchtung des Menschen aber ist nicht Zähmung als Niederhalten und Lahmlegen der Sinnlichkeit, sondern die Zucht ist die Aufspeicherung und Reinigung der Kräfte in die Eindeutigkeit des streng beherrschbaren »Automatismus« allen 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 wissende Rassengedanke möglich, d. h. metaphysisch notwendig. So wenig der Wille zur Macht biologisch, vielmehr ontologisch gedacht ist, so sehr hat Nietzsches Rassengedanke nicht einen biologistischen, sondern einen metaphysischen Sinn.

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 Mindere und Mangelhafte, sondern der Reichtum der höchsten Befehlsmöglichkeit, 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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 745)

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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 849)

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, gehört 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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 842)

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 widerstrebt 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 schwindet die Gestalt des Übermenschen aus dem Blick. 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 als den Herrn der Erde will. Im Übermenschen ist »eine eigene Gerichtsbarkeit, welche keine Instanz über sich hat.« (»Der Wille zur Macht«, n. 962) 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 in den Dienst der Verwirklichung der unbedingten Herrschaft des Menschen über sich selbst stellen. Der Übermensch ist der Schlag jenes 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 beginnt Nietzsche in einem der Pläne für sein »Hauptwerk« den Schlußteil so: »Viertes Buch: *Der Hammer*. Wie müssen Menschen beschaffen sein, die umgekehrt wertschätzen? —« (XVI, 417; 1886) In einem der letzten Pläne ist die »ewige Wiederkehr des Gleichen« noch die alles durchherrschende Bestimmung des Seienden im Ganzen; das abschließende Stück ist hier betitelt: »Die Umgekehrten. Ihr Hammer ›Die Lehre von der Wiederkehr‹.« (XVI, 425)

Wenn das Seiende im Ganzen ewige Wiederkehr 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 Wiederkehr des Gleichen einen Zustand, der die umgekehrte Art Mensch nötig macht. Dieser Menschenschlag setzt innerhalb des sinnlosen 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 Herkunft einer Lehre, welche die Menschen *aussiebt* ... welche die Schwachen zu Entschlüssen treibt und ebenso die Starken —« (»Der Wille zur Macht«, n. 56)

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 Wiederkehr des Gleichen ist, dann hat sich der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht offenbart.

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 bestimmt durch den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen. Diese Wahrheit wird verwahrt durch den Übermenschen. Die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen und ihr zufolge die Geschichte des von ihr in ihren Bezirk einbegriffenen Menschentums hat

Die Beständigkeit verfestigt aber jedesmal das werdende. Das Wahre stellt daher, weil es das Beständige ist, das im Werden wesende Wirkliche gerade so vor, wie dieses *nicht* ist. Das Wahre ist so das Seienden im Sinne des werdenden, d. h. des eigentlich Wirklichen, *nicht* Angemessene und somit das Falsche — wenn nämlich das Wesen der Wahrheit gemäß der langher geläufigen metaphysischen Bestimmung als Angleichung des Vorstellens an die Sache gedacht wird. Und Nietzsche denkt in der Tat das Wesen der Wahrheit in diesem Sinne. Wie anders könnte er sonst die für ihn entsprechende 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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 493) 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.« (»Der Wille zur Macht«, n. 853, III)

Die Wahrheit ist die Bedingung der Erhaltung des Willens zur Macht. Die Erhaltung bleibt die zwar 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, den Willen zur Macht in diese höheren Möglichkeiten hinaus verklärt und ihn von dort 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 er-

Als notwendiger Wert hat die Wahrheit jedoch, gleichwie 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. Umgekehrt verweist aber auch das 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: Schein im Sinne des Leuchtens und Scheinens (die Sonne scheint) und 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 Aufscheines 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; es kann vielmehr seinen einheitlichen Bestimmungsgrund nur in dem haben, was zu-

vor einheitlich die Wahrheit *und* die Kunst in ihrem wesenhaften Wechselbezug trägt. Dies 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 der Kunst im Sinne des erklärenden Scheins das Eröffnen und Ins-Offene-bringen (das Entbergen) unwissentlich als leitende Bestimmung in Anspruch.

Anmessung und Entbergung, *adaequatio* und ἀλήθεια, walten in Nietzsches Wahrheitsbegriff als der nie verklingende, aber gleichwohl ganz überhörte Nachklang des metaphysischen Wesens der Wahrheit.

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. 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 sich das Vorstellen zu dem sich selbst sichernden Zustellen alles Vorstellbaren, zur Gewißheit im Bewußtsein, wandelt. Jegliches Andere, worin das Vorstellen als ein solches noch gründen könnte, ist verleugnet.

Aber Verleugnung ist das Gegenteil der Überwindung. Deshalb kann auch das Wesen der Wahrheit im Sinne der Un-

Aufnehmen (voetv) zum Vernehmen als Ver-hör und Gerichtsbarkeit (per-ceptio) vollzieht. Die Abwandlung des Vorstellens ist jedoch bereits die Folge eines Wandels im Wesen der Wahrheit. Der Grund dieses Geschehnisses, dem die neue Freiheit entspringt, bleibt der Metaphysik verborgen. Aber ihm entspringt die neue Freiheit.

Die Befreiung zur neuen Freiheit ist negativ Loslösung aus der offenbarungsgläubigen, christlich-kirchlichen Heilssicherung. Innerhalb dieser beschränkt sich die Heilswahrheit nicht auf den gläubigen Bezug zu Gott, sie entscheidet zugleich über das Seiende. Was Philosophie heißt, 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 Heils-sicherung 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 kann jetzt nur aus dem Menschen selbst und für ihn selbst vollzogen werden. In der neuen Freiheit will das Menschentum der unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen zur unbeschränkten Herrschaft über die ganze Erde sicher sein. Aus solcher Sicherheit ist der Mensch des Seienden und seiner selbst gewiß. Diese 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 Sich-einrichten in seinem Ganzen. Die neue Freiheit zeigt in die Entfaltung des neuen Wesens der Wahrheit, die sich zunächst als die Selbstgewißheit der vorstellenden Vernunft einrichtet.

Weil nun aber die Befreiung zur neuen Freiheit im Sinne einer 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 leicht als eine Säkularisierung des Christentums. Allein die Verweltlichung des Christlichen in die »Welt« bedarf einer Welt, die zuvor aus nichtchristlichen Ansprüchen entworfen ist. Erst innerhalb dieser kann die Säkularisierung sich entfalten und einrichten. 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. Doch 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 erhebt sich die neue Zeit erstmals in die volle Beherrschung ihres Wesens. Was voraufgeht, ist Vorspiel. Deshalb bleibt die neuzeitliche Metaphysik bis zu Hegel 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 bleibt zwar auch künftig eine Erscheinung der Geschichte. Durch Abwandlungen, Angleichungen, Ausgleiche versöhnt es sich jedesmal mit der neuen Welt und verzichtet mit jedem seiner Fortschritte entschiedener auf die vormalige geschichtsbildende Kraft; denn die von ihm beanspruchte Welterklärung steht bereits außerhalb der neuen Freiheit.

Befehlens steht. Aus der Klarheit dieser Höhe kann allein so befohlen werden, daß im Befehl sich alles Gehorchen zum Wollen verklärt. 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 als Niederziehendes das bauende in-die-Höhe-Gehen verhindert. Das Vernichten sichert gegen den Andrang aller Bedingungen des Niederganges. 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, sie sagen zugleich und vor allem von der inneren Bewegtheit dieses Denkens. Bauend richtet es sich, die Höhe erst errichtend, in diese hinauf, überhöht so sich selbst, unterscheidet sich gegen das Ungemäße und entwirzelt es in seinen Bedingungen. Die Gerechtigkeit ist als solches Denken das Herrwerden über sich selbst aus dem errichtenden Ersteigen 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 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 gerade als solcher nie das Ausgedrückte selbst ist.

noch in der völligen Vergessenheit, bewahrte Wesen der Wahrheit ist 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« (XIII, 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 1884) folgendes: »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat — die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.« (XIV, 80)

Der Gleichklang der beiden Wesensbestimmungen der »Gerechtigkeit« ist kaum zu überhören: Gerechtigkeit — »*höchster Repräsentant des Lebens selber*« und Gerechtigkeit — »Funktion einer weitumherschauenden Macht«.

im Sinne der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen sei.

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 ihr selbst 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 Gedankenfügung leiten könnte. Nietzsches Denken verharrt 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 rückwärtsblickende geschichtliche Einordnung, wenn nicht gar die stets verfängliche und leicht bösertige 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 Besinnung und dann aber auch Entscheidung ist.

Wenn 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 soll, wenn die Metaphysik überhaupt die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen ist, nicht das Grundwort »Gerechtigkeit«, das doch 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. Er 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 ist. Er schreibt (1885/86) in dem Bruchstück einer rückwärtsblickenden 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 auszuhalten?« —

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.« (XIV, 385 f.)

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.

Gesetzt aber, das Wesen des Willens zur Macht werde als die unbedingte und, weil umgekehrte, auch erst als die 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 gleichwohl in Nietzsches Denken verhüllt bleibt, daß und wie die »Gerechtigkeit« der Wesenzug der Wahrheit ist, darf auch das Grundwort »Gerechtigkeit« nicht zum Haupttitel der Metaphysik Nietzsches erhoben werden.

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 Sinn? 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 herkunftig, 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 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 *rangbestimmend*); wo der *große Stil* wieder auftritt, als Folge der *großen Leidenschaft*.« (»Der Wille zur Macht«, n. 1024)

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 mehr, sondern entschieden ist, was Nietzsche um die Zeit 1881/82 aufzeichnete, da ihn nach der »Morgenröte« der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen überfiel: »Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, — er wird im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt werden.« (XII, 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, d. h. das Sein, genannt hat, 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. 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. Ebenso ist die Metaphysik Nietzsches niemals in ihrem Kern eine spezifisch deutsche Philosophie. Sie ist europäisch-planetarisch.

Sein aus dessen Wahrheit und diese als das Wesende des Seins selbst denkt, wovon das Sein sich verwandelt, wodurch es seinen Namen verliert.

Die jetzt vollzogene Besinnung läßt überall den Verdacht aufkommen, als unterstellten wir Nietzsches Denken, es müßte im Grunde das Sein als solches denken, versäume dies allerdings und sei darum unzureichend. Nichts von alledem ist gemeint. Vielmehr gilt es nur, uns aus dem Hindenden in die Frage nach der Wahrheit des Seins in die Nähe der Metaphysik Nietzsches zu bringen, um sein Gedachtes aus der höchsten Treue seines Denkens zu erfahren. Diesem Bemühen liegt die Absicht fern, eine vielleicht richtigere Vorstellung von der Philosophie Nietzsches zu verbreiten. Wir denken seine Metaphysik nur, um Fragwürdiges fragen zu können: *Ist in der Metaphysik Nietzsches, die zum ersten Mal den Nihilismus als solchen erfährt und denkt, der Nihilismus überwunden oder nicht?*

So fragend beurteilen wir die Metaphysik Nietzsches danach, ob sie die Überwindung des Nihilismus leistet oder nicht. Indes, wir lassen auch dieses Beurteilen noch fahren. Wir fragen nur und richten die Frage an uns, ob und wie sich in Nietzsches metaphysischer Erfahrung und Überwindung des Nihilismus das eigene Wesen des Nihilismus zeige. Gefragt ist, ob im *metaphysischen* Begriff des Nihilismus dessen Wesen erfahren, ob dieses Wesen überhaupt begriffen werden kann, ob es nicht eine andere Strenge des Sagens verlangt.

In solchem Fragen unterstellen wir allerdings, daß in dem, was der Name »Nihilismus« nennt, das Nichts sein Wesen treibt, und zwar in dem Sinne, daß es mit dem Seienden als solchem im Grunde nichts »ist«. Das Denken Nietzsches stellen wir damit keineswegs unter einen ihm ungemäßen und es überfordernden Anspruch. Denn insofern Nietzsche den

herigen Geschichte des Nihilismus. Insofern aber diese Umwertung eigens *aus dem Prinzip* der Wertsetzung vollzogen ist, gibt sich dieser Nihilismus als das, was er in *seinem* Sinne zugleich nicht mehr ist: als der »zerstörerische« ist er »ironisch«. Nietzsche versteht seine Metaphysik als extremsten Nihilismus, so zwar, daß dieser zugleich kein Nihilismus mehr ist.

Wir sagten indes, Nietzsches Metaphysik sei eigentlicher Nihilismus. Darin liegt, daß Nietzsches Nihilismus nicht nur den Nihilismus nicht überwindet, sondern ihn auch nie überwinden kann. Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Daß es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist. Demgemäß erfährt Nietzsche die geschichtliche Bewegung des Nihilismus als eine Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Aus demselben Grunde stellt er die Überwindung als Umwertung vor und vollzieht diese nicht nur in einer neuen Wertsetzung, sondern so, daß er den Willen zur Macht als das Prinzip der neuen – und im Grunde aller – Wertsetzung erfährt. Das Wertdenken wird jetzt zum Prinzip erhoben. Das Sein selbst ist als Sein prinzipiell nicht zugelassen. Mit dem Sein ist es in dieser Metaphysik nach ihrem eigenen Prinzip *nichts*. Wie soll es hier je mit dem Sein selbst noch Denkwürdiges geben, nämlich das Sein als – Sein? Wie soll hier eine Überwindung des Nihilismus geschehen, ja auch nur sich regen können?

Nietzsches Metaphysik ist demnach keine Überwindung des Nihilismus. Sie ist die letzte Verstrickung in den Nihilismus. Durch das Wertdenken aus dem Willen zur Macht hält sie sich zwar daran, das Seiende als solches anzuerkennen, aber zugleich fesselt sie sich mit dem Strick der Deutung des

Seins als Wert in die Unmöglichkeit, das Sein als das Sein auch nur in den fragenden Blick zu bekommen. Durch diese Verstrickung des Nihilismus in sich selbst wird er erst durch und durch in dem, was er ist, fertig. Der so durch-fertigte, perfekte Nihilismus ist die Vollendung des eigentlichen Nihilismus.

Wenn aber das Wesen des Nihilismus die Geschichte bleibt, daß es mit dem Sein selbst nichts ist, dann kann auch das Wesen des Nihilismus solange nicht erfahren und gedacht werden, als es im Denken und für das Denken mit dem Sein selbst nichts ist. Der vollendete Nihilismus sperrt sich daher selbst endgültig von der Möglichkeit aus, jemals das Wesen des Nihilismus denken und wissen zu können. Sagt dies nicht, für Nietzsches Denken sei das Wesen des Nihilismus verschlossen? Wie dürfen wir solches behaupten?

Nietzsche fragt doch klar: »Was bedeutet Nihilismus?«, und er antwortet knapp: »*Daß die obersten Werte sich entwerten.*« (n. 2)

Allein diese Aufzeichnung verrät nicht minder klar und knapp, daß Nietzsche nach dem, was er als Nihilismus erfährt, »deutend« fragt und das so Befragte aus seinem Wertdenken her deutet. Nietzsches Frage, was Nihilismus bedeute, ist demnach eine ihrerseits noch nihilistisch denkende Frage. Deshalb gelangt er schon durch die Art seines Fragens nicht in den Bereich dessen, was die Frage nach dem Wesen des Nihilismus sucht, *daß* er nämlich und *wie* er eine Geschichte sei, die das Sein selbst angeht.

Insoweit sich jedoch der Nihilismus für Nietzsche als ein Geschehen der Entwertung und des Niederganges, der Unkraft und des Todes bekundet, scheint Nietzsches Erfahrung wenigstens das Verneinende im Nihilismus festzuhalten. Gegenüber dem Nein zum Seienden als solchem verlangt Nietzsche ein Ja. Er denkt auf eine Überwindung des Nihilismus.

Dies sagt freilich nicht, das subjektive Erlebnis des menschlichen Willens werde auf das Seiende im Ganzen übertragen. Es deutet nur an, daß vielmehr umgekehrt, aus einer noch unaufgehellten Erfahrung des Seienden als solchen im Sinne des erst zu denkenden Willens, der Mensch allererst sich als wollendes Subjekt in einem wesentlichen Sinne wissen lernt. Die Einsicht in diese Zusammenhänge ist zwar für eine wesensgeschichtliche Erfahrung der Geschichte des eigentlichen Nihilismus unumgänglich. Sie läßt sich jedoch hier nicht auseinanderlegen. Für den Augenblick ist diese Aufgabe auch nicht dringlich. Denn was bei der Kennzeichnung der Metaphysik Nietzsches als der Vollendung des Nihilismus über den eigentlichen Nihilismus gesagt wird, muß in den Nachdenkenden schon eine andere Vermutung erweckt haben: Weder die Metaphysik des Willens zur Macht noch die Metaphysik des Willens ist der Grund des eigentlichen Nihilismus, sondern einzig die Metaphysik selbst.

Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik, die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches. In jener bleibt das Wesen des Nihilismus nur verborgen, in dieser kommt es voll zum Erscheinen. Indes gibt es sich aus der Metaphysik her und innerhalb ihrer niemals zu erkennen.

Das sind befremdliche Sätze. Denn die Metaphysik bestimmt die Geschichte des abendländischen Weltalters. Das abendländische Menschentum wird in allen seinen Verhältnissen zum Seienden, d. h. auch zu sich selbst, nach allen Hinsichten von der Metaphysik getragen und geleitet. Man weiß nicht, was in der Gleichsetzung von Metaphysik und Nihilismus größer ist, die Willkür oder der Grad der Aburteilung unserer ganzen bisherigen Geschichte.

dank dem Sein. In der Frage: »Was ist das Seiende als solches?«, wird an das Sein gedacht, und zwar an das Sein des Seienden, d. h. an das, was das Seiende ist. Was es ist, nämlich das Seiende, darauf antwortet das Was-sein, τὸ τί ἔστιν. Die Washeit des Seienden bestimmt Platon als die ἰδέα. (Vgl. »Platons Lehre von der Wahrheit«.) Die Washeit des Seienden, die essentia des ens, nennt man auch »das Wesen«. Aber das ist keine zufällige und harmlose Benennung. Darin verbirgt sich vielmehr, daß das Sein des Seienden, d. h. die Weise, wie es west, aus der Washeit gedacht wird. »Wesen« in der Bedeutung von essentia (Washeit) ist bereits die metaphysische, nach dem Was des Seienden als solchen fragende Auslegung des »Wesens«. Und zwar wird »das Wesen« hier stets gedacht als das Wesen des Seienden. Das Sein des Seienden ist erfragt vom Seienden her als das, was auf das Seiende zu gedacht wird. Gedacht als was? Als das γένος und das κοινόν, als dasjenige, von woher jedes Seiende in seinem So-und-So-sein das gemeinsame Was empfängt.

Indem aber das Seiende als solches befragt wird, ist es auch schon in der Hinsicht erfahren, daß es überhaupt ist. Darum erwacht aus der Frage, was das Seiende als solches sei, zugleich die andere: welches unter allem Seienden als Seiendem dem am meisten entspreche, was als das Was des Seienden bestimmt ist. Das Seiende, das der Washeit, der essentia des Seienden als solchen entspricht, ist das wahrhaft Existierende. In der Frage: »Was ist das Seiende?« wird dieses zugleich hinsichtlich der essentia und hinsichtlich der existentia gedacht. Das Seiende ist dergestalt *als solches*, d. h. in dem, was es ist, und darin, daß es ist, bestimmt. Essentia und existentia des ens qua ens antworten auf die Frage: »Was ist das Seiende als solches?« Sie bestimmen das Seiende in seinem Sein.

Wie verhält sich dementsprechend die Metaphysik zum Sein selbst? Denkt die Metaphysik das Sein selbst? Nein und nie-

Solange das Sein des Seienden als das Apriori gedacht ist, verwehrt diese Bestimmung selbst, dem Sein als Sein nachzudenken, um dadurch vielleicht erst zu erfahren, inwiefern das Sein als Sein in diese Aprioribeziehung zum Seienden eingeht: ob diese Beziehung dem Sein nur zufällt und anhängt, oder ob das Sein selbst diese Beziehung ist, und was dann Sein besagt und was Beziehung. Daß alle Metaphysik, auch die Umkehrung des Platonismus, das Sein des Seienden als das Apriori denkt, bezeugt nur, daß die Metaphysik als solche das Sein ungedacht läßt.

Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität als der Bedingung der Möglichkeit aller Objektivität, sei es, in der Konsequenz der Zusammengehörigkeit beider Begründungen des Seins im Seienden, die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität.

Diese Begründung des kaum angedachten Seins im Seiendsten des Seienden geht gemäß der metaphysischen Frage vom Seienden als solchen aus. Sie erfährt, daß Seiendes ist. Sie wird wie in einem Vorbeigang davon gestreift, daß Sein west. Aber die Erfahrung gelangt unversehens in den Gang des metaphysischen Fragens der Frage, die in der späteren Formulierung durch Leibniz so lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?

Diese Frage fragt in die oberste Ursache und in den höchsten seienden Grund des Seienden hinaus. Sie ist die schon im Beginn der Metaphysik bei Platon und Aristoteles, d. h. die aus dem Wesen der Metaphysik her, aufstehende Frage nach dem $\theta\epsilon\acute{o}\nu$. Weil die Metaphysik, das Seiende als solches denkend, vom Sein angegangen bleibt, aber es auf das Seiende zu aus

diesem her denkt, deshalb muß die Metaphysik als solche das θεῖον im Sinne des zuhöchst seienden Grundes sagen (λέγειν). Die Metaphysik ist in sich Theologie. Sie ist dies, insofern sie das Seiende als das Seiende sagt, das ὄν ἢ ὄν. Die Ontologie ist zugleich und notwendig Theologie. Um den onto-theologischen Grundzug der Metaphysik zu erkennen, bedarf es nicht einer Orientierung am bloßen Schulbegriff der Metaphysik, vielmehr ist der Schulbegriff nur eine lehrhafte Ausgestaltung des metaphysisch gedachten Wesens der Metaphysik.

Die hier gebrauchten Namen Ontologie und Theologie decken sich nicht mit dem, was diese Titel im Schulbegriff der Metaphysik nennen. Vielmehr ist die Ontologie das Bestimmen des Seienden als solchen hinsichtlich seiner essentia. Sie findet sich in der Psychologie, Kosmologie und Theologie. Andererseits waltet die recht gedachte Theologie ebenso in der Kosmologie und Psychologie (Anthropologie) wie in der Metaphysica generalis.

Auch Nietzsches Metaphysik ist *als Ontologie*, obzwar sie weit von der Schulmetaphysik entfernt zu sein scheint, *zugleich* Theologie. Die Ontologie des Seienden als solchen denkt die essentia als den Willen zur Macht. Diese Ontologie denkt die existentia des Seienden als solchen im Ganzen theologisch als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Diese metaphysische Theologie ist allerdings eine negative Theologie eigener Art. Ihre Negativität zeigt sich in dem Wort: Gott ist tot. Das ist nicht das Wort des Atheismus, sondern das Wort der Onto-Theologie derjenigen Metaphysik, in der sich der eigentliche Nihilismus vollendet.

Wenn aber die Metaphysik als solche das Sein selbst nicht denkt, weil sie das Sein im Sinne des Seienden als solchen denkt, müssen die Ontologie und die Theologie, beide aus der wechselseitigen Angewiesenheit auf einander, das Sein selbst

ungedacht lassen. Die Theologie nimmt die essentia des Seienden aus der Ontologie. Die Ontologie verlegt, ob wissenschaftlich oder nicht, das Seiende hinsichtlich seiner existentia, d. h. als das Existierende, in den ersten Grund, den die Theologie vorstellt. Das onto-theologische Wesen der Metaphysik denkt das Seiende aus dem Hinblick auf essentia und existentia. Diese Bestimmungen des Seins des Seienden werden denkend gleichsam nur gestreift, aber nicht aus dem Sein selbst gedacht, weder jede für sich noch beide in ihrem Unterschied. Dieser ist mit allem, was er an Ungedachtem einschließt, plötzlich für das Denken der Metaphysik bestimmend, so als sei er aus heiterem Himmel gefallen. Vielleicht ist er dies in der Tat, nur wäre zu bedenken, was dies im Hinblick auf das Sein selbst sagt.

Die in sich vielfältige und noch kaum geklärte *Zusammengehörigkeit* von Ontologie und Theologie im *Wesen* der Metaphysik bekundet sich dort besonders deutlich, wo die Metaphysik nach dem Stil ihres eigenen Namens den Grundzug nennt, aus dem sie das Seiende als solches kennt. Das ist die *Transzendenz*.

Das Wort nennt einmal den Überstieg des Seienden zu dem, was es als das Seiende in seiner Washeit (der Qualifikation) ist. Der Überstieg zur essentia ist die Transzendenz als das Transzendente. Kant hat, gemäß der kritischen Einschränkung des Seienden auf den Gegenstand der Erfahrung, das Transzendente mit der Gegenständlichkeit des Gegenstandes gleichgesetzt. Transzendenz bedeutet aber zugleich das Transzendente, das im Sinne des ersten existierenden Grundes des Seienden als des Existierenden dieses übersteigt und, es überragend, mit der ganzen Fülle des Essentiellen durchragt. Die Ontologie stellt die Transzendenz als das Transzendente vor. Die Theologie stellt die Transzendenz als das Transzendente vor.

Die in der — nach ihrer Herkunft — dunklen Unterscheidung von *essentia* und *existentia* gegründete einheitliche Doppeldeutigkeit dessen, was Transzendenz nennt, spiegelt das ontotheologische Wesen der Metaphysik wieder. Kraft ihres Wesens denkt die Metaphysik das Seiende, indem sie es transzendental-transzendent übersteigt, — übersteigt aber nur, um das Seiende selbst vor-zustellen, d. h. zu ihm zurückzukehren. Im transzendental-transzendenten Überstieg wird das Sein vorstellenderweise gleichsam gestreift. Das übersteigende Denken denkt am Sein selbst ständig vorbei, nicht im Sinne des Verfehlens, sondern in der Weise, daß es sich auf das Sein als solches, in das Fragwürdige seiner Wahrheit nicht einläßt. Das Denken der Metaphysik läßt sich auf das Sein selbst nicht ein, weil es das Sein *schon gedacht* hat, nämlich als das Seiende, insofern dieses, das Seiende, ist.

Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik wesensnotwendig ungedacht. Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: *Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus.*

Die jetzt gewiesene Erfahrung des nihilistischen Wesens der Metaphysik genügt noch nicht, um das eigentliche Wesen der Metaphysik wesensgerecht zu denken. Dies verlangt zuvor, daß wir das Wesen der Metaphysik aus dem Sein selbst her erfahren. Gesetzt aber, ein Denken sei weitherkommend dahin unterwegs, so müßte es gerade allererst wissen lernen, was dies heißt: Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht. Vielleicht hat das Denken zuvor nur dieses zu lernen.

Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht, weil sie das Seiende als solches denkt. Was sagt dies: Das Seiende als solches ist gedacht? Darin liegt: Das Seiende kommt selbst zum Vorschein. Es steht im Licht. Das Seiende ist gelichtet. Das Seiende selbst ist unverborgen. Das Seiende steht in der

Unverborgenheit. Diese ist das anfänglich erscheinende und alsbald wieder wegschwindende Wesen der Wahrheit.

In welcher Wahrheit steht das Seiende, wenn es in der Metaphysik als das Seiende gedacht ist? Offenbar ist die Metaphysik selbst diese Wahrheit des Seienden als solchen. Welche Wesensart hat diese Unverborgenheit? Sagt die Metaphysik jemals etwas über das Wesen der Wahrheit, in der und aus der sie selber das Seiende denkt, als welche Wahrheit sie gar selbst west? Niemals. Oder reden wir nur so und dem Anschein nach anmaßend, weil wir bisher vergeblich nach dem suchten, was die Metaphysik über das Wesen der Wahrheit sagt, in der sie selber steht? Haben wir nur deshalb vergeblich gesucht, weil wir noch unzureichend fragten?

Wir müssen uns, wenn dieser Fall eintritt, eines Besseren belehren lassen. Vorläufig zeigte jedoch der Hinweis auf Nietzsches metaphysischen Begriff der Gerechtigkeit, daß Nietzsche die von ihm gedachte Gerechtigkeit weder in ihrem Wahrheitswesen überhaupt noch als den Wesenszug der Wahrheit seiner Metaphysik zu erkennen vermag. Liegt dieses Unvermögen darin, daß diese Metaphysik diejenige des Willens zur Macht ist, oder liegt es darin und nur darin, daß sie Metaphysik ist?

Es liegt an dem, daß die Metaphysik das Sein selbst ungedacht läßt. Indem sie das Seiende als solches denkt, streift sie denkenderweise das Sein, um es auch schon zugunsten des *Seienden* zu übergehen, zu dem sie zurück- und bei dem sie einkehrt. Darum denkt die Metaphysik zwar das Seiende als solches, aber das »als solches« selbst bedenkt sie nicht. Im »als solches« wird gesagt: das Seiende ist unverborgen. Das η im $\delta\nu$ η $\delta\nu$, das qua im ens qua ens, das »als« im »Seiendes als Seiendes« nennen die in ihrem Wesen ungedachte Unverborgenheit. So Bedeutendes birgt die Sprache so unscheinbar in so einfachen Wörtern, wenn sie Worte sind. Das »als sol-

ches« streift nennend die Unverborgenheit des Seienden in seinem Sein. Weil jedoch das Sein selbst ungedacht bleibt, bleibt auch die Unverborgenheit des Seienden ungedacht.

Wie nun, wenn hier und dort das Ungedachte jedesmal das Selbe wäre? Dann wäre die ungedachte Unverborgenheit des Seienden das ungedachte Sein selbst. Dann west das Sein selbst als diese Unverborgenheit – als die Entbergung.

Noch einmal hat sich und noch wesentlicher gezeigt, was in der Metaphysik, die selbst die Wahrheit des Seienden als solchen ist, ungedacht bleibt. Darum ist es jetzt an der Zeit, endlich zu fragen, wie dieses »ungedacht« selbst zu denken sei. Zugleich nennen wir mit diesem Ungedachtbleiben die Geschichte, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. Insofern wir das »ungedacht« in seinem Wesen bedenken, kommen wir dem Wesen des eigentlichen Nihilismus näher.

Wenn das Sein selbst ungedacht bleibt, dann scheint dies am Denken zu liegen, insofern dem Denken nichts am Sein selbst liegt. Das Denken unterläßt etwas. Indessen denkt die Metaphysik das Sein des Seienden. Sie kennt das Sein aus ihren Grundbegriffen *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Dasein). Aber sie kennt das Sein nur, um aus ihm das Seiende als ein solches zu erkennen. In der Metaphysik ist das Sein weder übergangen noch übersehen. Indes läßt *ihre* Sicht auf das Sein dieses nicht als ein eigens Gedachtes zu; dafür müßte das Sein als es selbst von der Metaphysik als das von ihr zu Denkende zugelassen sein. Das Sein bleibt in der Sicht von Begriffen, sogar im Scheinen des absoluten Begriffes durch die spekulative Dialektik – und bleibt dennoch *ungedacht*. Also, möchte man schließen, wehrt die Metaphysik das Sein als das eigens zu Denkende ab.

Solche Abwehr setzte freilich schon voraus, daß die Metaphysik das Sein selbst als ihr zu-Denkendes irgendwie in ihren Bezirk ein- und zugelassen hätte. Wo findet sich inner-

Sein ist als solches ein Anderes als es selbst, so entschieden ein Anderes, daß es nicht einmal »ist«. Dies alles klingt in der Aussage dialektisch. In der Sache liegt es anders.

Mag die Verbergung ein sich verweigerndes Verwahren des Seins selber sein oder nicht, in ihr west dergleichen wie ein Sichentziehen des Seins selbst, so zwar, daß es dergestalt zugleich in einer Sicht bleibt — als das Sein des Seienden. Der Entzug, als welcher das Sein selbst west, raubt dem Seienden nicht das Sein. Gleichwohl steht das Seiende, gerade wenn es als ein solches ist und nur so ist, im Entzug des Seins selbst. Wir sagen: Das Seiende ist vom Sein selbst verlassen. Die Seinsverlassenheit geht das Seiende im Ganzen an, nicht nur das Seiende von der Art des Menschen, der das Seiende als solches vorstellt, in welchem Vorstellen sich ihm das Sein selbst in seiner Wahrheit entzieht.

Das Sein selbst entzieht sich. Der Entzug geschieht. Die Seinsverlassenheit des Seienden als solchen geschieht. Wann geschieht dies? Jetzt? Heute erst? Oder seit langem? Wie lange schon? Seit wann? Seitdem das Seiende als das Seiende selbst ins Unverborgene gekommen ist. Seitdem diese Unverborgenheit geschieht, ist die Metaphysik; denn sie ist die Geschichte dieser Unverborgenheit des Seienden als solchen. Seitdem diese Geschichte ist, ist geschichtlich der Entzug des Seins selbst, ist Seinsverlassenheit des Seienden als solchen, ist die Geschichte, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. Seitdem und demzufolge bleibt das Sein selbst ungedacht.

Seitdem west aber zugleich, diesem Wesen gemäß verborgen, der eigentliche Nihilismus. Wir denken diesen Namen jetzt, insofern er das nihil nennt. Wir denken das Nichts, insofern es das Sein selbst angeht. Wir denken dieses »Angehen« selbst als Geschichte. Wir denken diese Geschichte als die Geschichte des Seins selbst, wobei sich das Wesende dieser Geschichtlichkeit gleichfalls aus dem Sein selbst bestimmt.

Das Wesen des eigentlichen Nihilismus ist das Sein selber im Ausbleiben seiner Unverborgenheit, die als die seine Es selber ist und im Ausbleiben sein »ist« bestimmt.

Zwar könnte uns jetzt, wenigstens nach einigen Hinsichten vielleicht deutlich werden, daß jenes zunächst genannte Ungedachtbleiben des Seins als solchen im Ausbleiben des Seins selbst beruht, welches Ausbleiben das Sein selbst »ist«. Dennoch würden wir zuviel sagen, wollten wir im Hinblick darauf den Satz aufstellen: Das Ungedacht-Bleiben liegt am Sein selbst und nicht am Denken. Also gehört das Denken mit zum Ausbleiben des Seins? Die Bejahung dieser Frage kann, je nachdem wie sie gedacht wird, etwas Wesentliches treffen. Sie kann dies aber auch verfehlen. Ingleichen kann der Satz: Das Ungedachtbleiben liegt am Sein selbst, zuviel und doch wieder das einzig Wesentliche sagen.

Das Denken gehört mit zum Ausbleiben des Seins als solchen nicht in der Weise, daß es dieses Ausbleiben feststellt, so als sei irgendwo das Sein selbst als ein Gesondertes und ebenso das Denken, das, auf sich gestellt, sich entweder um das Sein in seiner Unverborgenheit als solcher kümmert oder nicht. Das Denken ist keineswegs dieses dem Sein gegenüber- und so fürsichstehende Tun, auch nicht in der Weise, daß es als die Vorstellungstätigkeit des Subjekts das Sein bereits als das im allgemeinsten Vorgestellte bei sich und in sich trüge.

Abgesehen davon, daß diese Kennzeichnung das einfache Erscheinen und eigene Meinen des Denkens als solchen verkennt, bei solcher Ansiedlung des Seins im Verfügungsbezirk des vorstellenden Subjekts wäre weder zu sehen noch zu verstehen, daß und wie das Sein als solches in seiner Unverborgenheit mit dieser sich dem Denken entzieht, und zwar während und insofern das Denken immer schon das Seiende als solches, d. h. das Sein vorstellt. Dagegen gehört das Denken zum Sein selbst, insofern das Denken aus seinem Wesen in

das eingelassen bleibt, was zum Sein als solchem nie erst irgendwoher noch hinzu-, sondern aus dem Sein selbst und zwar als Es selber herkommt und das Sein selbst mit »ist«. Was ist dies?

Wonach wir hier fragen und was es in seinem Einfachen zu erfahren gilt, haben wir unversehens schon genannt, als wir uns anschickten, das Ausbleiben »des« Seins als einen Zug des Seins selbst zu kennzeichnen. Gesagt wurde, daß sich das Sein selbst nicht abgesondert irgendwo aufhalte. Wovon sollte sich das Sein auch je absondern? Vom Seienden nicht, das im Sein beruht, obzwar das Sein zum Seienden im Unterschied verbleibt. Vom Sein nicht, als welches das Sein selbst Es selber »ist«. Aber im Ausbleiben west der Bezug zu dergleichen wie Ort, aus dem weg das Ausbleiben bleibt, was es ist: das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher. Dieser Ort ist die Bleibe, in der das Ausbleiben der Unverborgenheit wesenhaft verbleibt. Wenn jedoch im Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher gerade die Verborgenheit bleibt, dann behält auch das Bleiben der Verborgenheit seinen wesenhaften Bezug zu demselben Ort.

Das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher und das Bleiben der Verborgenheit wesen in einer Bleibe, die dem eigenen Wesen beider schon die Unterkunft ist. Aber das Ausbleiben von Unverborgenheit und das Bleiben von Verborgenheit sehen sich nicht erst nachträglich nach einer Unterkunft um, sondern diese west mit ihnen als die Ankunft, als welche das Sein selbst ist. Diese Ankunft ist in sich die Ankunft ihrer Unterkunft. Die Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selber.

Diese Ortschaft aber ist das Wesen des Menschen. Die Ortschaft ist nicht der Mensch für sich als Subjekt, insofern er nur in seinem Menschlichen sich umtut und sich selbst als ein Seiendes unter anderem Seienden nimmt und das Sein,

falls es ihm eigens trifft, sogleich und stets nur aus dem Seienden als solchem erklärt. Allein insofern der Mensch auch dann schon sich zum Sein verhält, wenn er dieses ausschließlich aus dem Seienden als solchen kennt, verhält er sich zum Sein. Der Mensch steht im Bezug des Seins selbst zu ihm, dem Menschen, insofern dieser als Mensch sich zum Seienden als solchem verhält. *Das Sein selbst begibt sich, indem es sich in die Unverborgenheit seiner selbst begibt – und nur so ist Es das Sein – mit der Ortschaft seiner Ankunft als der Unterkunft seines Ausbleibens.* Dieses Wo als das Da der Bleibe gehört zum Sein selbst, »ist« Sein selbst und heißt darum das Da-sein.

»Das Dasein im Menschen« ist das Wesen, das dem Sein selbst gehört, in welches Wesen jedoch der Mensch gehört, so zwar, daß er dieses Sein zu sein hat. Das Da-sein geht den Menschen an. Als sein Wesen ist es je das seine, dasjenige, dem er gehört, aber nicht das, was er selbst als sein Gemächte schafft und betreibt. Der Mensch wird wesentlich, indem er eigens in sein Wesen eingeht. Er steht in der Unverborgenheit des Seienden als der verborgenen Ortschaft, als welche das Sein aus seiner Wahrheit west. Er steht in dieser Ortschaft. Dies sagt: er ist in ihr ekstatisch, indem er überall und stets aus dem Bezug des Seins selbst zu seinem Wesen, d. h. zur Ortschaft des Seins selbst, ist, wie er ist.

Das ekstatische Innestehen im Offenen der Ortschaft des Seins ist als das Verhältnis zum Sein, sei es zum Seienden als solchem, sei es zum Sein selbst, das Wesen des Denkens. Das so, nämlich aus dem Sein, erfahrene Wesen des Denkens bestimmt sich nicht aus einer Abgrenzung gegen Wollen und Fühlen. Es darf daher auch nicht als das nur theoretische Verhalten gegen das praktische abgesetzt und in seiner Wesenstragweite für das Wesen des Menschen eingeschränkt werden.

Wenn in unserer Besinnung auf das Wesen des Nihilismus vom Ungedachten die Rede ist, ist es stets das Ungedachte des aus dem Wesen des Seins bestimmten Denkens. Das Denken gilt als die Tätigkeit des Verstandes. Die Sache des Verstandes ist das Verständnis. Das Wesen des Denkens ist das Seinsverständnis in den Möglichkeiten seiner Entfaltung, die das Wesen des Seins zu vergeben hat.

Das Sein selbst geht aus der Unterkunft seiner Ankunft – Es als diese Unterkunft – den Menschen mit diesem seinem Wesen an. Als der so vom Sein Angegangene ist der Mensch der Denkende. Jenes »sei es . . . , sei es . . .«, worin die wesenhafte Möglichkeit des So oder Anders für das Denken sich anzeigt, steht in gewisser Weise beim Denken des Menschen, beruht aber im Sein selbst, das sich als solches entziehen kann und *entzieht*, indem es sich im Seienden als solchem *zeigt*. Aber auch jene Möglichkeit des Denkens beruht in gewisser Weise, weil sie das Wesen des Menschen betrifft, in diesem Wesen, das jedoch als die Ortschaft des Seins wiederum im Sein selbst beruht.

So kann der Mensch als der Denkende sich an das Seiende als solches halten. Das Denken bringt dann das Sein in der Gestalt des Seienden als solchen zur Sprache. Dieses Denken ist das metaphysische. Es wehrt das Sein selbst nicht ab, aber es hält sich auch nicht an das Ausbleiben des Seins als solchen. Das Denken entspricht von sich aus nicht dem Entzug des Seins.

Dieses zwiefache Unterlassen von Abwehr und Entsprechung ist jedoch nicht nichts. Vielmehr geschieht hier, daß das Sein als solches nicht nur ausbleibt, sondern daß sein Ausbleiben durch das Denken unbedachterweise verstellt und verdeckt wird. Je ausschließlicher die Metaphysik sich des Seienden als solchen versichert und im Seienden und aus ihm sich selbst als die Wahrheit »des Seins« sichert, um so entschiedener ist

sie mit dem Sein als solchem schon fertig. Das Sein ist die vom Seienden als solchem gesetzte Bedingung seiner selbst und als diese Bedingung ein Wert unter anderen Werten.

Das Ausbleiben des Seins selbst wird durch die Art des metaphysischen Denkens, des Denkens in Werten, eigens, aber unkenntlich, in seinem Ausbleiben verstellt, wobei auch diese Verstellung sich nicht als eine solche kennt. Das Nichts des Seins selber wird in der Deutung des Seins als Wert besiegelt, zu welcher Besiegelung gehört, daß diese selbst sich als das neue Ja zum Seienden als solchem im Sinne des Willens zur Macht, d. h. als die Überwindung des Nihilismus, versteht.

Aus dem *Wesen* des Nihilismus gedacht, ist Nietzsches Überwindung nur die *Vollendung* des Nihilismus. An ihr bekundet sich für uns deutlicher als an jeder anderen Grundstellung der Metaphysik das volle Wesen des Nihilismus. Das ihm Eigene ist das Ausbleiben des Seins selber. Insofern aber in der Metaphysik dieses Ausbleiben geschieht, wird dieses Eigentliche nicht *als* das Eigentliche des Nihilismus zugelassen. Vielmehr wird das Ausbleiben als solches gerade im Denken der Metaphysik ausgelassen, so zwar, daß die Metaphysik auch dieses Auslassen als ihr eigenes Tun ausläßt. Durch das Auslassen wird das Ausbleiben, und zwar verhüllterweise, ihm selbst überlassen. Das Eigentliche des Nihilismus *ist*, gerade indem es geschieht, *nicht* das Eigentliche. Inwiefern? Der Nihilismus geschieht als die Metaphysik im Uneigentlichen seiner selbst. Aber dieses Uneigentliche ist nicht ein Mangel des Eigentlichen, sondern die Vollendung seiner, insofern es das Ausbleiben des Seins selbst ist und diesem daran liegt, daß es, dieses Ausbleiben, völlig es selbst bleibe. Das Eigentliche des Nihilismus ist geschichtlich in der Gestalt des Uneigentlichen, das ein Auslassen des Ausbleibens vollbringt, indem es auch dieses Auslassen noch ausläßt und in all dem

vor lauter Bejahung des Seienden als solchen sich auf nichts einläßt und auch nicht einlassen kann, was das Sein selber angehen könnte. Das volle Wesen des Nihilismus ist die ursprüngliche Einheit seines Eigentlichen und seines Uneigentlichen.

Wenn daher innerhalb der Metaphysik der Nihilismus erfahren und auf den Begriff gebracht wird, dann kann das metaphysische Denken nur auf das Uneigentliche des Nihilismus treffen, dies jedoch auch nur so, daß dieses Uneigentliche *nicht als ein solches* erfahren, sondern aus dem Verfahren der Metaphysik erklärt wird. Das Auslassen des Ausbleibens des Seins als solchen erscheint in der Gestalt der Erklärung des Seins als Wert. Das zum Wert ausgelassene Sein ist als eine Bedingung für das Seiende als solches aus diesem abgeleitet.

Nihilismus — daß es mit dem Sein selbst nichts ist — bedeutet für das metaphysische Denken stets und nur: mit dem Seienden als solchem ist es nichts. *Der Metaphysik versperrt sich darum selbst den Weg zur Erfahrung des Wesens des Nihilismus.* Insofern die Metaphysik jeweils die Bejahung oder die Verneinung des Seienden als solchen zur Entscheidung stellt und ihr Erstes und ihr Letztes in der entsprechenden Erklärung des Seienden aus seinem seienden Grunde sieht, hat sie sich, und zwar unversehens, darin versehen, daß *schon im Vorrang der Frage nach dem Seienden als solchem* das Sein selbst ausbleibt und ausbleibend das Denken der Metaphysik seiner Art überläßt, nämlich dieses Ausbleiben als solches auszulassen und auch auf dieses Auslassen sich nicht einzulassen. Insofern dieses als Metaphysik geschichtlich gewordene Denken seinem Wesen nach zum Sein selbst gehört, insofern es aus der Unverborgenheit des Seienden als solchen denkt, bestimmt sich auch das Uneigentliche des Nihilismus aus dem Sein selbst.

Der uneigentliche Nihilismus ist das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus, insofern er das Eigentliche gerade vollendet. In der Wesenseinheit des Nihilismus west ein Unterschied. Das Uneigentliche des Nihilismus fällt aus dessen Wesen nicht heraus. Darin zeigt sich: Das Unwesen gehört zum Wesen. Man könnte meinen, das gezeigte Verhältnis des Eigentlichen zum Uneigentlichen im Nihilismus sei ein besonderer Fall der allgemeingültigen Beziehung zwischen Wesen und Unwesen, so daß jenes als ein Beispiel für diese gelten könne. Allein der Satz: Das Unwesen gehört zum Wesen, ist keine formal allgemeine Aussage einer Ontologie über das Wesen, das metaphysisch als »Wesenheit« vorgestellt und maßgebend als »idea« erschienen ist. Der Satz denkt im verbal verstandenen Wort (verbum) »Wesen« das Sein selbst in dem, wie Es, das Sein, ist. Es ist aber im Wie des Ausbleibens seiner selbst, welches Ausbleiben als solches in einem Auslassen unterkommt und so gewahrt wird. Dieses Auslassen selbst jedoch west gemäß der Verborgenheit der Unverborgenheit des Seins im Entzogenen. Darum läßt sich das Denken, das als das metaphysische in der Weise des Auslassens das Seiende als solches vorstellt, so wenig auf die Auslassung ein, als es die Verlassenheit des Seienden als solchen vom Sein selbst zu erfahren vermag.

Denken wir das Wesen des Nihilismus in der versuchten Weise, dann denken wir ihn aus dem Sein selbst als dessen Geschichte, als welche das Sein selbst Sein »ist«. Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus zeigt nun aber nicht jene Züge, die gewöhnlich dasjenige kennzeichnen, was man mit dem geläufigen Namen »Nihilismus« meint: das Herabsetzende und Zerstörende, den Niedergang und den Verfall. Das Wesen des Nihilismus enthält nichts Negatives von der Art des Destruktiven, das in menschlicher Gesinnung seinen Sitz hat und in menschlicher Handlung sich umtreibt. Das

Wesen des Nihilismus ist überhaupt nicht die Sache des Menschen, sondern die des Seins selbst und darum allerdings auch die Sache des *Wesens* des Menschen und erst in *dieser* Folge zugleich eine Sache des Menschen; vermutlich sogar nicht nur eine unter anderen.

Wenn jenes genannte Negative innerhalb der nächsten Erscheinung des gewöhnlich gemeinten Nihilismus nicht zu dessen Wesen gehört, dann heißt dies keineswegs, die Wirklichkeit der destruktiven Erscheinungen solle übersehen, geleugnet oder für gleichgültig erklärt sein. Vielmehr wird die Frage nötig, woher jene destruktiven Erscheinungen ihrem Wesen, nicht nur ihrem kausalen Wirkungszusammenhang nach, entspringen.

Wie aber wollen wir diese entscheidende Frage auch nur stellen, wenn wir nicht zuvor das Wesen des Nihilismus bedacht und in eins damit uns vor die Frage gebracht haben, ob nicht gar das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen des Nihilismus die Herrschaft jener Erscheinungen mitbedingt? Ob nicht diese Herrschaft des Destruktiven und jenes Nichtfragen und Nichtfragenkönnen nach dem Wesen des Nihilismus am Ende derselben gemeinsamen Wurzel entstammen? Sollte es so stehen, dann wäre wenig gewonnen, wollte man meinen, das Wesen des Nihilismus sei, wenn es nicht in jenem Negativen bestehe, gleichwohl etwas Positives. Denn das Positive teilt sich mit seinem Gegensatz in denselben Bezirk. Aufstieg gegen Verfall, Aufgang gegen Niedergang, Erhebung gegen Herabsetzung, Aufbau gegen Zerstörung spielen sich als Gegenerscheinungen im Bereich des Seienden ab. Das Wesen des Nihilismus aber geht das Sein selbst an, gemäßler gesagt, dieses geht jenes an, insofern sich das Sein selbst in die Geschichte begeben hat, daß es mit ihm selbst nichts ist. 2

Wir könnten nun, zumal wenn wir die voraufgegangene Er-

lismus ist auch in dem Sinne irrig, daß menschliches Denken gegen das Ausbleiben des Seins angehe.

Statt dessen ist nur Eines nötig, daß erst das Denken, vom Sein selbst angemutet, dem Sein in dessen Ausbleiben als solchen entgegendenkt. Solches Entgegendenken beruht zunächst in der Anerkennung: *Das Sein selbst entzieht sich, aber als dieser Entzug ist das Sein gerade der Bezug, der das Wesen des Menschen als die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft beansprucht.* Mit dieser Unterkunft begibt sich schon die Unverborgenheit des Seienden als solchen.

Das Entgegendenken läßt das Ausbleiben des Seins nicht aus. Es versucht aber auch nicht, sich des Ausbleibens gleichsam zu bemächtigen und es zu beseitigen. Das Entgegendenken folgt dem Sein in sein Sichentziehen. Das Denken folgt ihm jedoch in der Weise, daß es das Sein selbst gehen läßt und seinerseits zurückbleibt. Wo verweilt dann das Denken? Nicht mehr dort, wo es als das bisher auslassende Denken der Metaphysik verweilte. Das Denken bleibt zurück, indem es zuvor erst den entscheidenden *Schritt zurück* vollzieht — zurück aus dem Auslassen und wohin? Wohin anders als in den Bereich, der vom Sein selbst schon längst dem Denken gelassen ist, gelassen in der allerdings verhüllten Gestalt des *Wesens* des Menschen.

Statt sich in einer stets zu kurz berechneten Überwindung des Nihilismus zu übereilen, verweilt das Denken, das vom Wesen des Nihilismus betroffen worden ist, in der Ankunft des Ausbleibens und wartet seiner, um erst zu lernen, das Ausbleiben des Seins in dem zu bedenken, was es aus ihm selbst her sein möchte. Im Ausbleiben als solchem verbirgt sich die Unverborgenheit des Seins, und zwar als das Wesende des Seins selber. Insofern jedoch das Sein als die Unverborgenheit des Seienden als solchen ist, hat sich das Sein gleichwohl schon dem Wesen des Menschen zugesprochen. Das Sein selbst

das, was wir das *Geheimnis* nennen. Im Uneigentlichen des Wesens des Nihilismus geschieht das Geheimnis des Versprechens, als welches das Sein Es selber ist, indem es sich als solches spart. Die Geschichte dieses Geheimnisses, es selbst in seiner Geschichte, ist das Wesen der Geschichte der Auslassung des Ausbleibens des Seins. Die Auslassung des Seins selbst im Denken des Seienden als solchen ist die Geschichte der Unverborgenheit des Seienden als solchen. Diese Geschichte ist die Metaphysik.

Das Wesen der Metaphysik beruht darin, daß sie die Geschichte des Geheimnisses des Versprechens des Seins selbst ist. Dieses aus dem Sein selbst in dessen Geschichte gedachte Wesen der Metaphysik ist das in die Einheit des Wesens des Nihilismus gehörende Wesenhafte seines Unwesens. Es läßt sich darum — gleich wie das Wesen des Nihilismus — weder negativ noch positiv abschätzen. Wenn nun aber schon das Vorhaben einer unmittelbaren Überwindung des Nihilismus dessen Wesen übereilt, dann fällt auch die Absicht auf eine Überwindung der Metaphysik als nichtig dahin. Es sei denn, die Rede von der Überwindung der Metaphysik enthalte einen Sinn, der weder auf eine Herabsetzung noch gar auf eine Beseitigung der Metaphysik abzielt.

Insofern die Metaphysik in der versuchten Weise seinsgeschichtlich gedacht ist, gelangt sie allererst in ihr Wesen. Dieses bleibt der Metaphysik selbst, und zwar ihrem eigenen Wesen gemäß, entzogen. Jeder metaphysische Begriff von der Metaphysik besorgt die Abriegelung der Metaphysik gegen ihre eigene Wesensherkunft. Seinsgeschichtlich gedacht, besagt »Überwindung der Metaphysik« stets nur: Preisgabe der metaphysischen Auslegung der Metaphysik. Das Denken verläßt die bloße »Metaphysik der Metaphysik«, indem es den Schritt zurück vollzieht, zurück aus dem Auslassen des Seins in dessen Ausbleiben. Im Schritt *zurück* hat sich das

Denken schon auf den Weg begeben, dem Sein selbst in seinem Sichentziehen *entgegenzudenken*, welches Sichentziehen noch, nämlich als solches des Seins, eine Weise des Seins bleibt — eine Ankunft. Indem das Denken dem Sein selbst entgegendetkt, läßt es das Sein nicht mehr aus, sondern *ein*: *ein* in die sich allererst enthüllende Unverborgenheit des Seins, die es selber ist.

In der Metaphysik, hieß es *zunächst*, bleibt das Sein selbst ungedacht. Inzwischen hat sich deutlicher gezeigt, was in diesem Ungedachtbleiben und was als dieses selbst geschieht. Es ist die Geschichte des Seins selbst in seinem Ausbleiben. Die Metaphysik gehört in diese Geschichte. Die Metaphysik kommt erst aus ihrer seinsgeschichtlichen Herkunft in ihrem Wesen auf das Denken zu. Sie ist das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus und geschieht aus der Wesenseinheit mit dem Eigentlichen des Nihilismus.

Bis zur Stunde klingt im Namen »Nihilismus« der Mißton des Negativen im Sinne des Destruktiven. Bis zur Stunde gilt die Metaphysik als der höchste Bereich, in dem das Tiefste gedacht wird. Vermutlich ist jener Mißton im Namen »Nihilismus«, ist aber auch diese Geltung der Metaphysik ein echter und in solcher Weise notwendiger Schein. Der Anschein ist unvermeidlich. Das metaphysische Denken kann ihn nicht überwinden.

Bleibt er auch für das seinsgeschichtliche Denken unverwindbar? Jener Anschein des Mißtons im Namen »Nihilismus« könnte auf einen tieferen Anklang deuten, der nicht aus der Höhe des Metaphysischen, sondern aus einem anderen Bereich gestimmt sein möchte. Das Wesen der Metaphysik reicht tiefer als sie selber, und zwar in eine Tiefe, die in jenen anderen Bereich gehört, so daß die Tiefe nicht mehr die Entsprechung zu einer Höhe ist.

Dem Wesen nach ist der Nihilismus die Geschichte des Ver-

sprechens, als welches sich das Sein selbst in einem Geheimnis spart, das, selber geschichtlich, aus jener Geschichte in der Gestalt der Metaphysik die Unverborgenheit des Seins verwahrt. Das Ganze dieses Wesens des Nihilismus gibt, insofern es sich als die Geschichte des Seins in das Wesen des Menschen zur Unterkunft begibt, dem Denken Alles zu denken. Was sich dergestalt dem Denken als das zu Denkende gibt, nennen wir das *Rätsel*.

Das Sein, das Versprechen seiner Unverborgenheit als Geschichte des Geheimnisses, ist selbst das Rätsel. Das Sein ist das, was aus seinem Wesen her einzig dieses Wesen zu denken gibt. Daß Es, das Sein, *zu denken gibt*, und zwar nicht bisweilen und nach irgendeiner Hinsicht, sondern stets und nach jeder Hinsicht, weil wesenhaft, daß Es, das Sein, das Denken seinem Wesen übergibt, — dies ist ein Zug des Seins selbst. Das Sein selbst ist das Rätsel. Das bedeutet nicht, falls hier noch ein solcher Vergleich angeht, das Sein sei das Irrationale, an dem alles Rationale abprallt, um in das Unvermögen des Denkens zu fallen. Vielmehr ist das Sein als das, was zu denken gibt, nämlich das zu Denkende, auch das Einzige, das von sich her für sich den Anspruch erhebt, das zu Denkende zu sein; es »ist« als dieses der Anspruch selber. Vor dem Sein selbst wird das unwürdige Versteckspiel, das sich zwischen dem Irrationalen und Rationalen abspielen soll, in seiner Gedankenlosigkeit zuschanden.

Indessen, bleibt das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus nicht das bloß Gedachte eines schwärmerischen Gedankens, in den eine romantische Philosophie sich aus der wahren Wirklichkeit wegflüchtet? Was bedeutet schon dieses gedachte Wesen des Nihilismus gegenüber der allein wirklichen Wirklichkeit des wirklichen Nihilismus, der überall Wirrnis und Zerrüttung verbreitet, ins Verbrechen treibt und in die Verzweiflung? Was soll jenes gedachte Nichts des

selbst in seiner Unverborgenheit. Was in dieser Deutung des Seins als Wert zur Sprache kommt, ist das geschehende Uneigentliche im Wesen des Nihilismus, welches Uneigentliche sich selbst nicht kennt und gleichwohl nur *ist* aus der Wesenseinheit mit dem Eigentlichen des Nihilismus. Wenn Nietzsche wirklich eine Geschichte der Entwertung der obersten Werte erfuhr, dann ist das so Erfahrene samt der Erfahrung selbst die *wirkliche* Auslassung des Ausbleibens des Seins in seiner Unverborgenheit.

Die Auslassung *ist* als wirkliche Geschichte und geschieht als diese aus der Wesenseinheit des Uneigentlichen im Nihilismus mit dem Eigentlichen. Diese Geschichte ist nichts neben dem »Wesen«. Sie ist dieses selbst und ist nur dieses.

Nietzsche fügt seiner Deutung des Nihilismus (»Der Wille zur Macht«, n. 2), »*Daß die obersten Werte sich entwerten*«, eine Erläuterung an; sie lautet: »Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹«

Wir bedenken die Frage, die hier »Warum?« fragt, genauer im Hinblick auf das, was sie befragt und wonach sie fragt. Sie befragt das Seiende als solches im Ganzen, warum das Seiende sei. Sie fragt als diese metaphysische Frage nach jenem Seienden, das der Grund sein könnte für das, was ist und wie es ist. Weshalb enthält die Frage nach den obersten Werten die Frage nach dem Höchsten? Fehlt es nur an der Antwort auf diese Frage? Oder fehlt die Frage selbst als die Frage, die sie ist? Fragend fehlt sie, insofern sie, nach dem seienden Grund des Seienden fragend, am Sein selbst und seiner Wahrheit vorbeifragt, dieses ausläßt. Die Frage ist schon *als Frage* – nicht erst deshalb, weil ihr die Antwort fehlt – verfehlt. Diese verfehlende Frage ist kein bloßer Fehler, insofern ihr etwas Unrichtiges unterläuft. Die Frage verfehlt sich selbst. Sie stellt sich ins Aussichtslose, in dessen Umkreis alle nur möglichen Antworten im vorhinein zu kurz geraten.

*Unverborgenheit des Seins im Unverborgenen des Seienden
als solchen.*

Dessen achtet das Denken zunächst auf lange hinaus nicht. Dies verwehrt ihm zu erfahren, daß die Erscheinungen des gewöhnlich gemeinten Nihilismus aus der Loslassung des Seins entfesselt sind, die das Ausbleiben seiner Unverborgenheit der Auslassung durch die Metaphysik preisgibt, die zugleich und in verborgener Weise die Ankunft des sich verbergenden Seins verwehrt. Insofern die nihilistischen Erscheinungen aus der Loslassung des Seins kommen, sind sie aus dem Vorwalten des Seienden selbst veranlaßt und betreiben die Abkehr des Seienden vom Sein selbst.

Der Mensch ist in diesem Geschehnis des Ausbleibens des Seins selbst in die Loslassung des Seienden aus der sich entziehenden Wahrheit des Seins geworfen. Er verfällt, das Sein im Sinne des Seienden als solchen vorstellend, auf das Seiende, um aus dem Seienden her, ihm verfallend, sich selbst als den Seienden aufzurichten, der vorstellend-herstellend sich des Seienden als des Gegenständlichen bemächtigt. Der Mensch stellt von sich aus sein Wesen auf Sicherheit inmitten des Seienden gegen und für dieses. Die Sicherung im Seienden sucht er durch eine vollständige Ordnung alles Seienden im Sinne einer planmäßigen Bestandsicherung zu bewerkstelligen, auf welche Weise sich die Einrichtung im Richtigen der Sicherheit vollziehen soll.

Die, Vergegenständlichung alles Seienden als solchen aus dem Aufstand des Menschen in das ausschließliche Sichwollen seines Willens ist das seinsgeschichtliche Wesen des Vorganges, durch den der Mensch sein Wesen in der Subjektivität erstellt. Dieser gemäß richtet der Mensch sich und das, was er als die Welt vorstellt, innerhalb der von der Subjektivität getragenen Subjekt-Objekt-Beziehung ein. *Alle Transzendenz, sei es die ontologische, sei es die theologische, wird*

Statt dessen sucht er in der Sicherheit seiner selbst das erste Wahre und Beständige. Darum trachtet er nach der von ihm selbst veranstaltbaren Sicherung seiner selbst inmitten des Seienden, das daraufhin durchforscht wird, was es selbst an neuen und stets verlässlicheren Möglichkeiten der Sicherung bietet. Dadurch kommt zum Vorschein, daß unter allem Seienden der Mensch auf eine besondere Weise ins Ungesicherte versetzt ist. Dies läßt vermuten, daß der Mensch, und zwar in seinem Verhältnis zu seinem Wesen, am ehesten auf das Spiel gesetzt ist. Damit dämmert die Möglichkeit, das Seiende als solches könnte so wesen, daß es alles auf ein Spiel setzt: selber dieses »Weltspiel« ist.

In den Jahren seiner Arbeit für das geplante Hauptwerk hat Nietzsche die Grundgedanken seiner Metaphysik in das nachstehende Gedicht zusammengeschlossen. Es gehört in die Reihe der »Lieder des Prinzen Vogelfrei«, die der zweiten Auflage (1887) der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« als »Anhang« mitgegeben wurde (V, 349):

An Goethe

Das Unvergängliche
Ist nur dein Gleichnis!
Gott, der Verfängliche,
Ist Dichter-Erschleichnis ...

Welt-Rad, das rollende,
Streift Ziel auf Ziel:
Not – nennt's der Grollende,
Der Narr nennt's – Spiel ...

Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: –
Das Ewig-Närrische
Mischt *uns* – hinein! ...

Statt der hierher gehörenden ausführlichen Interpretation des Gedichts, die manches von früher Gesagtem wiederholen würde, genüge der folgende Hinweis.

Schon die letzte Strophe läßt erkennen, daß Nietzsche das »Welt-Spiel« als »das herrische« aus dem Willen zur Macht denkt. Dieser setzt »Sein« als die Bedingung seiner Bestandsicherung. Der Wille zur Macht setzt in eins mit »Sein« zugleich »Schein« (die Kunst) als die Bedingung seiner Steigerung. Beide, Sein und Schein, werden ineinander gemischt. Das Mischende aber, die Weise, wie der Wille zur Macht *ist*, heißt im Gedicht »Das Ewig-Närrische«, das »Welt-Rad, das rollende«. Es ist die ewige Wiederkehr des Gleichen, die keine unvergänglichen Ziele setzt, vielmehr »Ziel um Ziel« nur »streift«.

Sofern der Mensch ist, ist er eine Gestalt des Willens zur Macht. Er wird von der mischenden Macht des Welt-Rades in das Ganze des Werdend-Seienden »hinein« gemischt.

Im metaphysischen Bereich des Gedankens des Willens zur Macht als der ewigen Wiederkehr des Gleichen bleibt für die Bestimmung des Bezugs des Menschen zum »Sein« nur die Möglichkeit zu sagen:

Das Ewig-Närrische
Mischt *uns* – hinein! ...

Den Spielcharakter des Welt-Spiels denkt Nietzsches Metaphysik so, wie sie ihn allein denken kann: aus der Einheit des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Ohne den Hinblick auf diese Einheit bliebe die Rede vom Welt-Spiel ein leeres Wort. Doch ist es für Nietzsche ein gedachtes Wort und gehört als solches in die Sprache seiner Metaphysik.

Die Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen beruht in der Zusammenhörigkeit von *essentia*

und existentia, deren Unterscheidung hinsichtlich ihrer Wesensherkunft im Dunkel bleibt.

Die Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr besagt: Der Wille zur Macht ist in Wahrheit der Wille zum Willen, in welcher Bestimmung die Metaphysik der Subiectität (vgl. S. 450 ff.) den Gipfel ihrer Entfaltung, d. h. die Vollendung erreicht. Der metaphysische Begriff des »Welt-Spiels« nennt die seinsgeschichtliche Verwandtschaft mit dem, was Goethe als »die Natur«, Heraklit als κόσμος (vgl. Fragm. 30) erfahren haben.

In dem bald deutlichen, bald undeutlichen Walten des metaphysisch gedachten Weltspiels enthüllt sich das Seiende als solches bald als der Wille zum Willen, bald verbirgt es sich wieder. Überall hat sich das Seiende als solches in eine Unverborgenheit gebracht, die es als das Sich-auf-sich-stellende und Sich-selbst-vor-sich-bringende erscheinen läßt. Dies ist der Grundzug der Subiectität. Das Seiende als die Subiectität läßt die Wahrheit des Seins selbst in einer entschiedenen Weise aus, insofern die Subiectität aus dem ihr eigenen Sicherungswillen die Wahrheit des Seienden als die Gewißheit setzt. Die Subiectität ist kein Gemächte des Menschen, sondern der Mensch sichert sich als der Seiende, der dem Seienden als solchem gemäß ist, insofern er sich als das Ich- und Wir-Subjekt will, sich sich vor- und so selbst sich zu-stellt.

Daß das Seiende als solches in der Weise der Subiectität ist und daß der Mensch demgemäß inmitten des Seienden alle Wege der Sicherung seiner Sicherheit absucht und abschreitet, bezeugt überall nur dieses: Das Sein selbst hält in der Geschichte seines Ausbleibens mit seiner Unverborgenheit an sich. *Das Sein selbst west als dieses Ansichhalten*. Dieses Wesen des Seins selbst geschieht aber nicht hinter und über dem Seienden, eher, falls die Vorstellung eines solchen Verhältnisses zulässig ist, vor dem Seienden als solchem. Darum

bleibt auch das vermeintliche Wirkliche des gewöhnlich vorgestellten Nihilismus hinter seinem Wesen zurück. Daß unser seit Jahrhunderten an die Metaphysik gewöhntes Denken dies noch nicht vernimmt, ist kein Beweis für die gegen-
teilige Meinung. Wie denn hier überhaupt zu fragen wäre, ob Beweise des Denkens, welcher Art sie auch sein mögen, das Wesentliche sind — oder die Winke des Seins.

Doch wie können wir der Winke sicher sein? Indes kommt diese Frage, die so ernst und bereit klingt, aus einem Anspruch, der noch in den Bereich der Metaphysik der Subiectität gehört. Das sagt nicht, er lasse sich übergehen. Es gilt vielmehr zu fragen, ob dieser Ruf nach den Kriterien der Gewißheit alles bedenkt und bedacht hat, was in den Umkreis gehört, in dem er laut werden möchte.

Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen. Im Ausbleiben verspricht es sich selbst in seiner Unverborgenheit. Das Ausbleiben überläßt sich der Auslassung des Seins selbst im Geheimnis der Geschichte, als welche die Metaphysik in der Unverborgenheit des Seienden als solchen die Wahrheit des Seins verborgen hält. Als das Versprechen seiner Wahrheit hält das Sein mit seinem eigenen Wesen an sich. Aus diesem Ansichhalten geschieht das Zulassen der Auslassung des Ausbleibens. Das Ansichhalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs, das sich in der zugehörigen Phase der Metaphysik verbirgt, bestimmt als die ἐποχή des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins.

Wenn aber das Sein selbst in seinen fernsten Vorenthalt sich entzieht, steht das Seiende als solches, losgelassen in die ausschließliche Maßgabe für »das Sein«, in das Ganze seiner Herrschaft auf. Das Seiende als solches erscheint als der Wille zur Macht, worin das Sein als Wille seine Subiectität vollendet. Die Metaphysik der Subiectivität läßt das Sein selbst so entschieden aus, daß es im Wertdenken verdeckt bleibt und

Der Wille, den Nihilismus zu überwinden, verkennt sich selbst, weil er von der Offenbarkeit des *Wesens* des Nihilismus als der Geschichte des Ausbleibens des Seins sich selbst aussperrt, ohne sein Tun wissen zu dürfen. Die Verkennung der wesenhaften Unmöglichkeit, innerhalb der Metaphysik, und sei es auch durch ihre Umkehrung, den Nihilismus zu überwinden, könnte so weit gehen, daß man die Leugnung dieser Möglichkeit sogleich für ein Jasagen zum Nihilismus nimmt oder doch als eine Gleichgültigkeit, die dem Ablauf des nihilistischen Verderbens zusieht, ohne Hand anzulegen.

Weil das Ausbleiben des Seins die Geschichte des Seins und so die eigentlich seiende Geschichte ist, fällt das Seiende als solches und zumal in der Epoche der Herrschaft des Unwesens des Nihilismus in das Ungeschichtliche. Das Zeichen dafür ist das Aufkommen der Historie, die den Anspruch erhebt, die maßgebende Vorstellung von der Geschichte zu sein. Sie nimmt diese als das Vergangene und erklärt es in seinem Entstehen als einen ursächlich nachweisbaren Wirkungszusammenhang. Das so durch Erzählung und Erklärung vergegenständlichte Vergangene erscheint im Gesichtskreis derjenigen Gegenwart, die jeweils die Vergegenständlichung vollzieht und, wenn es hochkommt, sich selbst als das Produkt des vergangenen Geschehens erklärt. Was Tatsachen und Tatsächlichkeit sind, was überhaupt an dieser Art von Vergangenem das Seiende sei, glaubt man zu wissen, weil die Vergegenständlichung durch die Historie immer irgendein Material von Tatsachen vorzubringen und in eine gemeinverständliche und vor allem »gegenwartsnahe« Einsichtigkeit zu stellen weiß.

Überall wird die historische Situation zergliedert; denn sie ist Ausgang und Ziel der Bewältigung des Seienden im Sinne einer Sicherung des Standortes und der Verhältnisse des Menschen inmitten des Seienden. Die Historie steht bewußt

oder unbewußt im Dienste des Willens der Menschentümer, im Seienden nach einer übersehbaren Ordnung sich einzurichten. Sowohl der Wille zum gewöhnlich gemeinten Nihilismus und seiner Aktion als auch der Wille zur Überwindung des Nihilismus bewegen sich in der historischen Verrechnung des historisch analysierten Geistes und der weltgeschichtlichen Situationen.

Was Geschichte sei, wird in der Historie zuweilen auch, aber immer nur auch, und darum bald nachträglich, bald beiher gefragt und stets so, als könnten die historischen Vorstellungen von der Geschichte bei hinreichend weitgetriebener Verallgemeinerung die Bestimmung des Wesens der Geschichte liefern. Wo aber die Philosophie das Fragen übernimmt und eine Ontologie des Geschehens der Geschichte vorzulegen versucht, bleibt es bei der metaphysischen Auslegung des Seienden als solchen.

Geschichte als Sein, gar aus dem Wesen des Seins selbst kommend, bleibt ungedacht. Darum ist jede historische Besinnung des Menschen auf seine Lage eine metaphysische und gehört damit selbst in die wesenhafte Auslassung des Ausbleibens des Seins. Den metaphysischen Charakter der Historie zu bedenken, ist nötig, wenn wir die Tragweite der historischen Besinnung ermessen sollen, die sich zuweilen für berufen hält, den aufs Spiel gesetzten Menschen im Zeitalter des sich vollendenden Unwesens des Nihilismus, wenn nicht zu retten, so doch aufzuklären.

Inzwischen ist gemäß den Ansprüchen und Erfordernissen des Zeitalters der wirksame Vollzug der Historie von der Fachwissenschaft an den Journalismus übergegangen. Der Name nennt, recht und nicht abschätzig verstanden, die metaphysische Sicherung und Einrichtung der Alltäglichkeit des beginnenden Zeitalters in der Gestalt der sicher, d. h. möglichst rasch und zuverlässig arbeitenden Historie, durch die jeder-

mann mit der jeweils nutzbaren Gegenständlichkeit des Tages bedient wird. Sie enthält zugleich den Widerschein der sich vollziehenden Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen.

Denn mit der sich vollendenden Metaphysik der Subjektivität, die dem äußersten Entzug der Wahrheit des Seins entspricht, indem sie ihn bis zur Unkennbarkeit verdeckt, beginnt die Epoche der unbedingten und vollständigen Vergegenständlichung von allem, was ist. In der Vergegenständlichung wird der Mensch selbst und alles Menschentümliche zu einem bloßen Bestand, der, psychologisch verrechnet, in den Arbeitsgang des Willens zum Willen eingeordnet ist, mögen dabei Einzelne sich noch als frei dünken, mögen andere Einzelne diesen Vorgang als einen rein mechanischen deuten. Beide verkennen das verborgene seinsgeschichtliche, d. h. nihilistische Wesen, das stets, in der Sprache der Metaphysik gesprochen, etwas Geistiges bleibt. Daß sogar, im Prozeß der unbedingten Vergegenständlichung des Seienden als solchen, das zum Menschenmaterial gewordene Menschentum dem Roh- und Werkstoffmaterial hintangesetzt wird, liegt nicht an einer vermutlich materialistischen Bevorzugung von Stoff und Kraft vor dem Menscheng Geist, es gründet im Unbedingten der Vergegenständlichung selbst, die alle Bestände, gleichviel welcher Art sie sind, in ihren Besitz bringen und diesen Besitz sichern muß.

Die unbedingte Vergegenständlichung des Seienden als solchen kommt aus der sich vollendenden Herrschaft der Subjektivität. Diese weist aus der äußersten Loslassung des Seienden als solchen in die Auslassung des Seins selbst, das dergestalt sein Ausbleiben ins Fernste verweigert und als diese Verweigerung das Sein in der Gestalt des Seienden als solchen ausschickt — als das Geschick der völligen Verborgenheit des Seins inmitten der vollständigen Sicherung des Seienden.

Die in ihrer Geschichtlichkeit verborgene Geschichte wird historisch — d. h. stets: metaphysisch — vielleicht noch von verschiedenen, wenn nicht gar notwendig gegensätzlichen Standorten her ausgelegt. Das Ansetzen der Ziele alles Ordens, das Abschätzen der Werte des Menschlichen richtet sich je nach der Position des Wertdenkens seine Öffentlichkeit ein und verschafft dieser die Geltung.

Wie die Unverborgenheit des Seienden als dessen Wahrheit zu einem Wert geworden ist, so wird in der Wesensfolge dieser Deutung des Wahrheitswesens jene Art von Unverborgenheit, die Öffentlichkeit heißt, zu einem notwendigen Wert der Bestandsicherung des Willens zur Macht. Jedesmal sind es metaphysische oder, was hier gleich gilt, antimetaphysische Auslegungen dessen, was als seiend zu gelten hat und was als unseiend. Aber das so vergegenständlichte Seiende ist gleichwohl nicht das, was *ist*.

Was ist, ist das, was geschieht. Was geschieht, ist schon geschehen. Das meint nicht, es sei vergangen. Was schon geschehen ist, ist allein jenes, was sich ins Wesen des Seins versammelt hat, das Ge-Wesen, aus dem und als welches die Ankunft des Seins selbst ist — und sei es auch in der Gestalt des ausbleibenden Sichentziehens. Die Ankunft hält das Seiende als solches in seiner Unverborgenheit und läßt ihm diese als das ungedachte Sein des Seienden. Was geschieht, ist die Geschichte des Seins, ist das Sein als die Geschichte des Ausbleibens. Dieses kommt auf das Wesen des Menschen zu, und zwar insofern, als der Mensch unseres Zeitalters das Eingeständnis, daß ihm sein Wesen vorenthalten sei, weder kennt, noch schon vollzieht. Das Ausbleiben des Seins kommt dergestalt auf das Wesen des Menschen zu, daß der Mensch in seinem Bezug zum Sein vor diesem, ohne es zu kennen, ausweicht, indem er das Sein nur aus dem Seienden her versteht und jede Frage nach dem »Sein« so verstanden wissen will.

Wäre das Eingeständnis des Menschen in sein seinsgeschichtliches Wesen schon geschehen, dann müßte er das Wesen des Nihilismus erfahren können. Diese Erfahrung ließe ihn bedenken, daß der gewöhnlich gekannte Nihilismus aus der vollendeten Herrschaft des Unwesens seines Wesens ist, was er ist. An dieser Wesensherkunft des metaphysisch gemeinten Nihilismus liegt es, daß sich der Nihilismus nicht überwinden läßt. Allein er läßt sich nicht deshalb nicht überwinden, weil er unüberwindlich ist, sondern weil alles Überwinden-wollen seinem Wesen ungemäß bleibt.

Das geschichtliche Verhältnis des Menschen zum Wesen des Nihilismus kann nur darin beruhen, daß sein Denken darauf eingeht, dem Ausbleiben des Seins selbst entgegenzudenken. Dieses seinsgeschichtliche Denken bringt den Menschen vor das Wesen des Nihilismus; wogegen alles Überwinden-wollen den Nihilismus zwar hinter uns bringt, aber nur so weit, daß er unversehens im herrschend gebliebenen Horizont des metaphysisch bestimmten Erfahrens noch ärger in seiner Macht um uns aufsteht und das Meinen betört.

Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein in den Wesensraum des Menschen ankommen. Insofern dieser Wesensbezirk die Unterkunft ist, mit der sich das Sein als das Sein selbst begabt, sagt dieses: Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein als das Sein selbst wesen. Das Denken vollzieht den Schritt zurück aus dem metaphysischen Vorstellen. Das Sein lichtet sich als die Ankunft des Ansichhaltens der Verweigerung seiner Unverborgenheit. Was mit »lichten«, »ankommen«, »ansichhalten«, »verweigern«, »entbergen«, »verbergen« genannt wird, ist das Selbe und Eine Wesende: das Sein.

Indessen verliert dieser Name im Schritt zurück zugleich seine Nennkraft, insofern er immer noch unversehens »Anwesenheit und Beständigkeit« sagt — Bestimmungen, an die

das *Wesende* des Seins niemals nur als ein Zusatz angefügt werden kann. Andererseits muß der Versuch, das Sein als Sein im Blick auf die Überlieferung zu denken, bis ins Äußerste gehen, um zu erfahren, daß und weshalb sich Sein nicht mehr als — »Sein« bestimmen läßt. Diese Grenze bringt das Denken nicht zum Erlöschen, sie verwandelt es vielmehr und zwar in jenes Wesen, das aus dem Vorenthalt der Wahrheit des Seins schon vorbestimmt ist.

Wenn sich das metaphysische Denken in den Schritt zurück schickt, schickt es sich an, den Wesensraum des Menschen freizugeben. Allein solche Freigabe ist aus dem Sein dazu veranlaßt, der Ankunft seines Ausbleibens entgegenzudenken. Der Schritt zurück wirft die Metaphysik nicht auf die Seite. Eher hat das Denken im Umkreis der Erfahrungen des Seienden als solchen jetzt erst das Wesen der Metaphysik vor sich und um sich. Die seinsgeschichtliche Herkunft der Metaphysik bleibt das zu Denkende. So ist ihr Wesen als das Geheimnis der Geschichte des Seins gewahrt.

Dessen Ausbleiben ist der Entzug seiner selbst im Ansichhalten mit seiner Unverborgenheit, die es in seinem weigern-den Sichverbergen verspricht. So west das Sein als das Versprechen im Entzug. Aber dieser bleibt ein Bezug, als welcher das Sein selbst die Unterkunft seiner zu sich kommen läßt, d. h. sie be-zieht. Als dieser Bezug läßt das Sein auch im Ausbleiben seiner Unverborgenheit nie ab von dieser, die im Ansichhalten nur als die Unverborgenheit des Seienden als solchen losgelassen ist. Das Sein ist als diese von ihrer Unterkunft nie ab-lassende Ankunft das Un-ab-lässige. Dergestalt ist es nötigend. Das Sein west so, insofern es als die Ankunft der Unverborgenheit diese selbst, nicht als etwas Fremdes, sondern als das Sein be-nötigt. Das Sein braucht die Unterkunft. Es nimmt diese, sie be-nötigend, in seinen Anspruch.

seines *Wesens* sich einlassen und somit Gefährliches denken. Dann wäre der Gang des Besinnens glücklich bei jenem »gefährlich denken«, das die schon genug verwirrte Menschenwelt noch auf das Abenteuerliche und Bodenlose stellt, angelangt. Verherrlichung der Gefahr und Mißbrauch der Gewalt — steigert nicht das eine wechselweise das andere?

Das oft nachgeredete Nietzsche-Wort vom »gefährlich leben« gehört in den Bereich der Metaphysik des Willens zur Macht und verlangt den aktiven Nihilismus, der jetzt als die unbedingte Herrschaft des Unwesens des Nihilismus zu denken ist. Aber Gefahr als Risiko des unbedingten Gewaltvollzugs und Gefahr als Bedrohung der Wesensvernichtung des Menschen, herkommend aus dem Ausbleiben des Seins selbst, sind nicht das Gleiche. Indes ist das Nicht-denken an das als Metaphysik geschehende Auslassen der Not des Seins selbst die Verblendung gegen die Notlosigkeit als die Wesensnot des Menschen. Diese Verblendung kommt aus der uneingestandenen Angst vor der Angst, die als der Schrecken das Ausbleiben des Seins selbst erfährt.

Vielleicht ist die Verblendung gegen die äußerste Not des Seins in der Gestalt der herrschenden Notlosigkeit inmitten aller Bedrängnis des Seienden, auf die Dauer der Seinsgeschichte hinaus gesehen, gefährlicher noch als das grobschlächtige Abenteuern des nur brutalen Gewaltwillens. Dieses Gefährlichere besteht in dem Optimismus, der als seine Gegnerschaft nur den Pessimismus zuläßt. Beide jedoch sind Wertschätzungen in Bezug auf das Seiende innerhalb des Seienden. Beide bewegen sich im Bezirk des metaphysischen Denkens und betreiben das Auslassen des Ausbleibens des Seins. Sie steigern die Notlosigkeit und betreiben, ohne ein mögliches Besinnen, nur dies, daß die Notlosigkeit nicht *als die Not* erfahren und erfahrbar wird.

Die Not des Seins beruht darin, daß es das zwiefach Nöti-

gende ist, aber in seinem Ausbleiben die Gefahr der Wesensvernichtung des Menschen mit sich bringt, insofern das Sein das Auslassen des Ausbleibens seiner selbst veranlaßt. Die Notlosigkeit bedeutet: Die Not, als welche das Sein selbst west, bleibt verhüllt, welches Geschick die Not zur Gefährdung ihrer selbst ins Äußerste erhebt und sie zur Not der Notlosigkeit vollendet.

Vermöchte jedoch der geschichtliche Mensch, die Notlosigkeit als die Not des Seins selbst zu denken, dann könnte er vermutlich erfahren, was seinsgeschichtlich *ist*. Der Mensch des Zeitalters des vollendeten Unwesens des Nihilismus erführe dann erst, daß *ist*, was »ist« – im Sinne eines »ist«, das sich aus der Wahrheit des Seins bestimmt. Denn er hätte bereits aus dem Sein selbst her gedacht. Der Mensch erführe, was seinsgeschichtlich aus der Notlosigkeit als der Not herkommt und dergestalt herkünftig schon gekommen ist, aber in verborgener Ankunft anwest, d. h. jedoch, für den Gesichtskreis der metaphysischen Erfahrung, abwest. Abwesen bedeutet, metaphysisch gedacht, den bloßen Gegensatz zum Anwesen als Sein: Nichtsein im Sinne des nichtigen Nichts.

Was kommt aus der Not der Notlosigkeit her in das Ungedachte des Seins selbst, d. h. inmitten des Seienden als solchen, dergestalt, daß es für Nichts gilt?

Das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solchen entläßt das Entschwinden alles Heilsamen im Seienden. Dieses Entschwinden des Heilsamen nimmt mit sich und verschließt das Offene des Heiligen. Die Verslossenheit des Heiligen verfinstert jedes Leuchten des Gottheitlichen. Dieses Verfinstern verfestigt und verbirgt den Fehl Gottes. Der dunkle Fehl läßt alles Seiende im Unheimischen stehen, in dessen das Seiende als das Gegenständliche der schrankenlosen Vergegenständlichung eine sichere Habe und allwärts vertraut zu sein scheint. Das Unheimische des Seien-

den als solchen bringt die Heimatlosigkeit des geschichtlichen Menschen innerhalb des Seienden im Ganzen an den Tag. Das Wo eines Wohnens inmitten des Seienden als solchen scheint vernichtet, weil das Sein selbst als das Wesende aller Unterkunft sich versagt.

Die halb eingestandene, halb geleugnete Heimatlosigkeit des Menschen hinsichtlich seines *Wesens* wird ersetzt durch das Einrichten der Eroberung der Erde als eines Planeten und den Ausgriff in den kosmischen Raum. Der heimatlose Mensch läßt sich – durch den Erfolg seines Leistens und seines Ordnen immer größerer Massen seiner Art – in die Flucht vor seinem eigenen Wesen treiben, um sich diese Flucht als die Heimkehr in die wahre Humanität des homo humanus vorzustellen und in seinen eigenen Betrieb zu nehmen. Der Andrang des Wirklichen und Wirksamen steigert sich. Die Notlosigkeit in Bezug auf das Sein verfestigt sich mit dem gesteigerten Bedarf an Seiendem und durch diesen. Je mehr das Seiende des Seienden bedarf, desto weniger darbt es noch nach dem Seienden als solchem, geschweige denn, daß es je das Sein selbst achten möchte. Die Dürftigkeit des Seienden hinsichtlich der Unverborgenheit des Seins vollendet sich.

Die Epoche der Verborgenheit des Seins in der Unverborgenheit des Seienden von der Art des Willens zum Willen ist das Zeitalter der vollendeten Dürftigkeit des Seienden als solchen. Dieses Zeitalter beginnt aber erst die Herrschaft des Unwesens des Nihilismus in ihre Vollständigkeit einzurichten. Der Geschichtsgang dieses Zeitalters steht unter dem Anschein, als habe der Mensch, freigeworden zu seiner Menschlichkeit, die Ordnung des Weltalls frei in sein Vermögen und Verfügen genommen. Das Rechte scheint gefunden zu sein. Es gilt nur noch, es richtig einzurichten und so die Herrschaft der Gerechtigkeit zu errichten als des höchsten Repräsentanten des Willens zum Willen.

Das seinsgeschichtliche Wesen des Dürftigen dieses Weltalters beruht in der Not der Notlosigkeit. Unheimlicher denn der Fehl Gottes ist, weil wesender und älter, das Seinsgeschick, als welches die Wahrheit des Seins inmitten des Andranges von Seiendem und nur Seiendem sich verweigert. Das Unheimliche dieser abwesend-anwesenden Not verschließt sich darin, daß alles Wirkliche, das den Menschen dieses Zeitalters angeht und mit sich fortreibt, das Seiende selbst, ihm durchaus vertraut ist, daß er aber gerade dadurch mit der Wahrheit des Seins nicht nur unvertraut bleibt, daß er vielmehr, wo immer »Sein« auftaucht, dieses als das Gespenstische der bloßen Abstraktion ausgibt, es dadurch verkennt und wie das nichtige Nichts verwirft. Man hört, statt unablässig an die geschichtliche Wesensfülle der *Worte* »Sein« und »sein« zu denken, unter Preisgabe alles Andenkens nur noch *Wörter*, deren selbstgemachten bloßen Schall man zu Recht als lästig empfindet.

Das Unheimliche der Not der Notlosigkeit verschließt sich zwar und verbreitet sein mißdeutetes Walten im Auslassen des Seins selbst. Aber das Unheimliche dieser Not kommt aus dem Einfachen, als welches die Stille des Ausbleibens des Seins stillbleibt. Diesem Einfachen denkt jedoch der Mensch im Zeitalter der vollendeten Metaphysik kaum entgegen. Denn er beschwert es, sofern er überhaupt das Sein als solches zu denken vermag, sogleich mit dem Aufwand des metaphysischen Begriffes, sei es, daß er diesen als die Arbeit des begrenzten Begreifens ernst oder als die bloße Spielerei eines vergeblichen Fassens unernst nimmt. In jedem Falle bereichert sich das metaphysische Erkennen, sei es in der positiven Verwendung, sei es in der negativen Abhebung, nur aus dem Aufwand des wissenschaftlichen Wissens.

Allein das Denken, das dem Ausbleiben des Seins entgegenfragt, gründet weder auf der Wissenschaft, noch kann es je-

mals durch eine Abgrenzung gegen diese auf seinen Weg finden. Das Denken ist nur, wenn es ist, in der Veranlassung aus dem Sein selbst und als dieser Anlaß, insofern es sich auf die Unverborgenheit des Seins einläßt.

Insofern ein Denken des Seins, dem eigenen seinsgeschichtlichen Wesen nach, nur inmitten der Not der Notlosigkeit erfahren kann, was ihm zu erfahren bleibt, nämlich die Not selbst als das Geschick des Ausbleibens des Seins in seiner Wahrheit, schickt es sich notwendig – unter der Herrschaft der Metaphysik und innerhalb ihres uneingeschränkten Herrschaftsbereiches – zu ersten Schritten an, deren Geleit es dem Bezug des Seins zum Menschenwesen in der Gestalt des Entzugs entgegenbringt.

Das Denken des Seins ist im metaphysischen Denken des Seienden als solchen so entschieden befangen, daß es seinen Weg nur mit Stab und Stecken bahnen und gehen kann, die der Metaphysik entliehen sind. Die Metaphysik hilft und hindert zugleich. Aber sie beschwert den Gang, nicht weil sie Metaphysik ist, sondern weil sie ihr eigenes Wesen im Undenkbaren hält. Dieses Wesen der Metaphysik jedoch, daß sie verbergend die Unverborgenheit des Seins birgt und so das *Geheimnis* der Geschichte des Seins ist, gewährt allererst der Erfahrung des seinsgeschichtlichen Denkens die Durchfahrt in das Freie, als welches die Wahrheit des Seins selbst west.

Wenn die Notlosigkeit die äußerste Not ist und ist, als sei sie gerade nicht, dann muß, damit die Not im Wesensbereich des Menschen zu nötigen vermag, das menschliche Vermögen erst in die Notlosigkeit gewiesen werden. Diese als solche zu erfahren, ist die Notwendigkeit. Gesetzt aber, daß sie die Not des Seins als solchen ist, gesetzt, daß das Sein als solches zuvor und einzig nur dem Denken anvertraut bleibt, dann geht die Sache des Seins, daß es in seiner Unverborgenheit

das Sein des Seienden sei, an das Denken über. Diesem muß erst das Sein selbst in seiner Unverborgenheit und so diese selber fragwürdig werden; dies aber im Zeitalter der Metaphysik, durch die das Sein zum Wert entwürdigt worden. Indes besteht die Würde des Seins als Sein nicht darin, als ein Wert, und sei es der höchste, zu gelten. Das Sein west, indem es — die Freiheit des Freien selbst — alles Seiende zu ihm selbst befreit und dem Denken das zu Denkende bleibt. Daß jedoch das Seiende ist, als »sei« das Sein *nicht* das Unablässige und Unterkunft-Brauchende, als »sei« es nicht die nötige Not der Wahrheit selbst, das ist die in der vollendeten Metaphysik verfestigte Herrschaft der Notlosigkeit.

DIE METAPHYSIK
ALS GESCHICHTE DES SEINS

*Was-sein und Daß-sein im Wesensbeginn der Metaphysik:
idéa und ἐπέγεια*

Das Folgende könnte man als einen historischen Bericht über die Geschichte des Seinsbegriffes aufnehmen.

Das Wesentliche wäre dann überhört.

Aber das Wesentliche läßt sich zur Zeit vielleicht noch kaum anders sagen.

»Sein« heißt, daß Seiendes ist und nicht nicht ist. «Sein» nennt dies »Daß« als die Entschiedenheit des Aufstandes gegen das Nichts. Solche Entschiedenheit, die vom Sein ausstrahlt, bringt sich zunächst im Seienden, und hier auch genügend, zur Ankunft. Im Seienden erscheint das Sein. Dies braucht dabei nicht eigens bedacht zu werden, so entschieden hat das Sein jeweils das Seiende zu sich (in das Sein) beschieden. Das Seiende gibt denn auch die genügende Auskunft über das Sein. Als das »Seiende« gilt das Wirkliche. »Das Seiende ist wirklich.« Der Satz meint ein Zweifaches. Einmal: Das Sein des Seienden liegt in der Wirklichkeit. Sodann: Das Seiende als das Wirkliche ist »wirklich«, d. h. in Wahrheit das Seiende. Das Wirkliche ist das Gewirkte eines Wirkens, welches Gewirkte selbst wieder wirkend und wirkfähig ist. Das Wirken des Wirklichen kann sich auf die Wirkfähigkeit der Bewirkung eines Widerstandes beschränken, den es in je verschiedener Art einem anderen Wirklichen entgegenbreiten kann. Insofern das Seiende als das Wirkliche wirkt,

zeigt sich das Sein als die Wirklichkeit. Seit langem bekundet sich in der »Wirklichkeit« das eigentliche Wesen des Seins. Die »Wirklichkeit« heißt oft auch das »Dasein«. So spricht Kant von den »Beweisen für das Dasein Gottes«. Diese sollen zeigen, daß Gott wirklich ist, d. h. »existiert«. »Der Kampf ums Dasein« meint das Ringen um das Wirklichwerden und Wirklichbleiben alles Lebendigen (Pflanze, Tier, Mensch). Die Metaphysik kennt die Frage, ob die wirkliche Welt, d. h. die jetzt »existierende«, die beste aller Welten sei oder nicht. Im Wort »Existenz« (existentia) spricht das Sein als die Wirklichkeit des Wirklichen seinen geläufigsten metaphysischen Namen aus. »Wirklichkeit«, »Dasein« und »Existenz« sagen in der Sprache der Metaphysik dasselbe. Was diese Namen sagen, ist dennoch keineswegs eindeutig. Dies liegt nicht an einer Nachlässigkeit des Wortgebrauches, sondern kommt aus dem Sein selbst. Wir mögen uns gern und leicht darauf berufen, daß jedermann jederzeit doch wisse, was »Sein«, »Wirklichkeit«, »Dasein« und »Existenz« sagen. Inwiefern jedoch Sein sich als Wirklichkeit vom Wirken und vom Werk her bestimmt, liegt im Dunkeln. Außerdem wäre in der Metaphysik »das Sein« nicht voll genannt, wenn sich das Sagen vom Sein des Seienden mit der Gleichsetzung von Sein und Existenz begnüge.

Von altersher nämlich unterscheidet die Metaphysik zwischen dem, *was* ein Seiendes ist, und dem, *daß* dieses Seiende ist oder nicht ist. Die Schulsprache der Metaphysik kennt diese Unterscheidung als diejenige zwischen *essentia* und *existentia*. Die *essentia* meint die *quidditas*, das, was z. B. der Baum als Baum, als Gewächs, als Lebendes, als das *Baumhafte* ist, abgesehen davon, ob dieser Baum oder daß jener Baum »existiert«. Das *Baumhafte* ist hier bestimmt als $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in dem zweifachen Sinne von Herkunft und Gattung, d. h. als das $\xi\upsilon$ zu den $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$. Es ist das Eine als das Woher und als das Ge-

und *existentia* steht. Die Unterscheidung bleibt grundlos, wenn die Metaphysik sich nur immer wieder um eine Ausgrenzung der Unterschiedenen abmüht und mit einer Aufzählung von Weisen der Möglichkeit und von Arten der Wirklichkeit aufwartet, die samt dem Unterschied, in den sie schon gestellt bleiben, ins Unbestimmte verschweben.

Gesetzt aber, die Metaphysik begründe mit diesem in seiner Herkunft dunklen Unterschied von Was-sein und Daß-sein ihr Wesen und gründe es darauf, dann kann sie selbst von ihr selbst aus nie ein Wissen dieser Unterscheidung aufbringen. Sie müßte von dem in diesen Unterschied eingegangenen Sein selbst zuvor eigens angegangen werden. Diesen Angang versagt jedoch das Sein und ermöglicht so allein der Metaphysik ihren Wesensbeginn — in der Weise der Vorbereitung und Entfaltung dieser Unterscheidung. Die Herkunft der Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, vollends die Herkunft des dergestalt unterschiedenen Seins, bleiben verborgen, griechisch gesagt: vergessen.

Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Daß-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und *als Sein* unbefragt bleibt.

Die Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein enthält nicht nur ein Lehrstück des metaphysischen Denkens. Sie zeigt auf ein Ereignis in der Geschichte des Seins. Daran gilt es zu denken. Für ein solches An-denken genügt es nicht, die geläufige Unterscheidung von *essentia* und *existentia* auf ihre Herkunft aus dem Denken der Griechen zurückzubringen; es genügt vollends dann nicht, wenn wir die im griechischen Denken bestimmend gewordene Unterscheidung mit Hilfe der nachgekommenen, in der Schulmetaphysik geläufig gewordenen begrifflichen Fassung »erklären«, d. h. den Grund aus seinen Folgen begründen. Zwar ist der Zusammenhang

der Unterscheidung von *essentia* und *existentia* mit dem Denken des Aristoteles historisch leicht hergestellt, der erstmals die Unterscheidung in den Begriff, d. h. zugleich auf ihren Wesensgrund, bringt, nachdem Platons Denken dem Anspruch des Seins in einer Weise geantwortet hat, die jene Unterscheidung vorbereitet, indem sie ihre Aufstellung herausfordert.

Die *essentia* antwortet auf die Frage τί ἐστίν: was ist (ein Seiendes)? Die *existentia* sagt von einem Seienden ὅτι ἔστιν: daß es ist. Die Unterscheidung nennt ein verschiedenes ἔστιν. Darin bekundet sich das εἶναι (Sein) in einem Unterschied. Wie kann das Sein in diese Unterscheidung auseinandergehen? Welches Wesen des Seins offenbart sich in diese Unterscheidung hinaus als in das Offene jenes Wesens?

Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Aufgang (φύσις) und Entbergung (ἀλήθεια). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik.

Welches Anwesende erscheint im Anwesen? Dem Denken des Aristoteles zeigt sich das Anwesende als Jenes, was, zum Stand gekommen, in einer Beständigkeit steht oder, in seine Lage gebracht, vorliegt. Das in die Unverborgenheit hervorgekommene Beständige und Vorliegende ist jenen dieses und jenen jenes, ein τὸδε τι. Aristoteles begreift das Beständige und Vorliegende als ein irgendwie Ruhendes. Die Ruhe erweist sich als ein Charakter der Anwesenheit. Ruhe aber ist eine ausgezeichnete Weise der Bewegtheit. In der Ruhe hat sich die Bewegung vollendet.

Das Bewegte ist zu Stand und Lage eines Anwesens (verbal) gebracht, und zwar gebracht in einem Her-vor-bringen. Dieses kann geschehen in der Weise der φύσις (etwas von sich her aufgehen lassen) oder in der Weise der ποιησις (etwas

her- und vor-stellen). Die Anwesenheit des Anwesenden, es sei ein Ruhendes oder ein Bewegtes, erhält ihre wesentliche Bestimmung, wenn die Bewegtheit und mit ihr die Ruhe als Grundcharaktere des Seins aus dem Anwesen) als eine seiner Weisen begriffen sind.

Die Auszeichnung der Bewegtheit und der Ruhe als der Charaktere der Anwesenheit und die Auslegung dieser Charaktere aus dem anfänglich entschiedenen Wesen des Seins im Sinne des aufgehenden Anwesens im Unverborgenen vollbringt Aristoteles in seiner »Physik«.

Das dort stehende Haus *ist*, indem es, in sein Aussehen herausgestellt, ins Unverborgene *ausgestellt*, in diesem Aussehen steht. Stehend ruht es, ruht es in diesem Aussehen. Die Ruhe des Her-gestellten ist nicht nichts sondern Sammlung. Sie hat alle Bewegungen des Her-stellens des Hauses in sich gesammelt, ge-endet im Sinne der vollendenden Umgrenzung – *πέρας, τέλος* – nicht des bloßen Aufhörens. Die Ruhe verwahrt die Vollendung des Bewegten. Das Haus dort *ist als έργον*. »Werk« meint das in die Ruhe des Aussehenden – darin stehend, liegend –, das in das Anwesen im Unverborgenen Aus-geruhte.

Griechisch gedacht, ist das Werk nicht Werk im Sinne der Leistung eines angestregten Machens, auch nicht Ergebnis und Erfolg; es ist Werk im Sinne dessen, was in das Unverborgene seines Aussehens ausgestellt ist und als so Stehendes oder Liegendes verweilt. Weilen heißt hier: ruhig anwesen als Werk.

Das *εργον* kennzeichnet jetzt die Weise des Anwesens. Die Anwesenheit, *ουσια*, heißt deshalb *ενεργεια*: das im Werk als Werk-Wesen (Wesen verbal begriffen) oder die Werkheit. Diese meint nicht die Wirklichkeit als Ergebnis eines Wirkens, sondern das in der Unverborgenheit da-stehende Anwesen des Her- und Hin- und Aufgestellten. Daher hat auch

die griechisch gedachte *Energeia* mit der später so genannten Energie nichts zu tun; höchstens gilt, aber auch das nur sehr entfernt, das Umgekehrte. Statt *ενεργεια* gebraucht Aristoteles auch das von ihm selbst geprägte Wort *εντελεχεια*. *Τελος* ist das Ende, worin die Bewegung des Her- und Hinstellens sich sammelt, welche Sammlung das Anwesen des Be- und Ge-endeten, d. h. *des Vollendeten* (des Werkes) darstellt. Die *εντελεχεια* ist *das (sich-)im-Ende-Haben, das Innehaben des alle Herstellung hinter sich lassenden und daher unmittelbaren, reinen Anwesens: das Wesen in der Anwesenheit*. *Ενεργεια, εντελεχεια ον* besagt soviel wie *εν τω ειδει ειναι*. Was aus dem »im-Werk-als-Werk-Wesen« anwest, hat im Aussehen und durch dieses hindurch die Gegenwart. Die *ενεργεια* ist die *ουσια* (Anwesenheit) des *τοδε τι*, des *jeweiligen* Diesen und *jeweiligen* Jenen.

Als diese Anwesenheit heißt die *ουσια: το εσχατον*, die Anwesenheit, in der das Anwesen sein Äußerstes und Letztes innehält. Diese höchste Weise der Anwesenheit gewährt auch die erste und nächste Gegenwart alles dessen, was jeweils als Dieses und jeweils als Jenes im Unverborgenen verweilt. Wenn sich das *ειναι* (Sein) dergestalt die höchste Weise seines Wesens als *ενεργεια* bestimmt hat, dann muß auch die also bestimmte *ουσια* bekunden, und zwar aus ihrem Eigenen, wie sie in den Unterschied des Was-seins und des Daß-seins auseinandergehen kann und zufolge *des ausgezeichneten Vorwaltens des Seins als ενεργεια* auch auseinandergehen muß.

Die Unterscheidung einer zwiefachen *ουσια* (Anwesenheit) ist nötig geworden. Der Beginn des fünften Kapitels der Abhandlung des Aristoteles über die »Kategorien« spricht diese Unterscheidung aus:

Ουσια δε εστιν η κυριωτατα τε και πρωτως και μαλιστα λεγομενη, η μητε καθ' υποκειμενου τινος λεγεται μητε εν υποκειμενω τινη εστιν, οιον ο τις ανθρωπος η ο τις ιππος.

»Anwesendes aber ist im Sinne der überherrschend wesenden sowohl als auch demgemäß in erster Linie und am meisten gesagten (Anwesenheit) dasjenige, was weder im Hinblick auf ein irgend schon Vorliegendes ausgesagt wird, noch in einem schon irgendwie Vorliegenden (erst nur) vorkommt, z. B. der Mensch da, das Pferd da.«

Das in solcher Weise Anwesende ist kein mögliches Prädikat, kein Anwesendes in oder an einem anderen.

Anwesenheit im ausgezeichneten und erstrangigen Sinne ist das Verweilen eines jeweils von sich her Verweilenden, Vorliegenden, das Verweilen des Je-weiligen, die οὐσία des καθ' ἑκαστον: das je Dieses, das Singuläre.

Von der so bestimmten Anwesenheit wird die andere Anwesenheit unterschieden, deren Anwesendes also gekennzeichnet ist: δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρῶτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτα τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένησιον ὃ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῷον. δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον. (Categ. V, 2 a 11 sqq.)

»In zweiter Linie aber Anwesende heißen jene [beachte den Plural], worinnen als den Weisen des Aussehens das in erster Linie als Anwesendes Angesprochene (als je solches) schon (her-)vorherrscht. Dazu gehören die (genannten) Weisen des Aussehens sowohl als auch die Stämme dieser Weisen; z. B. steht dieser Mensch da im Aussehen von Mensch, für dieses Aussehen »Mensch« aber ist der Herkunftsstamm (seines Aussehens) »das Lebewesen«. Zweitrangig Anwesende also heißen diese: z. B. »der Mensch« (überhaupt) sowohl als auch »das Lebewesen« (überhaupt).« Anwesenheit im nachgeordneten Sinne ist das Sichzeigen des Aussehens, wozu auch alle Herkünfte gehören, in denen das jeweilig Verweilende dasjenige her(vor)kommen läßt, als was es anwest.

Die Anwesenheit im erstrangigen Sinne ist das Sein, das im

ὅτι ἔστιν ausgesprochen wird: das Daß-Sein, die existentia. Die Anwesenheit im zweitrangigen Sinne ist das Sein, zu dem im τί ἔστιν zurückgefragt wird: das Was-sein, die essentia.

Daß-sein und Was-sein enthüllen sich als Weisen des Anwesens, dessen Grundzug die ἐνέργεια ist.

Liegt nun aber nicht dem Unterschied von ὅτι ἔστιν und τί ἔστιν noch eine ganz andere, weiter auslangende Unterscheidung zugrunde, nämlich diejenige von Anwesendem und Anwesen? In diesem Falle fällt der zuerst genannte Unterschied als solcher auf die eine Seite der Unterscheidung von Seiendem und Sein. Das ὅτι ἔστιν und das τί ἔστιν nennen Weisen des Anwesens, sofern in ihnen das Anwesende anwest in die Verweilung des Jeweiligen oder aber zurückbleibt im bloßen Sichzeigen des Aussehens. Die Unterscheidung zwischen Was-sein und Daß-sein kommt aus dem Sein (Anwesenheit) selbst. Denn das Anwesen hat in sich den Unterschied der reinen Nähe des Verweilens und des gestuften Verbleibens in den Herkünften des Aussehens. Doch inwiefern hat das Anwesen diesen *Unterschied in sich?*

So geläufig die Distinktion von essentia und existentia in einem mit der Differenz von Sein und Seiendem sich dem Denken anbieten mag, so dunkel ist die Wesensherkunft dieser Unterschiede, so unbestimmt das Gefüge ihres Zusammengehörens. Vielleicht kann das metaphysische Denken seinem Wesen nach für das Rätselvolle dieser ihm selbstverständlichen Unterschiede kein Verständnis aufbringen.

Insofern jedoch Aristoteles die οὐσία (Anwesenheit) im erstrangigen Sinne als ἐνέργεια denkt, diese Anwesenheit aber nichts anderes meint als das, was in gewandelter Auslegung später actualitas, »Wirklichkeit« und »Existenz« und »Da-sein« genannt wird, enthüllt die Aristotelische Darlegung der Unterscheidung einen Vorrang der später sogenannten exi-

stentia vor der essentia. Was Platon als die eigentliche und für ihn einzige Seiendheit (οὐσία) des Seienden dachte, die Anwesenheit in der Weise der ἰδέα (εἶδος), das rückt jetzt in den zweiten Rang innerhalb des Seins. Für Platon sammelt sich das Wesen des Seins im κοινόν der ἰδέα und damit auf das εἶν, das jedoch als das einigende Eine von der φύσις und dem λόγος her bestimmt bleibt, d. h. vom versammelnden Aufgehenlassen her. Für Aristoteles beruht das Sein in der ἐνέργεια des τόδε τι. Von der ἐνέργεια aus kann das εἶδος als eine Weise des Anwesens gedacht werden. Von der ἰδέα her bleibt dagegen das τόδε τι, das jeweilig Seiende, in seiner Seiendheit unbegreiflich. (Das τόδε τι ist ein μὴ ὄν — und doch ein ὄν.)

Man pflegt allerdings auch heute noch das geschichtliche Verhältnis von Aristoteles zu Platon durch die folgende mehrfach abgewandelte Erklärung festzumachen: Im Unterschied zu Platon, der die »Ideen« für das »wahrhaft Seiende« hielt, das geeinzelt Seiende jedoch nur als das scheinbar Seiende (εἰδωλον) gelten ließ und zu dem herabsetzte, was eigentlich nicht ein Seiendes heißen sollte (μὴ ὄν), hat Aristoteles die freischwebenden »Ideen« aus ihrem »überhimmlischen Ort« herabgeholt und in die wirklichen Dinge verpflanzt. Aristoteles hat dabei die »Ideen« zu »Formen« umgedacht und diese »Formen« als »Energien« und »Kräfte« begriffen, die im Seienden hausen.

Diese merkwürdige, aber im Fortgang der Metaphysik unausweichliche Erklärung des Verhältnisses zwischen Platon und Aristoteles hinsichtlich des Denkens des Seins des Seienden fördert zwei Fragen heraus: Wie soll Aristoteles überhaupt die Ideen in das wirklich Seiende herabholen können, wenn er nicht zuvor das geeinzelt Jeweilige als das eigentlich Anwesende begriffen hat? Wie aber soll er zum Begriff der Anwesenheit des einzelnen Wirklichen gelangen,

wenn er nicht zum voraus überhaupt das Sein des Seienden im Sinne des anfänglich entschiedenen Wesens des Seins aus dem Anwesen ins Unverborgene denkt? Aristoteles verpflanzt nicht die Ideen (als seien es Dinge) in die geeinzelt Seiende, sondern er denkt erstmals das je Geeinzelt als das Jeweilige und denkt dessen Weile als die ausgezeichnete Art des Anwesens, und zwar des Anwesens des εἶδος selbst in die äußerste Gegenwart des unaufteilbaren, d. h. nicht mehr herkunftigen Aussehens (ἄτομον εἶδος).

Das selbe Wesen des Seins, das Anwesen, das Platon für das κοινόν in der ἰδέα denkt, begreift Aristoteles für das τόδε τι als die ἐνέργεια. Sofern Platon das geeinzelt Seiende nie als das eigentlich Seiende zulassen kann, Aristoteles aber das Geeinzelt in das Anwesen einbegreift, denkt Aristoteles griechischer, d. h. dem anfänglich entschiedenen Wesen des Seins gemäß als Platon. Gleichwohl hat Aristoteles wiederum nur im Gegenzug zur οὐσία als ἰδέα die οὐσία als ἐνέργεια denken können, so daß er dann auch das εἶδος als nachgeordnete Anwesenheit im Wesensbestand des Anwesens des Anwesenden überhaupt beibehält. Daß Aristoteles in der genannten Weise griechischer denkt als Platon, besagt jedoch nicht, er komme dem anfänglichen Denken des Seins wieder näher. Zwischen der ἐνέργεια und dem anfänglichen Wesen des Seins (ἀλήθεια — φύσις) steht die ἰδέα.

Beide Weisen der οὐσία, die ἰδέα und die ἐνέργεια, bilden im Wechselspiel ihrer Unterscheidung das Grundgerüst aller Metaphysik, aller Wahrheit des Seienden als solchen. Das Sein bekundet sein Wesen in diesen beiden Weisen:

Sein ist Anwesenheit als Sichzeigen des Aussehens. Sein ist Verweilen des Jeweiligen in solchem Aussehen. Diese zwiefache Anwesenheit besteht auf dem Anwesen und west daher als Beständigkeit: An-währen, Weilen.

Die beiden Weisen lassen sich nur denken, indem jedesmal

vom Seienden her auf dieses zurück gesagt wird, was es sei und daß es sei. Das Sein beschränkt innerhalb seiner Geschichte als »Metaphysik« seine Wahrheit (Entbergung) auf die Seiendheit im Sinne der *ἰδέα* und *ἐνέργεια*.⁷ Hierbei übernimmt die *ἐνέργεια* den Vorrang, ohne doch jemals die *ἰδέα* als einen Grundzug des Seins abzudrängen.

Der hier in wörtlicher Bedeutung zu nehmende Fortgang der Metaphysik aus ihrem Beginn, den Platon und Aristoteles gründen, besteht darin, daß diese ersten metaphysischen Bestimmungen der Anwesenheit sich wandeln und in diese Wandlung auch die Art ihrer wechselweisen Unterscheidung einbeziehen und zuletzt in einer eigentümlichen Vermischung ihren Unterschied verschwinden lassen.

Der Wandel der ἐνέργεια zur actualitas

Der Fortgang der Metaphysik aus ihrem Wesensbeginn verläßt diesen und nimmt dennoch einen Grundbestand aus dem Platonisch-Aristotelischen Denken mit. Diese Überlieferung, von der die Metaphysik selbst eine Kenntnis behält und später eigens historisch berichtet, erweckt den Schein, die aus dem Wesensbeginn der Metaphysik fortgegangene Umwandlung sei die Bewahrung des echten Grundbestandes und zugleich seine fortschreitende Entfaltung. Seine eigentliche Stütze hat dieser Schein in der längst zum Gemeingut gewordenen Ansicht, daß die Grundbegriffe der Metaphysik überall dieselben bleiben.

Die *ἰδέα* wird zur *idea* und diese zur Vorstellung. Die *ἐνέργεια* wird zur actualitas und diese zur Wirklichkeit. Zwar wechseln die sprachlichen Fassungen des Wesensbestandes des Seins, der Bestand selbst – so sagt man – bleibt erhalten. Wenn auf diesem Boden wechselnde Grundstellungen des

metaphysischen Denkens sich entfalten, dann bestätigt ihre Mannigfaltigkeit nur die gleichbleibende Einheit der tragenden Bestimmungen des Seins. Doch dieses Gleichbleiben ist nur ein Schein, unter dessen Schutz sich die Metaphysik als Geschichte des Seins je anders ereignet.

In dieser Geschichte übernehmen die beiden unterschiedenen Weisen des Seins, das Was-sein als ἰδέα und das Daß-sein als ἐνέργεια eine je verschiedene Maßgabe für die Art, wie das Sein sich in der Bestimmung der Seiendheit hält. Das Was-sein begünstigt, wo es als das Sein sich geltend macht, das Vorwalten des Blickes auf das, *was* das Seiende ist, und ermöglicht so einen eigentümlichen Vorrang des Seienden. Das Daß-Sein, worin vom Seienden selbst (seinem Was) nichts gesagt zu werden scheint, erfüllt die Genügsamkeit des Feststellens, daß Seiendes ist, wobei das »ist« und das in ihm gedachte Sein geradehin geläufig bleiben. Das Daß-Sein ermöglicht, wenn es sich als das Sein geltend macht, die Selbstverständlichkeit des Wesens des Seins. *Beides, der Vorrang des Seienden und die Selbstverständlichkeit des Seins, zeichnen die Metaphysik aus.* Weil das Daß-sein überall in seinem *Wesen*, nicht aber hinsichtlich des jeweiligen Seienden (ob es ist oder nicht ist), das Fraglose bleibt, bestimmt sich auch das einheitliche Wesen des Seins, das Sein als Einheit des Was-seins und Daß-seins, unausgesprochen aus dem Fraglosen.

Die Geschichte des Seins offenbart sich daher am ehesten in der Geschichte der *ἐνέργεια*, die später actualitas und existentia, Wirklichkeit und Existenz, heißt. Aber ist actualitas nur das übersetzende andere Wort für dasselbe, in seiner Selbigeit festgehaltene Wesen der *ἐνέργεια*? Und bewahrt die existentia jenen Grundzug des Seins, der allgemein in der *οὐσία* (Anwesenheit) sein Gepräge erhalten hat? Ex-sistere speculo bedeutet bei Cicero heraus-treten aus der Höhle. Man möchte

hier einen tieferen Bezug der existentia als Heraus- und Hervortreten zum Hervorkommen in die Anwesenheit und Unverborgenheit vermuten. Dann würde das lateinische Wort existentia einen griechischen Wesensverhalt in sich bewahren. Das ist nicht der Fall. Ingleichen bewahrt die actualitas nicht mehr das Wesen der ἐνέργεια. Die wörtliche Übersetzung täuscht. In Wahrheit bringt sie gerade eine andere, und zwar auch hier eine aus der Verschließung des Seins erignete Versetztheit eines anderen Menschentums in das Ganze des Seienden zum Wort des Seins. Der Charakter des Daßseins und des »Daß« ist ein anderer geworden.

Im Beginn der Metaphysik ist das Seiende als ἔργον das in seine Hergestelltheit Anwesende. Jetzt wird das ἔργον zum opus des operari, zum factum des facere, zum actus des agere. Das ἔργον ist nicht mehr das ins Offene des Anwesens Freigelassene sondern das im Wirken Gewirkte, im Tun Geleistete. Das Wesen des »Werkes« ist nicht mehr die »Werkheit« im Sinne des ausgezeichneten Anwesens in das Freie sondern die »Wirklichkeit« eines Wirklichen, das im Wirken beherrscht und in das Vorgehen des Wirkens eingespannt wird. Das Sein ist, aus dem beginnlichen Wesen der ἐνέργεια fortgegangen, zur actualitas geworden.

Im Gesichtsfeld der historischen Beschreibung hat sich damit ein Übergang aus der griechischen in die römische Begriffssprache vollzogen. Um die Tragweite dieses Überganges aber auch nur historisch genügend zu ermessen, muß das Römische sogleich im vollen Reichtum seiner geschichtlichen Entfaltungen genommen werden, so daß es das politisch Imperiale des Römertums, das Christliche der römischen Kirche und das Romanische umfaßt. Das Romanische wird bei einer eigentümlichen Einschmelzung des Imperialen und Kurialen zum Ursprung jenes Grundgefüges der neuzeitlich erfahrenen Wirklichkeit, das cultura (»Kultur«) heißt und aus je

verschiedenen Gründen dem Griechentum und dem Römertum, aber auch dem germanischen Mittelalter noch unbekannt bleibt.

Die Bestimmung des Seins zur actualitas erstreckt sich daher, nach Zeitaltern gerechnet, durch die ganze abendländische Geschichte hindurch vom Römertum bis in die neueste Neuzeit. Weil die Wesensbestimmung des Seins als actualitas alle Geschichte, d. h. zugleich das Gefüge der Bezüge eines Menschentums zum Seienden im Ganzen zum voraus trägt, deshalb ist alle abendländische Geschichte seitdem in einem mehrfachen Sinne römisch und niemals mehr griechisch. Jede nachkommende Wiedererweckung des griechischen Altertums ist eine römische Erneuerung des bereits römisch umgedeuteten Griechentums. Auch das Germanische des Mittelalters ist in seinem metaphysischen Wesen römisch, weil christlich. Seit dem Wandel der ἐνέργεια zur actualitas (Wirklichkeit) ist das Wirkliche das eigentliche und deshalb auch für alles Mögliche und Notwendige das maßgebende Seiende.

Aber das Sein als actualitas ist in sich geschichtlich, sofern es die Wahrheit seines Wesens zum Austrag bringt und sofern es so die Grundstellungen der Metaphysik ermöglicht. Hierbei erhält sich im Sein die beginnliche Unterscheidung: Die actualitas ist als existentia gegen die potentia (possibilitas) als die essentia unterschieden. Die actualitas bewahrt über den unbestimmten Bezug zum Werk hinaus nichts mehr vom Wesen der ἐνέργεια. Und dennoch waltet auch in der actualitas noch das beginnliche Wesen des Seins, sofern das Wassein als ἰδέα bestimmt ist. Der Grundzug der ἰδέα (vgl. »Platons Lehre von der Wahrheit«, 1942) ist das ἀγαθόν. Das scheinende Aussehen macht Seiendes tauglich, als das und das anzuwesen. Die ἰδέα als das Wassein hat den Charakter der αἰτία, der Ur-sache. In jedem Entstehen eines Seienden waltet das Entstammen aus seinem Wassein. Dieses ist die Sachheit

jeder Sache, d. h. ihre Ur-sache. Demgemäß ist das Sein in sich ur-sächlich.

Zufolge der Platonischen Bestimmung des Seins als *ἰδέα*, d. h. als *ἀγαθόν*, entfaltet sich im Wesen des Seins die maßgebende Rolle der *αἰτία*, wobei die Verschuldung als Ermöglichung nicht notwendig und ausschließlich schon den Charakter des machenden Bewirkens hat. Gleichwohl verfestigt sich im Beginn der Metaphysik der Vorrang der *αἰτία* schon so weit, daß sie an die Stelle der vormetaphysischen Bestimmung des Seins als der ἀρχή rückt, genauer: die Umbildung des ἀρχή-Charakters in den des αἰτίου einleitet. Als bald wird die Gleichsetzung von ἀρχή und αἰτία, z. T. schon bei Aristoteles, selbstverständlich. Das Sein zeigt den Wesenszug der Ermöglichung der Anwesenheit, d. h. des Erwirkens der Beständigkeit. Und so ist, trotz der Kluft zwischen der ἐνέργεια und der actualitas, auch vom beginnlichen metaphysischen Wesen des Seins her der Wandel zum Sein als dem esse actu vorbereitet.

Wenn das Sein sich zur actualitas (Wirklichkeit) gewandelt hat, ist das Seiende das Wirkliche, ist es bestimmt durch das Wirken im Sinne des verursachenden Machens. Von hier aus läßt sich die Wirklichkeit des menschlichen Tuns und des göttlichen Schaffens erklären. Das in die actualitas gewandelte Sein gibt dem Seienden im Ganzen jenen Grundzug, dessen sich das Vorstellen des biblisch-christlichen Schöpfungsglaubens bemächtigen kann, um sich die metaphysische Rechtfertigung zu sichern. Umgekehrt erlangt die Grundstellung des Seins als Wirklichkeit durch die Herrschaft der christlich-kirchlichen Auslegung des Seienden eine Selbstverständlichkeit, die seitdem auch außerhalb der strengen Glaubenshaltung und der durch sie gelehrten Auslegung des Seienden im Ganzen für alles nachkommende Verstehen der Seiendheit des Seienden maßgebend bleibt. Das Vorwalten der nun jedermann sogleich verständlichen Bestimmung des Seins

als Wirklichkeit verfestigt sich, so daß als bald umgekehrt von der actualitas her die ἐνέργεια begriffen und von der römischen Auslegung des Seins her die anfänglich griechische Wesensprägung des Seins endgültig verkannt und unzugänglich gemacht wird. Die als »Metaphysik« verlaufende Überlieferung der Wahrheit über das Seiende entfaltet sich zu einer sich selbst nicht mehr kennenden Anhäufung von Verdeckungen des anfänglichen Wesens des Seins. Darin liegt die Notwendigkeit der »Destruction« dieser Verdeckung begründet, sobald ein Denken der Wahrheit des Seins nötig geworden ist (vgl. »Sein und Zeit«). Aber diese Destruction ist wie die »Phänomenologie« und alles hermeneutisch-transzendente Fragen noch nicht seinsgeschichtlich gedacht.

Das wirklich Seiende ist das wahrhaft Seiende, weil die Wirklichkeit das wahre Wesen des Daß-seins ausmacht; denn die Wirklichkeit ist, als ἐνέργεια gedacht, das erfüllte Anwesen des je-Weiligen. Je weilender aber das Anwesende währt, je wirklicher bleibt es.

Esse im Unterschied zu essentia ist esse actu. Die actualitas aber ist causalitas. Der Ursachecharakter des Seins als Wirklichkeit zeigt sich in aller Reinheit an jenem Seienden, das im höchsten Sinne das Wesen des Seins erfüllt, da es das Seiende ist, das nie nicht sein kann. »Theologisch« gedacht, heißt dieses Seiende »Gott«. Es kennt nie den Zustand der Möglichkeit, weil es in diesem etwas noch nicht wäre. In jedem Noch-nicht liegt ein Mangel des Seins, sofern dieses durch die Beständigkeit ausgezeichnet ist. Das höchste Seiende ist reine, stets erfüllte Verwirklichung, actus purus. Das Wirken ist hier die aus sich wesende Beständigkeit des für sich Bestehenden. Dieses Seiende (ens) ist nicht nur das, was es ist (sua essentia), sondern es ist in dem, was es ist, stets auch dessen Beständigkeit (est suum esse non participans alio). Deshalb heißt Gott, metaphysisch gedacht, das summum ens. Das Höchste seines

Seins besteht jedoch darin, daß er das summum bonum ist. Denn das bonum ist causa und zwar als finis die causa causarum. Daher ist gerade im Hinblick auf die causalitas (d. h. actualitas) das bonum das Bestandgebende für alles Beständige und deshalb sogar prius quam ens; causalitas causae finalis est prima.

In dem Satz »Deus est summum bonum« liegt somit nicht eine moralische Kennzeichnung oder gar ein »Wert«-Gedanke, sondern der Name summum bonum ist der reinste Ausdruck für die Kausalität, die dem reinen Wirklichen gemäß seinem Erwirken der Beständigkeit alles Bestandhaften eignet (vgl. Thomas von Aquin, »Summa theol.« I, qu. 1–23). Das aus dem Hinblick auf das summum ens gedachte bonum ist, ontologisch verstanden, der Nachklang des Platonischen ἀγαθόν, d. h. des Tauglichmachenden schlechthin — nämlich für das Seiende als ein solches —, das Ermöglichende: die Bedingung der Möglichkeit. (Vgl. »Platons Lehre von der Wahrheit«, in »Geistige Überlieferung« 2, 1942, S. 115)

Aber auch in der actualitas, für die in jeder Hinsicht die causalitas bestimmend bleibt, erhält sich noch abgewandelt das beginnliche Wesen der Seiendheit: die Anwesenheit. Das summum ens ist durch die omnipraesentia ausgezeichnet. Doch auch die »Ubiquität« (überall-Anwesen) ist »kausal« bestimmt. Deus est ubique per essentiam inquantum adest omnibus ut causa essendi (qu. 8 a, 3).

Von diesem Kausalitätscharakter der Wirklichkeit aus erklärt sich nun auch die Auslegung der existentia. So lautet das andere Begriffswort, das mit actualitas (Wirklichkeit) in seiner Bedeutung meist gleichgesetzt und in der Begriffssprache der Metaphysik sogar weit häufiger gebraucht wird, vor allem in der Unterscheidung von essentia und existentia (»Wesenheit« und »Dasein«). Zwar wird die Herkunft des Begriffswortes existentia auf zwei Stellen der Metaphysik des Ari-

stoteles zurückgeführt, die beide fast gleichlautend vom ὄν ως ἀληθές handeln, vom Sein des Seienden im Sinne von »unverborgen« (Met. E 4, 1027 b 17 und Met. K 8, 1065 a 21 sqq). Hier ist die Rede von einer ἔξω οὐσά τις φύσις τοῦ ὄντος und vom ἔξω ὄν και χωριστόν. Das ἔξω, Außerhalb, meint das Außerhalb τῆς διανοίας; d. h. des menschlichen Vernehmens, das im Durchsprechen das Seiende durchnimmt und dabei das Durchgesprochene aufstellt, welches Aufgestellte nur besteht und anwest für das Durchnehmen und im Umkreis seines Vollzugs. Was außerhalb (ἔξω) ist, das besteht und steht als Ständiges in sich an seinem eigenen Ort (χωριστόν). Das so »außerhalb-Stehende«, ex-sistens, das Ex-sistierende ist nichts anderes als das von sich her in seiner Hergestelltheit Anwesende, das ὄν ἐνεργεία.

Diese Stelle erlaubt eine Ableitung des lateinischen Begriffswortes ex-sistentia aus einer Aristotelischen Erörterung über das Seiende. Für den Einblick in die Geschichte des Seins bleibt gewichtiger, daß die Kennzeichnung des von sich her Anwesenden (οὐσία) hier bereits auf ein gewandeltes Wesen der Wahrheit gestützt wird. Das »Wahre« heißt zwar noch ἀληθές, das Unverborgene; aber das Wahrseiende, nämlich die Aussage, ist wahr, nicht sofern sie selbst als entbergende ein »Unverborgenes« ist, sondern insofern sie ein solches durch die Angleichung des Vernehmens vernimmt und feststellt. Die Bestimmung des Seins im Sinne der Aristotelisch gedachten ex-sistentia entspringt jenem schon bei Platon anhebenden und den Beginn der Metaphysik tragenden Wandel des Wesens der Wahrheit von der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des durchnehmenden Aussagens. Wenngleich nun auch im Begriffswort ex-sistentia dieser gleichfalls schon metaphysische Ursprung unbestimmt genug nachschwingt, die maßgebende Deutung erhält die ex-sistentia von der actualitas her, d. h. im Hinblick auf die causalitas.

Suarez sagt in seinen »Disputationes metaphysicae« (XXXI, sect. IV n. 6), deren Fortwirken in den Beginn der neuzeitlichen Metaphysik inzwischen deutlicher geworden ist, über die ex-sistentia dieses: »nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid: sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae.« Existenz ist jenes Sein, wodurch eigentlich und unmittelbar eine Wesenheit jeweils aufgestellt wird außerhalb der Ursachen/und so also das Nicht-sein aufgehört und ein Jeweiliges zu sein beginnt. Die ex-sistentia bezieht sich gemäß der tragenden Unterscheidung im Sein auf je eine Wesenheit. Was je ein Seiendes ist, das wird durch die Existenz aufgestellt im Außerhalb der Verursachung. Dies meint: Das Was-sein geht durch eine verursachende Verwirklichung hindurch, und zwar so, daß das dabei Erwirkte dann als Gewirktes aus der Verursachung entlassen und auf sich selbst zu einem Wirklichen aufgestellt wird. Das »extra« bezieht sich jetzt nicht mehr wie das Aristotelische $\epsilon\kappa\omega$ auf die $\delta\upsilon\delta\upsilon\omicron\upsilon\alpha$, das menschliche Vernehmen, sondern auf eine ablaufende Verursachung. Ex-sistentia ist actualitas im Sinne der res extra causas et nihilum sistentia, einer Wirkendheit, die etwas ins Außerhalb von Verursachung und Verwirklichung in die Gewirktheit versetzt und so das Nichts (d. h. das Fehlen von Wirklichem) überwindet.

Wenn aber die ex-sistentia in das Außerhalb der Verursachung versetzt, wie soll dann noch die actualitas als causalitas das Wesen der Existenz bestimmen? Ist Existenz nicht das Verabschieden der Verursachung? Im Gegenteil. Sofern nämlich die Existenz aus dem Bezirk der Verursachung heraus in das Freie des Bewirkens stellt, das nunmehr ein auf sich gestelltes Wirkliches und somit Wirksames ist, bleibt die

Existenz gerade auf die Verursachung angewiesen. Aus dieser heraus zwar, aber jeweils nur aus ihr heraus ist das Stellen und Aufstellen, das Stehen-machen der ex-sistentia, was es ist. Die ex-sistentia ist der actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis. Dieser actus ist causalitas. Nur sie kann und soll aus der Ursache die Sache als ver-ursachte, d. h. gewirkte, heraus-setzen.

Der geläufige Name für das Daß-sein, die Existenz, bezeugt in dieser Auslegung den Vorrang des Seins als actualitas. Die Herrschaft seines Wesens als Wirklichkeit bestimmt den Fortgang der Geschichte des Seins, durch den die begonnene Wesensbestimmung bis in ihre vorgeprägte Vollendung ausgetragen wird. Das Wirkliche ist das Existierende. Dieses umfaßt alles, was durch irgendeine Weise der Verursachung constituitur extra causas. Weil aber das Ganze des Seienden das Gewirkte-Wirkende eines ersten Wirkers ist, kommt in das Ganze des Seienden ein eigenes Gefüge, das sich als Entsprechung des jeweilig Gewirkten zum Wiker als dem höchsten Seienden bestimmt. Die Wirklichkeit des Staubkorns, der Gewächse, der Tiere, der Menschen, der Zahlen entspricht dem Wirken des ersten Wirkers; sie ist mit seiner Wirklichkeit gleich und ungleich zumal. Existierend ist das sinnlich erfahrbare und handgreifliche Ding, aber auch der nichtsinnliche errechenbare Gegenstand der Mathematik. »m existiert« heißt: diese Größe ist von einem festgelegten Ausgangspunkt der Rechnung aus mit festgelegten Rechnungsmitteln eindeutig konstruierbar. Das so Konstruierte ist damit als das innerhalb eines Begründungszusammenhanges der Rechnung Wirksame nachgewiesen, »m« ist solches, womit man rechnen kann und unter gewissen Bedingungen rechnen muß. Die mathematische Konstruktion ist eine Art der Konstitution des constituere extra causas, des verursachenden Erwirkens.

Das Sein gibt sich in das Wesen von Wirklichkeit, und diese bestimmt die Existenz des Existierenden. Sein west als Wirken in dem einheitlich-mehrfachen Sinne, wonach das Wirkende, aber auch das Gewirkte und auch das Gewirkte-Wirkende und das Wirksame das Seiende ist. Das so in vielfacher Weise aus dem Wirken bestimmte Seiende ist *wirklich*.

Daß sich das Sein in das Wesen der Wirklichkeit ergeben hat, daran kann nur erinnert werden. Hierbei weist die Erinnerung noch zurück in das vormalige Wesen des Seins im Sinne des werkhafte und sichtsam Anwesens. Der Fortgang aus diesem Wesen läßt das ἀγαθόν und das αἴτιον bestimmend werden.

Die Wesensherkunft des Seins aus dem Ermöglichen und Verursachen durchherrscht seine Geschichte. Ermöglichen, Verursachen, Begründen sind im voraus als Versammlung aus dem Einen als dem Einzig-Einenden bestimmt. Dieses Einen ist weder ein Verflechten noch ein Zusammengreifen. Das Ἔν, worin das Wesen des Seins beruht, hat den Charakter des bergenden Entbergens, der von hier aus zu denkenden Versammlung. Die Einheit des Einen zeigt sich durch die Geschichte des Seins hindurch in je verschiedenen Gestalten, deren Verschiedenheit dem Wesenswandel der Ἀλήθεια, der bergenden Entbergung, entstammt.

Wenn diesem Ereignis zufolge inzwischen das Seiende lange schon und allgemein als das Wirkliche erfahren und gemeint wird, dann kann dieses Meinen dennoch die befremdliche Einzigkeit auch dieses Wesens des Seins nie antasten. Das Meinen des Seins als Wirklichkeit verhüllt zwar das Ereignis dieser Wesensherkunft. Aber das Meinen kann nie der Entschiedenheit einen Eintrag tun, aus der dieses Wesen des Seins den Fortgang seiner Geschichte bis in seine äußerste Vollendung zum Austrag bringt.

Seiende erfährt, an der Geschichte des Seins einen Anteil hat, dessen Art freilich weithin verschleiert bleibt.

Die Wahrheit, in der Metaphysik unterdessen zur Auszeichnung des intellectus (humanus, divinus) gewandelt, kommt in ihr endgültiges Wesen, das Gewißheit genannt ist. Der Name spricht aus, daß die Wahrheit das Bewußthaben angeht als ein Wissen, Vorstellen, das sich auf das Bewußtsein gründet, dergestalt, daß nur jenes Wissen als Wissen gilt, das zugleich sich und sein Gewußtes als ein solches weiß und in diesem Wissen seiner selbst versichert ist. Die Gewißheit gilt hier nicht nur als Zugabe zur Erkenntnis in dem Sinne, daß sie die Aneignung und den Besitz des Wissens leistet. Die Gewißheit ist vielmehr, als das seiner selbst bewußte Bewußtsein vom Gewußten, die maßgebende Weise der Erkenntnis, d. h. der »Wahrheit«. Dagegen ist das bloße Bewußthaben von etwas entweder kein Wissen mehr oder noch nicht ein Wissen.

Daß die Wahrheit im Wesen zur Gewißheit wird, ist ein Ereignis, dessen Anfang aller Metaphysik unzugänglich bleibt. Dagegen zeigt sich im Zusammenhang mit diesem Wesenswandel der Wahrheit alsbald ein eigentümlicher Vorrang des Menschentums innerhalb des Wirklichen, zugleich aber auch eine entsprechende Rolle des theologisch gedachten unbedingten Wirklichen. Beide Wirklichkeiten, Gott und Mensch, sind als erkennende Wesen metaphysisch die Träger der Wahrheit und machen damit die Wirklichkeit des Wissens und der Gewißheit aus.

Im Wesen der Gewißheit liegt aber, ihrer selbst jeweils gewiß zu sein, d. h. für sich selbst die letzte Sicherung ihrer selbst in Anspruch zu nehmen. Dadurch bestimmt sie zuerst und allein die Wirklichkeit des Wirklichen, das zunächst nur als ihr jeweiliger Träger erscheint. Indem so die Gewißheit aus dem Wesensanspruch auf den Selbstvollzug ihrer Selbst-

sicherung den Träger ihrer selbst zur Geltung bringt, entfacht sie den Kampf zwischen den möglichen Trägerschaften ihres Wesens. Zuvor ist der Schöpfergott und mit ihm die Anstalt der Darbietung und Verwaltung seiner Gnadengaben (die Kirche) im einzigen Besitz der einzigen und ewigen Wahrheit. Gott ist als actus purus die reine Wirklichkeit und damit die Ursächlichkeit alles Wirklichen, d. h. der Quell und die Stätte des Heils, das als Seligkeit ewigen Bestand verbürgt. Dieses Heils kann der Mensch nie von sich aus unbedingt gewiß werden und sein. Dagegen ist der Mensch durch den Glauben, insgleichen durch den Unglauben, wesenhaft auf die Erwirkung der Heilsgewißheit festgelegt oder in den Verzicht auf dieses Heil und seine Gewißheit gedrängt. So waltet eine in ihrem Ursprung verborgene Notwendigkeit, daß sich der Mensch so oder so seines Heils im christlichen oder in anderem Sinne versichert (Heil: σωτηρία: Rettung: Er-lösung).

Der seinsgeschichtliche Ursprung der Herrschaft der Wahrheit als Gewißheit verbirgt sich in der *Ent-lassung* ihres Wesens aus der anfänglichen Wahrheit des Seins. Sicherheit seiner selbst und seines Wirkens bestimmt die Wirklichkeit des Menschen. Hierin liegt die Möglichkeit beschlossen, daß der Mensch gemäß dem Wesen der Gewißheit überhaupt (Selbstsicherung) von sich aus das Wesen der Gewißheit bestimmt und so das Menschentum innerhalb des Wirklichen zur Herrschaft bringt. Der Mensch nimmt von sich aus das Wirkliche als das auf ihn Einwirkende und als das von ihm Gewirkte in den Anbau und Aufbau. Das Wirkliche wird zum Bewirkbaren innerhalb jenes menschlichen Wirkens, das, wissentlich sich auf sich selbst stellend, alles in die Bebauung und Pflege nimmt.

Damit beginnt geschichtlich die »Kultur« als das Gefüge des seiner selbst gewissen, auf seine eigene Selbstsicherung

bedachten Menschentums (vgl. Descartes, »Discours de la méthode«). Die Kultur als solche wird zum »Ziel« erhoben, oder, was im Wesen dasselbe bedeutet, sie kann als Mittel und Wert der Herrschaft des Menschentums über die Erde eingerichtet werden. Die christliche Kirche gelangt in die Verteidigungsstellung. Der entscheidende Akt der Verteidigung ist die Übernahme der Wesensart des neu entstandenen Gegners, der sich zunächst noch innerhalb der christlich bestimmten Welt bewegt und einrichtet. Die christliche Kirche wird zum Kulturchristentum. Umgekehrt aber strebt auch die Kultur, d. h. die Selbstgewißheit des seines Wirkens sicher gewordenen Menschentums danach, das Christentum in ihre Welt einzubauen und die Wahrheit des Christentums in die Gewißheit des seiner selbst gewissen Menschentums und seiner Wissensmöglichkeiten aufzuheben.

Indem die Wahrheit zur Gewißheit des Wissens eines sich selbst sichernden Menschentums wird, beginnt jene Geschichte, die in der historischen Verrechnung der Zeitalter die Neuzeit heißt. Der Name sagt mehr, als er meint. Er sagt ein Wesentliches dieses Zeitalters. Sofern die Wahrheit, in der sein Menschentum steht, den Ausbau der Sicherung einer unbedingten Herrschaft des Menschen fordert, übergibt dieses Wesen der Wahrheit den Menschen und sein Wirken der unabweichlichen und nie aussetzenden Bekümmern, im stets Neuen seiner Erfolge und Entdeckungen, im stets Neuesten seiner Errungenschaften und Eroberungen, im stets Unerhörten seiner Erlebnisse fortschreitend, die Sicherungsmöglichkeiten zu steigern und diese wiederum gegen die neu ausgelösten Gefährdungen sicherzustellen.

Solches Erwirken der Sicherung und solche Einrichtung des Wirklichen in die Sicherheit kann den Geschichtsgang des Menschentums der neuzeitlichen Jahrhunderte nur deshalb durchherrschen, weil im vorausweisenden Beginn dieser Ge-

*Dies Hof. Kollegen entscheidende Annahme,
die natürlich unbestimmt und unbestimmt ist.*

schichte das Verhältnis des Menschen zu allem Wirklichen sich wandelt, insofern die Wahrheit über das Seiende zur Gewißheit geworden ist und diese seitdem ihre eigene Wesensfülle als das maßgebende Wahrheitswesen entfaltet. Aber auch dieser Wandel des Wesens der Wahrheit von der Richtigkeit der denkenden Aussage zur Gewißheit des Vorstellens ist durch das *Wesen des Seins* als *Wirklichkeit vorbestimmt*. Daher gibt der Wesenswandel der Wahrheit ein Anzeichen dafür, in welcher Weise das Sein selbst sein Wesen als Wirklichkeit zu vollenden beginnt.

Das wahrhaft Wirkliche (actus purus) ist Gott. Wirklichkeit (actualitas) ist die wirkende Ursächlichkeit, die von sich her die Beständigkeit der für sich stehenden Beständigkeit erwirkt. Die Ursächlichkeit erschöpft sich aber nicht in der Bewirkung des irdischen Bestandes alles Nichtgöttlichen, d. h. des Geschaffenen. Die höchste Kausalität ist der actus purus als summum bonum, das als der alles vorbestimmende und so alles in seine wahre Beständigkeit hebende Endzweck (finis) alle Wirklichkeit des Wirklichen in der ersten Ursache festmacht. Deshalb muß vor allem das nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Wirkliche, das der Mensch ist, seine Wirklichkeit im Festhalten des höchsten Gutes, d. h. im Glauben (fides, qua creditur) erwirken. Durch den Glauben ist der Mensch der Wirklichkeit des höchsten Wirklichen und damit zugleich auch der wirklichen Beständigkeit seiner selbst in der ewigen Seligkeit gewiß. Die Ursächlichkeit des höchsten Wirklichen weist so dem geschaffenen Menschen eine bestimmte Art von Wirklichkeit zu, deren Grundzug der Glaube ist.

Im Glauben herrscht die Gewißheit und zwar jene Art des Gewißeins, das auch noch in der Ungewißheit seiner selbst, d. h. seines Geglaubten, versichert bleibt. Das Geglaubte ist jenes Wirkliche, dessen Wirklichkeit als actus purus alles

menschliche Wirken in seinem Vorhaben und Vorstellen bindet und leitet. In solcher Bindung des Glaubens kann der Mensch nur stehen, wenn er zugleich von sich aus als er selbst zu dem Verbindlichen sich vorneigt, in solcher Vorneigung dem Geglaubten sich freigibt und nach solcher Art frei ist. Die im Glauben und seiner Gewißheit waltende Freiheit des Menschen (»propensio in bonum«; vgl. Descartes: »Meditationes de prima philosophia« IV, »De vero et falso«) entfaltet sich nur dann als das Wesensgefüge des geschaffenen Menschen, wenn alles menschliche Verhalten — je nach seiner Weise — in bezug auf alles Wirkliche — je nach dessen Art — jenen Grundzug in sich trägt, der als Gewißheit das Wirkliche jeweils dem wirkenden Menschen zu- und sicherstellt.

Der Mensch verhält sich aber nicht nur *gläubig* zu Gott und zur gottgeschaffenen Welt. Der Mensch verhält sich zum Wirklichen auch *kraft des lumen naturale*. Im natürlichen Licht der Vernunft muß eine ihm eigene Gewißheit maßgebend werden, wenn anders die Gewißheit über das gemäße Verhältnis zum Wirklichen entscheidet. Alles natürliche menschliche Verhalten und Wirken muß vollends dann notwendig auf eine vom Menschen selbst für ihn selbst erwirkte Gewißheit gestellt sein, wenn das Übernatürliche sich in gewisser Weise auf das natürliche Verhalten gründet gemäß dem Satz: *gratia supponit naturam*. Das Wesen der Wahrheit des natürlichen Verhaltens des Menschen muß die Gewißheit sein.

Diese Forderung der vom Menschen selbst vollziehbaren Selbstsicherung seiner natürlichen Beständigkeit entspringt nicht einem Aufstand gegen die Lehre des Glaubens, sie ist umgekehrt die notwendige Folge dessen, daß die höchste Wahrheit den Charakter der Heilsgewißheit hat. Der Wesenswandel der Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens wird bestimmt durch das Wesen des Seins als *actus purus*. Des-

halb bleibt in der Geschichte der Neuzeit die Welt des christlichen Glaubens in mannigfachen Abwandlungen für die Einrichtung und Pflege des Wirklichen (für die Kultur) maßgebend, aber auch für die Auslegung des Wirklichen auf seine Wirklichkeit hin (für die neuzeitliche Metaphysik). Die neuzeitliche Kultur ist auch da, wo sie ungläubig wird, christlich. Umgekehrt bemüht sich das Christentum auf allen Wegen, kulturfähig zu bleiben und Kulturchristentum zu sein, gerade da, wo die Christlichkeit des Glaubens vom Urchristentum sich weit entfernt hat.

Wenn somit auch das natürliche, vom Menschen selbst erwirkte Vorstellen des Wirklichen durch die Wahrheit als Gewißheit getragen und geleitet wird, dann muß jedes in einer Wahrheit beigestellte Wirkliche, jedes wahre Seiende (*ens verum*) ein *ens certum* sein: »*ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.*« (Descartes, *Meditatio III*).

Ein Wahres ist das, was der Mensch je von sich aus klar und deutlich vor sich bringt und als ein so vor-sich-Gebrachtes (Vor-gestelltes) sich zu-stellt, um in solcher Zustellung das Vorgestellte sicherzustellen. Die Sicherheit solchen Vorstellens ist die Gewißheit. Das nach ihrem Sinn Wahre ist das Wirkliche. Das Wesen der Wirklichkeit dieses Wirklichen liegt in der Ständigkeit und Beständigkeit des im gewissen Vorstellen Vorgestellten. Diese Ständigkeit schließt die Unbeständigkeit des Hin- und Herstellens aus, das in allem Vorstellen umgeht, solange es zweifelt. Das zweifelsfreie Vorstellen ist das klare und deutliche. Das so Vor-gestellte hat auch schon das Ständige, d. h. das Wirkliche, dem Vorstellen zugestellt.

Wirklichkeit ist die *Vorgestelltheit* im Sinne der *durch* das gewisse Vorstellen *und für* es erstellten Ständigkeit des Beständigen.

Zwar wird im Beginn des Wesenswandels der Wirklichkeit, dessen Geschichte die neuzeitliche Metaphysik als Geschichte des Seins erfüllt, dieses Wesen noch nicht eigens ausgesprochen. Im Gegenteil. Fast scheint es, als werde im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik das überlieferte Wesen der Wirklichkeit, die *actualitas*, unverändert festgehalten und nur die Art der *Erfassung* des Wirklichen, die Erkenntnis, einer besonderen Betrachtung (»Theorie«) unterworfen. In der Tat ist das Wesen des Seins im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik vieldeutig, sofern eine Mannigfaltigkeit wesenhafter Möglichkeiten der Wesensvollendung der Wirklichkeit anklingt, die sich nachmals, entfaltet aus ursprünglicher Einheit, zusammenschließt. Die Mehrdeutigkeit des Wesens der Wirklichkeit im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik ist das Zeichen eines echten Übergangs. Dagegen bleibt die vermeintliche Eindeutigkeit des Beginns der neuzeitlichen Philosophie, die sich im »*cogito ergo sum*« aussprechen soll, ein Schein.

Die Gewißheit erhebt aus sich, als Wesen der Wahrheit, den Anspruch auf eine ihr durchgängig gemäße Art der Wißbarkeit und des Gewußten, d. h. dessen, was als wahrhaft Wirkliches durch sie im Wissen angebaut und aufgebaut und so in die Beständigkeit sichergestellt werden kann. Gewißheit ist die in ihrem eigenen Wesen sich gründende und diesem allein anvertraute Sicherheit alles Vorgestellten. Deshalb fordert die Gewißheit einen *ihr* genügenden Unterbau, der eigens als Grund für alles vorstellende Aufbauen und Erwirken des Wirklichen dem Vorstellen ständig vorliegt.

Wenn das Wesen der Wahrheit, zur Gewißheit geworden, das ihr gemäße Verhältnis zum Wirklichen von dem ins Wesen der Wahrheit gestellten Menschen selbst und für diesen erwirkt, indem sie ihm den Aufbau des Wißbaren als des sicher Erwirkbaren abfordert, wenn zugleich die Gewißheit für die-

sen Aufbau jenen Unterbau fordert, darin ihr eigenes Wesen als der Grundstein eingebaut bleibt, dann muß für alles Vorstellen zuvor ein Wirkliches sichergestellt werden, dessen Wirklichkeit, d. h. Standfestigkeit, jeder Erschütterung des Vorstellens im Sinne einer Bezweifelbarkeit entzogen bleibt. Die Forderung der Gewißheit geht auf ein *fundamentum absolutum et inconcussum*, auf einen Unterbau, der nicht mehr an dem Bezug zu einem anderen hängt, sondern aus diesem Bezug im vorhinein losgelöst ist und in sich ruht.

Welches Wirkliche eignet sich zu solchem Unterbau, dergestalt, daß es zugleich dem von der Gewißheit her bereiteten Wesen der Wirklichkeit (der Ständigkeit für alles Vorstellen) sich anzuwandeln vermag?

Der Wandel des ὑποκείμενον zum subiectum

Bis zum Beginn der Neuzeit und noch in diese hinein ist das Wirkliche das *ens actu*, das je gewirkte Wirkende in seiner verhältnismäßigen Beständigkeit. Im Beginn der Metaphysik dagegen west das Sein nicht als die *actualitas* (Wirklichkeit), sondern als die *Werkheit* (*ἐνέργεια*), der die Weile des Jeweiligen genügt. Das Jeweilige liegt von sich aus vor, ist das eigentliche *ὑποκείμενον*. Alles, was sich mit dem schon Anwesenden zusammen eingefunden hat, nennt Aristoteles die *συμβεβηκότα*, aus welchem Namen noch der Charakter des Anwesens und somit das griechische Wesen des Seins (*οὐσία*) herauszuhören ist. Weil jedoch die *συμβεβηκότα* je nur *mit-anwesen*, erst zu dem schon von sich her Verweilenden hinzu ankommen und nur mit und bei ihm ein Bleiben haben, sind sie in gewisser Weise schon ein *μὴ ὄν*, Anwesendes, das die reine Weise der Weile des Jeweiligen, des *ὑποκείμενον*, nicht erreicht.

Entsprechend dem Wandel der ἐνέργεια zur actualitas verdunkelt der Wandel des ὑποκείμενον zum subiectum trotz der wortgetreuen Übersetzung auch das griechisch gedachte Wesen des Seins. Das subiectum ist das im actus Unterlegte und Unter-worfene, dem anderes dann noch zufallen kann. In diesem Zufallenden, im accidens, ist gleichfalls das Mit-ankommen in der Anwesenheit, d. h. eine Weise des Anwesens, unhörbar geworden. Das Unterliegende und Unterlegte (subiectum) übernimmt die Rolle des Grundes, auf den anderes gestellt wird, so daß das Unterlegte auch als das Unter-stehende und so vor allem Ständige sich begreifen läßt. Subiectum und substans meinen dasselbe, das eigentlich Ständige und Wirkliche, was der Wirklichkeit und Ständigkeit genügt und deshalb substantia heißt. Von der substantia her wird alsbald das beginnlich bestimmte Wesen des ὑποκείμενον, des von sich her Vorliegenden, ausgelegt. Die οὐσία, Anwesenheit, wird als substantia gedacht. Der Substanz-Begriff ist un-griechisch, beherrscht aber in einem mit der actualitas die Wesensprägung des Seins in der nachkommenden Metaphysik. Allein, gleich wie durch den Wandel der Wahrheit von der ἀλήθεια zur ὁμοίωσις und durch die hiermit anhebende Verlegung der Wahrheit in die Aussage (λόγος) die Aristotelische Prägung des »existens« als ἔξω τῆς διανοίας ὄν bestimmt wird, so übernimmt derselbe Wesenswandel der Wahrheit und die ihm erst entspringende Vorherrschaft der κατάφασις (λόγος) die Vorbereitung einer weittragenden Zweideutigkeit und Umdeutung des ὑποκείμενον. Das eigentlich Seiende, weil von sich her vorliegend Anwesende, wird zu dem, καθ' οὐ λέγεται τι, auf welches als das Unterliegende hinab und zu ein Gezeigtes und Gesagtes (λεγόμενον) gesagt wird. Das ὑποκείμενον ist jetzt seinerseits das λεγόμενον (λόγος) καθ' αὐτό, das, was unmittelbar und nur auf es selbst hinab angesprochen und dabei als Seiendes zugänglich wird. Der λόγος, die Aussage,

kennzeichnet jetzt das Unterliegende als solches und meint zumal das, was von sich her anwest und das als dieses die Unterlage aller Zu- und Absage bleibt. Seitdem halten sich alle wesenhaften Bestimmungen des Anwesenden als solchen, d. h. die Charaktere des Seienden, im Umkreis der κατάφασις, d. h. der κατηγορία, sie sind Kategorien. Weil der λόγος das Wesen des Unterliegenden prägt, wird er zur Bestimmung dessen, was ἀρχή und αἰτία sind, was später der Untergrund und der Grund heißt.

Das »subiectum« wird fortan zum Namen, der sowohl das Subjekt in der Subjekt-Objekt-Beziehung als auch das Subjekt in der Subjekt-Prädikat-Beziehung nennt.

Der Wandel der beginnenden Metaphysik entläßt die ἐνέργεια in die actualitas, die οὐσία in die substantia, die ἀλήθεια in die adaequatio. Ingleichen gelangt der λόγος und mit ihm das ὑποκείμενον in den Deutungskreis des Übersetzungswortes ratio (ῥέω, ῥήσις = Rede, ratio; reor = aussagen, dafürhalten, rechtfertigen). Ratio ist demgemäß der andere Name für subiectum, das Unterliegende. So kommt eine Bezeichnung für das menschliche (aussagende) Verhalten in die Rolle des Begriffswortes für das, was ein Seiendes in seinem wahren Sein ausmacht, sofern es als das Verweilende in sich ständig und so das allem irgendwie Seienden Unterständige, die substantia ist. Der Grund, als das Wesen der Seiendheit des Seienden verstanden, erhält in der nachkommenden Metaphysik den ganz und gar nicht selbstverständlichen Namen ratio.

Jedes von sich her Verweilende und also Vorliegende ist ὑποκείμενον. Subiectum ist ein Stern und ein Gewächs, ein Tier, ein Mensch und ein Gott. Wenn im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik ein fundamentum absolutum et inconcussum gefordert wird, das als wahrhaft Seiendes dem Wesen der Wahrheit im Sinne der certitudo cognitionis

humanae genügt, dann ist nach einem subiectum gefragt, das in allem Vorstellen und für alles Vorstellen jeweils schon vorliegt und im Umkreis des zweifellosen Vorstellens das Ständige und Stehende ist. Das Vorstellen (percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno) ist ein Grundzug allen, auch des nicht erkenntnisartigen Verhaltens des Menschen. Alle Verhaltungen sind, von hier aus gesehen, cogitationes. Dasjenige aber, was während des Vorstellens, das je etwas sich zustellt, ständig dem Vorstellen schon vorliegt, ist das Vorstellende (ego cogitans) selbst, dem alles Vorgestellte vorgebracht, auf das zu und zurück (re-praesentare) es anwesend wird. Solange das Vorstellen währt, ist auch das vorstellende ego cogito je das eigens schon im Vorstellen und für dieses Vorliegende. Dem ego cogito cogitatum eignet somit im Umkreis des Wesensbaues der Vorstellung (perceptio) die Auszeichnung des ständig schon Vorliegenden, des subiectum. Diese Ständigkeit ist die Beständigkeit dessen, worüber in keinem Vorstellen, und sei dieses selbst von der Art des Zweifels, je ein Zweifel sein kann.

Das ego, die res cogitans, ist das ausgezeichnete subiectum, dessen esse, d. h. Anwesen, dem Wesen der Wahrheit im Sinne der Gewißheit genügt. Dieses esse umgrenzt ein neues Wesen der existentia, das Descartes als eine veritas aeterna (Axiom) in § 49 seiner »Principia philosophiae« also bestimmt: is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. »Derjenige, der vorstellend sich zu etwas verhält, kann nicht nicht ständig wirken, während er vorstellt.«

Die Wirklichkeit ist als Ständigkeit durch die Beständigkeit (das Währen des Vorstellens) umgrenzt, aber sie ist auch zugleich das Erwirken des Vorstellenden zu einem ens actu. Das Wirken des neuen Wesens der Wirklichkeit dieses ausgezeichneten Wirklichen hat den Grundzug des Vorstellens. Entsprechend ist die Wirklichkeit dessen, was in allem Vor-

stellen vor- und beigestellt wird, durch die *Vorgestelltheit* gekennzeichnet.

Damit beginnt die Entfaltung eines Zuges im Wesen der Wirklichkeit, der später erst von Kant in aller Klarheit als die Gegenständlichkeit des Gegenstandes (Objektivität des Objekts) begriffen wird. Das Vorstellen erwirkt die Zustellung des Entgegenstehens des Gegenstandes. Wirklichkeit als Vorgestelltheit meint – solange metaphysisch und nicht, dem Sein gegenüber ungemäß, psychologisch gedacht wird –, niemals, das Wirkliche sei ein seelisch-geistiges Produkt und Gewirke der Vorstellungstätigkeit und daher solches, was nur als psychisches Gebilde vorhanden ist. Dagegen wird, sobald im Wesen der Wirklichkeit der Grundzug des Vorstellens und der Vorgestelltheit zur Vormacht kommt, die Ständigkeit und Beständigkeit des Wirklichen auf den Umkreis des Anwesens in der Praesenz der re-praesentatio eingegrenzt. Der im metaphysischen Wesen des Seins waltende Charakter der Anwesenheit, der auch in der Umprägung der ἐνέργεια zur actualitas nicht völlig ausgetilgt, sondern nur gewandelt wurde (vgl. die omnipraesentia des actus purus), kommt jetzt als die Praesenz innerhalb des Vorstellens (der repraesentatio) zum Vorschein.

Die »Betrachtungen« des Descartes, die von der Auszeichnung des subiectum Mensch als der res cogitans handeln, bedenken das Sein als das esse des ens verum qua certum. Das neu gedachte Wesen der Wirklichkeit dieses Wirklichen wird noch nicht mit einem eigenen Namen benannt. Dies bedeutet keineswegs, die »Betrachtungen« seien vom Sein des Seienden abgelenkt zur Frage nach der Erkenntnis des Seienden; denn die »Betrachtungen« bezeichnen sich selbst als »Meditationes de prima philosophia«, als solche also, die sich im Umkreis der Frage nach dem ens qua ens halten. Diese »Betrachtungen« sind ein Anheben, und zwar ein entscheiden-

des Anheben des eigentlichen Beginns der die Neuzeit tragenden Metaphysik.

Wie wenig aber hier schon die ganze Umwendung zur Metaphysik der Neuzeit vollzogen ist, zeigt sich daran, daß die *res cogitans*, als *fundamentum absolutum et inconcussum* das ausgezeichnete *subiectum*, zugleich eine *substantia finita*, d. h. *creata*, im Sinne der überlieferten Metaphysik ist. Die Wirklichkeit der *substantia finita* bestimmt sich aus der Ursächlichkeit der *causa prima*. Die Auszeichnung der *mens humana* unter den übrigen *subiecta* spricht sich darin aus, daß sie *notior est quam corpus*. Dieser Vorrang in der Bekanntheit betrifft nicht die leichtere Erkennbarkeit, sondern meint die eigentlichere Praesenz der *res cogitans* im Umkreis des menschlichen Vorstellens als eines *Sich-Zustellens*. Das menschliche Vorstellen selbst und der vorstellende Mensch sind hier, aus dem neuen Wesen der Wirklichkeit gedacht, ständiger, wirklicher und seiender denn alles übrige Seiende. Die *mens humana* wird daher künftig gemäß dieser Auszeichnung ihres Vorliegens als *subiectum* den Namen »Subjekt« ausschließlich für sich in Anspruch nehmen, so daß *subiectum* und *ego*, Subjektivität und Ichheit gleichbedeutend werden. Das »Subjekt« als Name für das Worüber der Aussage verliert dabei nur scheinbar seine metaphysische Dignität, die sich bei Leibniz meldet und in Hegels »Wissenschaft der Logik« sich voll entfaltet.

Zunächst bleibt jedoch alles nichtmenschliche Seiende hinsichtlich des Wesens seiner Wirklichkeit noch zweideutig. Es kann durch die Vorgestelltheit und Gegenständlichkeit für das vorstellende *subiectum*, aber auch durch die *actualitas* des *ens creatum* und seiner Substantialität bestimmt sein. Dagegen ist die Alleinherrschaft des Seins als *actualitas* im Sinne des *actus purus* gebrochen. Die Geschichte des Seins beginnt innerhalb seiner metaphysischen Wahrheit als

Seiendheit des Seienden die mehrfachen Möglichkeiten seines Wesens zur Einheit und damit die Vollendung seines Wesens zum Austrag zu bringen. Im Anheben des Beginns dieser Geschichte zeigt sich, daß sie das Wesen des Menschen mit einer eigentümlichen Entschiedenheit in den Anspruch nimmt.

Der volle Beginn der Geschichte des Seins in der Gestalt der neuzeitlichen Metaphysik ereignet sich dort, wo die Wesensvollendung des zur Wirklichkeit bestimmten Seins zwar noch nicht eigens vollbracht, wo aber die Entscheidbarkeit dieser Vollendung vollständig vorbereitet und so der Grund der Vollendungsgeschichte gelegt wird. Diese Vorbereitung der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zu übernehmen und dergestalt diese Geschichte der Vollendung überallhin zu durchwalten, ist die seinsgeschichtliche Bestimmung jenes Denkens, das Leibniz zum Vollzug bringt.

Nach der beginnlichen Überlieferung der Metaphysik seit Aristoteles ist jedes eigentlich Seiende ein *ὑποκείμενον*, welches *ὑποκείμενον* sich in der Folgezeit als *subiectum* bestimmt. Descartes' Denken zeichnet das *subiectum*, als welches der Mensch ist, dahin aus, daß die *actualitas* dieses *subiectum* ihr Wesen im *actus* des *cogitare* (*percipere*) hat.

Wie aber, wenn die *actualitas* überhaupt diesen Grundzug des *percipere* in sich bergen sollte? Warum konnte es dann geschehen, daß dieser Wesenszug der *actualitas* verborgen blieb? Über die Art und die Weite der Offenbarkeit des Wesens des Seins entscheidet das je waltende Wesen der Wahrheit. Wenn die Wahrheit zur Gewißheit geworden ist, dann muß jedes wahre Wirkliche als Wirkliches sich dem Wirklichen, das es ist, zustellen. Alles Wirken enthüllt sich jetzt als ein Sicherwirken im Wirken. Dessen Wesen erfüllt sich nicht schon im Bewirken von etwas; vielmehr ist jedes Bewirken in sich und nicht erst beiläufig: ein Sich-Erwirken. Im Wirken

liegt der Wesenszug, den am ehesten vielleicht, weil nicht vorgreifend, der Ausdruck »Auf-sich-zu . . .« benennt. Das Wirken ist in sich auf sich bezogen, und in diesem Bezug allein bestimmt es sein Wirkendes. Das jedoch, woraufzu das »Auf-sich-zu . . .« west, braucht noch kein Ich und auch kein Selbst zu sein. Das »Auf-sich-zu . . .« kann im Hinblick auf das Fortgehen der Bewirkung zum Bewirkten als Rückwendung (reflexio) gefaßt werden. Doch hierbei muß offen bleiben, wohin zurück diese Wendung bringt und was sie eigentlich vorstellt. Jedes Wirken ist ein sich erwirkendes Bewirken. Indem es jedesmal etwas vor sich bringt, vollbringt es eine Zu-stellung und stellt so in gewisser Weise das Erwirkte vor. Wirken ist in sich ein Vorstellen (percipere). Das Wesen der Wirklichkeit eigentlicher, in sein Eigenes hinein denken, bedeutet jetzt im Bereich des Wesens der Wahrheit als Gewißheit: das Wesen der perceptio (der Vorstellung) daraufhin denken, wie aus ihm sich das Wesen des Wirkens und der Wirklichkeit voller entfaltet.

*Leibniz: Die Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit
und Vorstellen*

Inwiefern das Vorstellen, hinreichend ursprünglich und vollständig gedacht, den Grundzug der Wirklichkeit des Wirklichen ausmacht und somit jedes Seiende nur als vorstellendes eigentlich seiend ist, das zeigt sich darin, daß die Seiendheit des Seienden (die Substantialität der Substanz) und das Vorstellen aus einer Grundbestimmung des Seienden her dasselbe sind. Diese Grundbestimmung des Seienden als eines solchen ist die *Einheit*. Hier kehrt die alle Metaphysik durchziehende Zweideutigkeit wieder, nach der »Einheit« bedeutet das je »Eine«, was durch Einheit wesenhaft bestimmt

wird, aber auch diese bestimmende Einheit selbst. Insgleichen meint οὐσία eine Seiendheit (ein Seiendes) und das Sein als Wesen des Seienden.

Wenn Leibniz die »Monade« denkt, so denkt er die Einheit als Wesensverfassung der »Einheiten«. Die Wesensfülle, die dem vieldeutigen Titel »Einheit« die Eindeutigkeit gibt, entspringt jedoch aus der Zusammengehörigkeit der Wirklichkeit und des Vorstellens. In einem Brief an Arnauld vom 30. April 1687 (»Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz«, ed. Gerhardt, II, 97) sagt Leibniz: »Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement un être, n'est pas non plus véritablement un être.« *Un être*, solches was aus dem Einem jeweils Einenden anwest; *un être*, ein Anwesendes (Anwesen), das als solches Einheit in sich birgt. In dem Brief an de Volder vom 20. Juni 1703 (Gerh. II, 251) steht der Satz: »Quodsi nullum *vere unum* adest, omnis *vera res* erit sublata.« Das wahrhaft Einende ergibt das Anwesen jedes Dinges.

Die Einheit macht die Seiendheit des Seienden aus. Aber das gilt nur von der *wahren* Einheit. Sie besteht in einem ursprünglichen, d. h. einfachen, in sich ruhenden Einigen, welches Einigen so sammelt und einfaltet, daß das Einfältige auf das Einigende zu- und vor-gestellt und so zugleich ausgefaltet wird. *Die Einheit im Sinne dieser einfach ein- und ausfaltenden Einigung hat jetzt den Charakter des Vorstellens.* Jedes Vorstellen stellt dem in sich stehenden Einigenden je ein Mannigfaltiges zu und macht jeweils den Zu-stand des Einigen (d. h. des eigentlich Seienden) aus. Das zugestellte Mannigfaltige ist jeweils ein begrenztes, insofern — Gott als das unendliche Seiende angenommen — in einem geschaffenen Seienden nie das All des Seienden zugestellt werden kann.

Jeder durch das Vorstellen erstellte Zustand der Monade ist daher in sich *im Übergang* zu einem nächsten und somit wesentlich *übergänglich*. Demgemäß lautet der § 14 der »Monadologie« (Gerh. VI, 608 f.): »L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience ...« Das Wesen der Vorstellung ist hier nicht psychologisch, sondern *einzig im Hinblick auf das Wesen der Seiendheit des Seienden*, und zwar als ein Grundzug dieser bestimmt.

In einer verkürzten und daher leicht mißdeutbaren Fassung ist das metaphysische Wesen der Vorstellung durch einen Satz dargelegt, der sich in einem Brief an des Bosses vom 11. Juli 1706 findet (Gerh. II, 311): »Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret.« Die perceptio ist Wesensausdruck der Monade; sie macht deren *Einheit* als die Seiendheit des Seienden mit aus; sie hat ihr eigenes Wesen darin, »ein Mannigfaltiges in Einem auszudrücken«. Die expressio ist zustellende Ausfaltung, ein développer (Gerh. IV, 523), das zum sammelnden Einfalten, envelopper, gehört und ausdrücklich als repräsentier gefaßt wird. Die »perceptions« sind »les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple« (»Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison«, Gerh. VI, 598). Das unum, darinnen die multa ausgefaltet, d. h. ausgebreitet und gesammelt zugestellt werden, ist »das Einfache«, das von sich her einigend das Mannigfaltige sich zustellt und in diesem zustellenden Vorstellen selbst das Wesen seines In-sich-stehens, seiner Ständigkeit, d. h. seiner Wirklichkeit hat.

Leibniz versteht das Aristotelische Wort *ἐντελέχεια* nicht

griechisch, sondern im Sinne seines monadologischen Denkens: »On pourrait donner le nom d'*Entéléchies* à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), il y a une suffisance (*αὐτάρκεια*) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels.« (»Monadologie« § 18, vgl. § 48) Die Monade hat gemäß ihrem »persistenten« Einigen in sich eine gewisse, in sich wirkende Vollständigkeit, die ihre actualitas (Wirklichkeit) ausmacht. Im Wesen dieser Wirklichkeit als des einfachen, einigenden, vorstellenden Wirkens liegt die »wahre Einheit«, d. h. die Substantialität der Substanz beschlossen. »... dico substantiam ... esse una Entelechia actuatam, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis.« Dagegen ist die unitas jener entia, die solche sind per aggregationem, jeweils eine unitas »a cogitatione; idemque est in quovis aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas.« (Brief an de Volder vom 20. Juni 1703, Gerh. II, 250)

Was das einigende Vorstellen ausfaltet und dem Vorstellen zustellt, ist jedoch kein beliebiges multum, sondern je ein bestimmt begrenztes Mannigfaltiges, in dem sich das Universum darstellt. Das Mannigfaltige ist jeweils die Welt, mundus, aber sich darstellend je nach dem modus spectandi, in dem die perceptio der Monade sich hält. Gemäß dieser Sehweise und ihrem Blickpunkt ist die Welt dergestalt konzentriert, daß sich das Universum in der wirkenden einigenden Vorstellung spiegelt und jede Monade selbst als ein aus sich wirkender, d. h. lebendiger Spiegel des Universums angesprochen werden kann.

Im fünften Schreiben an Clarke sagt Leibniz in aller Bündigkeit: »chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour dire ainsi, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue.« (Gerh. VII, 411,

n. 87) Weil jedes Seiende als Monade in seiner Wirklichkeit durch das einfach-einigende Erwirken im Sinne des Vorstellens aus je seinem Blickpunkt her bestimmt ist, sind die Monaden (»Entelechien«) notwendig unter sich von sich her verschieden: »Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter expriment universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati.« (Brief an de Volder vom 20. Juni 1703, Gerh. II, 251/52) Das ausfallend-sammelnde Wesen der perceptio enthüllt sich somit erst in der einfachen Ursprünglichkeit der »Weltbildung« und in der sich erwirkenden Spiegelung.

Aber auch dies deutet nur den Wesensbereich der perceptio an, freilich so, daß jetzt erst der Grundzug ihrer selbst als eines Wirkens (actio) herauskommt und der Wesenskern der actualitas sich bestimmt. Das Vorstellen — je aus einem Blickpunkt das Universum zustellend und es doch nur je in einer dem Blickpunkt entsprechenden Konzentration darstellend und also das eigentlich Angestrebte nicht erreichend —, ist in sich übergänglich, sofern es durch den Bezug auf das Universum wesenhaft bei seiner jeweiligen Welt über diese hinausdrängt. Im Vorstellen west dergestalt ein über sich hinausdrängender Fortgang: principium mutationis »est internum omnibus substantiis simplicibus, . . . consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura.« (Brief an de Volder vom 30. Juni 1704, Gerh. II, 271)

Das Vorstellen ist gemäß seinem eigenen Wesen übergänglich, indem es auf den Übergang drängt. Dieses Anstreben ist der Grundzug des Wirkens im Sinne des Vorstellens. »L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé

Appétition; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.« (»Monadologie«, § 15, Gerh. VI, 609) Die Anstrebung (appetitus), in der die Monade aus ihrer Einfachheit die ihr eigene Einheit sich erwirkt, ist umgekehrt in sich wesenhaft vorstellend. Das einfache in-sich-Stehen des eigentlich Ständigen (persistens, an de Volder, 21. Januar 1704, Gerh. II, 262) besteht in der Vorstellung als der Anstrebung. Perceptio und appetitus sind nicht zwei sich erst erzeugende Bestimmungen der Wirklichkeit des Wirklichen, sondern ihre Wesenseinheit macht die Einfachheit des wahrhaft Einigen und somit dessen Einheit und somit dessen Seiendheit aus. »Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum« (Brief an de Volder vom 30. Juni 1704, Gerh. II, 270).

Die einfach einigende Einheit ist ursprünglich wirkend nach der Art der vorstellenden Anstrebung. Diese ursprünglich wirkende Einheit bleibt für alles Übergängliche und Vergängliche im Seienden jener Ausgang, von woher der Bezug auf das eine Ganze des Alls stammt, der alle Vorgänge zuvor durchherrscht. Diese Einheit ist principium internum. Leibniz nennt das Prinzip des Seienden als solchen: vis, la force, die Kraft. Das Wesen der Kraft bestimmt sich nicht aus der nachträglichen Verallgemeinerung eines irgendwo erfahrenen Wirkenden, sondern umgekehrt: Das Wesen der Kraft ist das ursprüngliche Wesen der Seiendheit des Seienden.

Das wahre Seiende zeigt sich im Lichte der Wahrheit, die zur Gewißheit geworden ist, als das cogitare des ego cogito. Das Wesen der Kraft umgrenzt sich in der Besinnung auf das Sein des wahrhaft Seienden. Aus diesem We-

sen der Kraft empfangen erst die einzelnen Kräfte das Gepräge ihres abgeleiteten (derivativen) Wesens. Die zuerst versuchte Fassung des § 12 der »Monadologie« sagt dies deutlich: »Et généralement on peut dire que la force n'est autre chose que le principe du changement.« Hierbei meint »Änderung« nicht überhaupt irgendein Anderswerden, sondern das übergängliche Wesen der anstrebenden Vorstellung, nach deren Art jedes Seiende *ist*, sofern es ist. Die Kraft, der Grundzug der einfach einigenden Einheit, heißt daher auch in der zureichenden Benennung *vis primitiva activa*, weil sie einfach-ursprünglich das reine Wirken in seinem Wesen durchherrscht. Sie ist das subiectum und die Basis (»Monadologie«, § 48), das unterliegende tragende Ständige, in dessen Wirken die Beständigkeit des Seienden ihre nächste, wenn auch nicht die wurzelhaft wirkende Entspringung (*originatio radicalis*) hat.

Jedes subiectum ist in seinem esse durch die *vis* (*perceptio* — *appetitus*) bestimmt. Jede substantia ist Monade. So erst hat das im Lichte der Wahrheit als Gewißheit sich entfaltende Wesen der Wirklichkeit der *res cogitans* seine Weite erlangt, in der es alles Wirkliche durchherrscht. Zugleich mit der Universalität des vorstellungshaften Wesens der Wirklichkeit hat sich der Grundzug des Vorstellens, die Anstrebung, offenbart, so daß erst aus dem Wesen der *vis* die Einheit als Wesen der Seiendheit ihr volles Gepräge gewinnt. Damit beginnt das neue Wesen der Wirklichkeit im Ganzen und ausdrücklich das All des Seienden zu durchwalten. Dergestalt entfaltet sich der Beginn derjenigen Metaphysik, die der Geschichtsgrund der Neuzeit bleiben wird. Zugleich aber behält das in solcher Art (monadisch) Wirkliche jenen Zug der Wirklichkeit, der als *causalitas* die *actualitas* auszeichnet. Die *causa prima* ist die *suprema substantia*; doch ihr Wirken ist gemäß dem Wesenswandel der

Wirklichkeit gleichfalls gewandelt. Das Wirken der ursprünglichen Einheit, »Unité primitive«, (»Monadologie«, § 47) ist als wesenhaftes Erwirken im Sinne der vorstellenden Anstrebung ein Sichverströmen zum einzelnen Wirklichen, das seine Begrenztheit jeweils in der Art des Blickpunktes hat, nach dessen Durchblicksweite (Perspektive) sich die Fähigkeit bestimmt, das Universum so oder so zu spiegeln, d. h. aufleuchten zu lassen. Deshalb entspringen auch die geschaffenen Substanzen gleichsam »par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment« (»Monadologie«, § 47). In diesem ständigen Aufblitzen der Göttlichkeit des Gottes von Augenblick zu Augenblick entspringen die ins Licht strebenden Leuchtpunkte, die entsprechend das Licht der Gottheit nachleuchten lassen und nachahmen. Alles Wirkliche ist in seiner Wirklichkeit monadisch, dieses jedoch nicht gleichförmig sondern gestuft. Daher kann Leibniz sagen: »Meae enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam.« (Brief an des Bosses vom 11. Juli 1706, Gerh. II, 311)

Das Denken von Leibniz steht unter der Notwendigkeit des also offenkundigen Wesens des Seins, das in der Einfachheit der vorstellend-anstrebenden Einigung das Wirkliche in seine jeweilige Wirklichkeit erwirkt und so dem Wesen der Beständigkeit des in-sich-Ständigen genügt. »Facile enim vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes seu principia [simul et subjecta] totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium . . . quibus suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentes diffudit, quas singulas tanquam concentrationes universi et (alias prae aliis) tanquam divinitatis imitamenta concipere oportet.« (Brief an de Volder, ohne Datum, Gerh. II, 278)

Das anstrebend-vorstellungshafte Wirken ist das Wesen des

esse eines jeden subiectum. Dieses Wesen macht den Grundzug der existentia aus. Wenn überhaupt, dann muß — nach dem Wesen der Wahrheit, die, zur Gewißheit geworden, das Sein als das vorstellende Sicherwirken fordert — ein Seiendes, sofern es existiert, in solcher Weise existieren. »Neque alias rerum rationes puto intelligi et (summatim) vel optari posse, et vel nullo vel hoc modo res existere debuisse.« (l. c.)

Nun hat aber seit dem Beginn der Metaphysik die dort zuerst ins Wesen kommende existentia den Vorrang vor der essentia, insofern die Wesensprägung der Wirklichkeit jene der Möglichkeit bestimmt. Das schließt nicht aus, daß umgekehrt das jeweilige Mögliche zuvor über das entsprechende Wirkliche mitentscheidet. Im Beginn der Metaphysik entfalten sich die *πρώτη* und die *δευτέρα οὐσία* noch aus dem nicht eigens gegründeten Wesen der Anwesenheit, um alsbald, zumal beim Übergang der *ἐνέπρεα* zur actualitas, diese Herkunft völlig vergessen zu lassen. So erscheinen potentia und actus als zwei Weisen eines nicht näher bestimmten Seins, denen sich in der nachkommenden Metaphysik dann die necessitas als dritte Modalität zugesellt.

Die neue Wesensbekundung der Wirklichkeit im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik erbringt die zugehörige Wandlung der potentia, so daß auch die Unterscheidung der essentia und existentia als Unterscheidung sich mitwandelt, bis sie dann überhaupt — bei der erneuten Wesensprägung der Wirklichkeit zur wesenhaft unbedingten — in das Wesende des Seins selbst zurückgenommen wird.

Nur aus dem bereits vollzogenen Wandel des Wesens der existentia empfängt die kurze Abhandlung von Leibniz »De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae« (1694; Gerh. IV, 468 ff.) bis in den Titel hinein ihr eigentliches Gewicht. Die vis wird hier im Rückblick auf die überlieferte Unterscheidung von potentia und actus gleich-

sam als ein Zwischenwesen zwischen beiden gekennzeichnet. In Wahrheit bedeutet dies die Überwindung der bisherigen Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Betrachtung dient aber der Verbesserung der »ersten Philosophie«, die nach der Seiendheit des Seienden fragt und als das eigentlich Seiende die substantia kennt. Vis ist der Name für das Sein des in sich stehenden Seienden. Sonach besteht dieses Sein weder in der actualitas, sofern diese die Gewirktheit des nur Vorliegenden meint, noch in der potentia im Sinne der Anlage eines Dinges zu etwas (z. B. des Baumstammes zu einem Balken). Die vis hat den Charakter des conatus, des schon drängenden Versuchens einer Möglichkeit. Der conatus ist in sich *n̄isus*, die Vorneigung in die Verwirklichung. Der vis eignet dadurch die *tendentia*, womit die Anstrebung gemeint ist, zu der das Vorstellen gehört. Das versuchende, vorgeneigt angespannte Erwirken ist der Grundzug der Beständigkeit, aus der das jeweilig Seiende sich selbst erwirkt, d. h. zu einem mundus concentratus entfaltet. Die vorstellend-anstrebende Beständigkeit ist das Wesen der existentia; die Modalitäten »Möglichkeit« und »Notwendigkeit« sind modi existendi.

Das jetzt neu ins Wort kommende Wesen der existentia zeigt seine maßgebende Verstrahlung durch alle Grundzüge der Seiendheit und den ihr entsprechenden Grundsatz »vom Grunde« in 24 kurzen Abschnitten, die Leibniz einmal aufgezeichnet hat. Erst die verborgene Dichte und Bündigkeit dieser scheinbar nur aufgereihten Sätze läßt die Einfachheit des Seins ahnen, das hier das Denken eines Denkers in den Anspruch nimmt. Die bisher undatierte »Abhandlung« (Gerh. VII, 289–291) hat keine Überschrift. Sie sei mit dem Namen »Die 24 Sätze« bezeichnet (siehe S. 454 ff.). Diese können zwar die ähnlich gebauten 90 Paragraphen der »Monadologie« nicht ersetzen. Aber das Denken von Leib-

niz erreicht doch erst in diesen »24 Sätzen« den Gipfel seiner geheimnisvollen Durchsichtigkeit. Statt einer durchlaufenden Auslegung der »24 Sätze«, die auf den Angelpunkt der angedeuteten Geschichte des Seins hinzeigen müßte, genüge die Erwähnung dessen, was unmittelbar *das Wesen der existentia* angeht.

Das Sein im Sinne des $\delta\tau\iota \ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ sagt, daß etwas *ist* und nicht vielmehr nichts ist. Das Daß-sein (*existentia*) enthüllt sich als der Auf-stand gegen das Nichts (*ex-sistere ex nihilo*), sofern dies das schlechthin Nicht-Seiende meint. Sobald jedoch das Sein in das Wesen des Wirkens eingegangen ist und Seiendheit eigentlich Wirklichkeit bedeutet, ist in jedem Seienden (*res, Ding, chose*) als einem Gewirkten so etwas wie ein Vorgehen und eine Anstrengung, eine Aktion des *actus* niedergelegt. Dem also gewirkten Wirklichen gegenüber bleibt das Nichts, weil dafür nichts nötig und jede Veranstaltung überflüssig ist, einfacher und leichter. »Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.« (»Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison«, n. 7; Gerh. VI, 602) Sofern aber Seiendes ist und das Nichts als das Leichtere und Einfachere ohnehin sich schon bekannt gemacht hat, muß gefragt werden: »*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*« (l. c.) Diese Frage nach dem »Warum« hat freilich nur dann eine Notwendigkeit bei sich und ein Recht in sich, wenn Alles und somit auch der Vorrang des weniger Einfachen und Leichten (d. h. des Seienden) vor dem Nichts sein »Darum«, d. h. seinen Grund hat. Die Frage stützt sich auf das »große Prinzip« der »Metaphysik«, das sagt, »*que rien ne se fait sans raison suffisante*« (l. c.).

Wenn aber dieses »Prinzip« den Wesensanfang dessen nennt, was irgendwie das Nichts aufgibt, dann muß *das principium grande* den Aufstand gegen das Nichts, also *die existentia*

selbst in ihrem Wesen auszeichnen. Jedes Seiende ist grundhaft: gründiger Grund: $\delta\upsilon\pi\alpha\rho\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, *subiectum*. Sein als Wirklichkeit ist ein Gründen; das Gründen muß in sich das Wesen haben, dem Sein gegenüber dem Nichts den Vorzug zu geben. Das Sein muß in sich den Charakter haben, sich in seinem Wesen zu mögen und zu vermögen. Sein ist einigendes sich-Erwirken in das in-sich-Stehen, ist sich-vor-sich-bringendes (vorstellendes) Anstreben seiner selbst. Die Möglichkeit eines Möglichen ist als Sein bereits ein »Existieren«, d. h. wesenhaft auf *existentia* bezogen. Das Mögliche ist bereits, weil es nur insofern überhaupt »ist«, was es ist, ein Mögendes, ein vorgeneigtes Sichversuchen und somit ein Gründen und Erwirken. Das aus dem Wesen des Seins gedachte und nur so zu denkende Möglichsein (die Möglichkeit) fordert in sich das vorstellende Anstreben heraus und zwar so, daß dieses Herausfordern bereits ein Herausführen und Ausführen der *existentia* ist. »Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*« (»Die 24 Sätze«, n. 6, vgl. S. 454 ff.)

Der Ausdruck *existiturire*, der kraft der Wesentlichkeit seines Sagens trotz der scheinbaren Unförmigkeit doch in der Sache »schön« bleibt, ist nach der grammatischen Form ein *verbum desiderativum*. Die Anstrebung des Sicherwirkens, der *conatus ad Existentiam* (n. 5) ist darin genannt. Der Existenzcharakter der Möglichkeit ist ausgesprochen. Die Existenz selbst ist solchen Wesens, daß sie das Mögen ihrer selbst herausfordert. Die Wirklichkeit stößt daher auch die Möglichkeit nicht ab, sondern enthält sie, behält sie in sich und bleibt so gerade im Besitz ihres Wesens, dessen Grundzug der *appetitus* ist. Daher kann der erste der »24 Sätze« mit der Aussage beginnen: »*Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil.*« »Ein Grund ist im Wesen des Seienden als eines Seienden, warum Etwas eher, d. h. lieber und möglicher, existiert als nichts.« Dies sagt: Seiendes ist in seinem

Sein *exigentiell* hinsichtlich seiner selbst. »Existieren« heißt schon in sich: Mögen und einigendes Vermögen, das ein Erwirken ist. Sofern etwas *ist*, ist es auch *wesenhaft potius*.

Das Sein als Existenz im Sinne der vorstellenden Anstrengung, die einfach und einigend einen *mundus concentratus* (die Monade) als *speculum universi* erwirkt, ist das neue Wesen der *actualitas*. Zu ihr gehört die *Praevalenz* der *existentia* vor der *non-existentia*. Aber die so ans Licht tretende Wesensfügung des Seins wäre nicht eine metaphysische, was sie doch ist, wenn nicht das Wesen des Seins aus einem Seienden her erklärt würde, wenn nicht die seit Platons *ἀγαθόν* das Sein durchherrschende *causalitas* auch im Wesen der *actualitas* als *vis primitiva activa* noch bestimmend bliebe. *Der metaphysische Grundzug des monadischen Wesens des Seins bekundet sich in der Schrittfolge der ersten vier Sätze:*

Die *ratio* (*cur aliquid potius existat quam nihil*) »debet esse in aliquo Ente Reali seu causa.« (n. 2) Das *ens reale* ist für Leibniz im Unterschied zum *ens mentale* (ideale) jeweils eine *res actu existens*. Das *ens reale* — das als *causa* allen *rationes* zugrunde liegt — »hoc autem *Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet *Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.*« (n. 3)*

Der hier als *Grund wesende Gott* ist nicht theologisch, sondern rein ontologisch gedacht, nämlich als das höchste Seiende, in dem alles Seiende und das Sein selbst *verursacht ist*. Weil nun aber Leibniz jede Weise des Seins als *modus existendi* von der monadisch bestimmten *existentia* her denkt, wird nicht nur das *ens possibile* als *existituriens*, sondern auch das *ens necessarium* als *existentificans* gedacht.

Der 4. Satz: »*Est ergo causa cur *Existentia* praevaleat non-*Existentiae, seu *Ens necessarium* est *Existentificans.*«**

Mit dieser Bestimmung des *facere* kommt zugleich der Herstellungscharakter des Seins in dem Sinne zum Vorschein, daß das Sein selbst von einem Seienden gemacht und *gewirkt* wird.

Aber innerhalb des kausalen Wesens der Seiendheit, das überall in den verschiedensten Abwandlungen die Metaphysik durchherrscht, wird im vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik gleichwohl das *exigentielle* Wesen des Seins bestimmend. Das Hervorragen des *exigere* läßt jedoch den Vorstellungscharakter des Seins nicht fallen; denn dieser Charakter bewahrt die Überlieferung des beginnlichen und anfänglichen Wesens des Seins, als welches sich das Anwesen bekundet. Nur ist jetzt aus der *οὐσία* und *Praesenz* über die *veritas* als *certitudo* die *Praesenz* in der *repraesentatio* geworden. Aber diese *Praesenz* wäre nur einseitig gedacht, wenn sie mit der Anwesenheit im Sinne der *Vorgestelltheit* des *Vorgestellten* für ein *Vorstellen* gleichgesetzt würde.

Das *Wesen der repraesentatio* und damit des Seins im Sinne der *vis* und *existentia* tritt jetzt in einen einzigartigen Doppelcharakter. Jede Monade *ist*, indem sie ursprünglich einigend je aus ihrem Blickpunkt eine Welt als eine Perspektive des *Universums* spiegelnd ereignet. Indem die Monade *dergestalt vorstellend ist*, stellt sie sich selbst *dar und vor*, *präsentiert sich* und stellt so das *vor*, was sie in ihrer *Anstrengung* verlangt. Was sie in solcher Weise *vorstellt*, *ist* sie.

Etwas vorstellen, sagt nicht nur: etwas sich zubringen, sondern auch: etwas darstellen, nämlich das erstgemeinte *Vorstellen*. Ein Mann »stellt etwas vor«, heißt: er *ist* jemand. Dieses Sein gehört zur *vis*. Das Sein ist als *vis* und *existentia* zugleich dieses »etwas vorstellen«, das seinerseits wieder je verschieden in den einzelnen Monaden durch diese selbst ihnen zugebracht wird, zuerst aber und im Ganzen in der *omnipraesentia* der höchsten Substanz als der Zentral-

monade. Wesentlich bleibt überall, daß die »Präsenz« eigens auf eine Monade, d. h. jeweils auf eine Art ego zurückbezogen und eigentlich von ihr als ihr eigenes Seinswesen vollzogen wird. Im Unterschied zu dieser repräsentativen Präsenz ist die Anwesenheit, deren Name οὐσία lautet, ein Anwesen in das Unverborgene und aus diesem her, wobei die Unverborgenheit erfahren, aber selbst nicht mehr in ihrem Wesen gegründet wird.

Entsprechend darf das νοεῖν nur mit Bedacht als Vorstellen gedacht werden, dann nämlich, wenn es sein Wesensgewicht im Verweilen innerhalb des Unverborgenen hat, welches Verweilen, eingenommen vom Unverborgenen, dieses vernimmt. Anderes als die Verweilung im Unverborgenen ist das Sichzubringen des Begegnenden in die Sicherheit des Zugestellten. Νοεῖν und percipere nennen ein wesentlich verschiedenes Vorstellen; denn das Sein, das jeweils das Vorstellbare schon vorbestimmt, ist dort das ὑποκειµενον und hier die Objektivität, die zwar in einem subiectum gründet, dessen Wesen jedoch mit dem des ὑποκειµενον nicht identisch ist.

Subiectität und Subjektivität

Die neuzeitliche Metaphysik bringt in ihrem vollen Beginn seinsgeschichtlich das Wesen des Seins als Wirklichkeit in eine wesenhafte Mehrfältigkeit, die sich fortan niemals einheitlich ins Wort bringt und daher auch durch nachträgliche Titel stets in irgendeiner Hinsicht verunstaltet wird. Doch gerade deshalb darf vielleicht der erste Versuch einer Hinweisung in die Geschichte des Seins solche Titel zu Hilfe nehmen, diene dieses Verfahren auch nur der nächsten Aufgabe, überhaupt einmal darauf vorzubereiten, daß die Erinnerung in diese uns zeitlich nächste Geschichte der in sich

geschlossenen Mehrfältigkeit des Seinswesens entgegenkommen muß.

Der solcher Absicht dienende Titel heiße *Subiectität*. Der sonst übliche Name Subjektivität belastet das Denken sogleich und allzu hartnäckig mit den Irrmeinungen, die jede Beziehung des Seins auf den Menschen und gar auf seine Ichheit als eine Zerstörung des objektiven Seins ausgeben, als ob die Objektivität nicht mit allen Wesenszügen in der Subjektivität verhaftet bleiben müßte.

Der Name Subiectität soll betonen, daß das Sein zwar vom subiectum her, aber nicht notwendig durch ein Ich bestimmt ist. Überdies enthält der Titel zugleich eine Verweisung in das ὑποκειµενον und damit in den Beginn der Metaphysik, aber auch die Vordeutung in den Fortgang der neuzeitlichen Metaphysik, die in der Tat die »Ichheit« und vor allem die Selbstheit des Geistes als Wesenszug der wahren Wirklichkeit in Anspruch nimmt.

Versteht man unter Subjektivität dieses, daß das Wesen der Wirklichkeit in Wahrheit — d. h. für die Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins — mens sive animus, ratio, Vernunft, Geist ist, dann erscheint die »Subjektivität« als eine Weise der Subiectität. Diese prägt nicht notwendig das Sein von der actualitas des vorstellenden Anstrebens her, denn Subiectität besagt auch: Das Seiende ist subiectum im Sinne des ens actu, sei dieses der actus purus oder der mundus als das ens creatum. Subiectität sagt schließlich: Das Seiende ist subiectum im Sinne des ὑποκειµενον, das als πρώτη οὐσία im Anwesen des Jeweiligen die Auszeichnung hat.

Das Sein ist in seiner Geschichte als Metaphysik durchgängig Subiectität. Wo aber die Subiectität zur Subjektivität wird, da hat das seit Descartes ausgezeichnete subiectum, das ego, einen mehrsinnigen Vorrang. Das ego ist einmal das wahrste Seiende, das in seiner Gewißheit zugänglichste. Dann aber und

demzufolge ist es jenes Seiende, an dem wir überhaupt, sofern wir denken, das Sein und die Substanz, das Einfache und das Zusammengesetzte denken (»Monadologie«, § 30, Gerh. VI, 612). Schließlich hat der Geist, mens, innerhalb der Stufung des monadischen Seienden einen Vorrang. »Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.« (»Die 24 Sätze«, n. 21) In den mentes ist ein ausgezeichnetes Vorstellen und Anstreben möglich und somit das Erwirken einer ausgezeichneten Präsenz. »Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates« (n. 22).

Für die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik spricht aber der Name Subjektivität nur dann das volle Wesen des Seins aus, wenn nicht nur und nicht einmal vorwiegend an den Vorstellungscharakter des Seins gedacht wird, sondern wenn der appetitus und seine Entfaltungen als Grundzug des Seins offenkundig geworden sind. Sein ist seit dem vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik Wille, d. h. exigentia essentiae. »Der Wille« birgt vielfaches Wesen in sich. Er ist der Wille der Vernunft oder der Wille des Geistes, er ist der Wille der Liebe oder der Wille zur Macht.

Weil man den Willen und somit auch das in ihm wesende Vorstellen als menschliche Vermögen und Tätigkeiten kennt, entsteht der Anschein einer durchgängigen Vermenschlichung des Seins. Der Anthropomorphismus wird sogar, je näher die neuzeitliche Metaphysik und damit die Metaphysik überhaupt ihrer Vollendung kommt, eigens als die Wahrheit gefordert und übernommen, wobei allerdings die Grundstellung der Anthropomorphie von Schelling und Nietzsche auf je verschiedene Weise begründet wird.

Der Name Subiectität nennt die einheitliche Geschichte des Seins von der Wesensprägung des Seins als *idéa* bis zur Vollendung des neuzeitlichen Wesens des Seins als Wille zur

Macht. Die Mehrfältigkeit des neuzeitlichen Wesens zeichnet sich schon im vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik ab:

Sein ist die Wirklichkeit im Sinne der unbezweifelbaren Vorgestelltheit.

Sein ist Wirklichkeit im Sinne der vorstellenden Anstrebung, die aus einfacher Einheit je ein Seiendes, das eine Welt ist, ereinigt.

Sein ist als solche Ereinigung die actualitas.

Sein hat jedoch als die also wirkende (mögende) Wirklichkeit den Grundzug des Willens.

Sein ist als dieses Wollen die Beständigkeit der Beständigkeit, die gleichwohl ein Werden bleibt.

Sein ist, sofern jedes Wollen ein Sich-Wollen ist, durch das »Auf-sich-zu« ausgezeichnet, dessen eigentliches Wesen in der Vernunft als Selbstheit erreicht wird.

Sein ist Wille zum Willen.

Alle diese zur Subiectität als Subjektivität gehörenden Züge des Seins entfalten ein einheitliches Wesen, das seinem *exigentiellen* Charakter gemäß sich selbst und damit das Ganze des Seienden in seine eigene Einheit, d. h. in die Fügung seines Wesensgefüges entfaltet. Sobald das Sein das Wesen des Willens erlangt hat, ist es in sich selbst systematisch und ein System.

Zunächst erscheint das System, als Ordnungseinheit eines Wissens gedacht, nur wie das Leitbild der Darstellung alles Wißbaren in seinem Gefüge. Weil aber das Sein selbst als Wirklichkeit Wille ist und Wille das sich selbst anstrebende Einigen der Einheit des Alls, deshalb ist das System nicht ein Ordnungsschema, das ein Denker im Kopf hat und jeweils nur unvollkommen und jederzeit irgendwie einseitig zur Darstellung bringt. Das System, die *συστασις*, ist das wesenhafte Gefüge der Wirklichkeit des Wirklichen —

freilich erst dann, wenn die Wirklichkeit sich in ihr Wesen als Wille gefunden hat. Dies geschieht, wenn die Wahrheit zur Gewißheit geworden ist, die den Grundzug der allseitigen Sicherung des Gefüges in einem sich selbst sichernden Grunde aus dem Wesen des Seins hervorrufft.

Weil im Mittelalter die veritas ihr Wesen noch nicht auf die certitudo des cogitare gründet, kann auch das Sein niemals systematisch sein. Was man ein mittelalterliches System nennt, bleibt stets nur eine Summa als Darstellung des Ganzen der doctrina. Noch ungemäßer aber ist der Gedanke eines Systems der Platonischen und Aristotelischen Philosophie. Erst das systematische Wesen der Subjektivität bringt den Zug zur Unbedingtheit des Stellens und Setzens, wobei das Wesen der Bedingnis als eine neue Abwandlung der causalitas der Seiendheit erscheint, so daß die Wirklichkeit erst eigentliche Wirklichkeit ist, wenn sie je schon allem zuvor alles Wirkliche aus der Systematik des bedingenden Unbedingten bestimmt hat.

Leibniz, »Die 24 Sätze«

1. Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.
2. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et necessitatum (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.
3. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa

rursus extra ipsum quarenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.

4. Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu Ens necessarium est Existentificans.
5. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possible in universali reperiri non possit.
6. Itaque dici potest Omne possibile Existitur, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.
7. Verum hinc non sequitur omnia possible existere: sequeretur sane si omnia possible essent compossible.
8. Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possible non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.
9. Interim ex conflictu omnium possible existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possible maxima.
10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxima capax existit.
11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud perfectio [fehlt bei Gerhardt] sit quam quantitas realitatis.
12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in

- replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.
13. Unde jam consequitur materiam non ubique similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.
 14. Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.
 15. Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.
 16. Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.
 17. Sequiturque in universum, Mundum esse *κόσμον*, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciatur intelligenti.
 18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.
 19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis Mens omnia distincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.
 20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentis.
 21. Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.

22. Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt.
23. Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas* consistat in perceptione perfectionis (statt: perceptionis).
24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

(n. 11 und n. 23 sind nach der Urschrift verbessert.)

ENTWÜRFE ZUR GESCHICHTE
DES SEINS ALS METAPHYSIK

Aus der Geschichte des Seins

1. Die ἀλήθεια — kaum wesend und nicht zurückgehend in den Anfang, sondern fortgehend in die bloße Unverborgenheit — kommt unter das Joch der ἰδέα.
2. Die Unterjochung der ἀλήθεια entspringt, von der ἀρχή her gesehen, einer Entlassung des Seienden in die so beginnende Anwesenheit.
3. Die Unterjochung der ἀλήθεια ist das Vorragen des Erscheinens und Sichzeigens, der ἰδέα; das ἐν als φαινότατον.
4. Der Vorrang der ἰδέα bringt mit dem εἶδος das τί ἐστίν in die Stellung des maßgebenden Seins. Das Sein ist erstlich das Was-sein.
Zu bedenken, inwiefern das Was-sein als *das* Sein (ἰδέα als ὄντως ὄν) dem Seienden selbst, dem ὄν, nominal begriffen, mehr Raum gibt als dem ὄν, verbal begriffen. Die Unentschiedenheit des Seienden und des Seins im ὄν und dessen Zweideutigkeit.
5. Der Vorrang des Was-seins erbringt den Vorrang des Seienden selbst je in dem, was es ist. Der Vorrang des Seienden legt das Sein als das κοινόν aus dem ἐν fest. Der auszeichnende Charakter der Metaphysik ist entschieden. Das Eine als die einigende Einheit wird maßgebend für die nachkommende Bestimmung des Seins.
6. Das Was-sein als maßgebliches Sein drängt das Sein ab, nämlich das Sein in der anfänglichen Bestimmung, die,

vor dem Unterschied von Was und Daß liegend, dem Sein den Grundzug der Anfänglichkeit und des Aufgangs und Anwesens wahr, dessen also, was nachher — aber erst und nur im Gegenzug zum Vorrang des Was-seins (ἰδέα) — als Daß-sein (ὅτι ἐστίν) zum Vorschein kommt. Die von Aristoteles also bestimmte πρώτη οὐσία ist daher gerade nicht mehr das anfänglich Wesende des Seins. Die nachmalige existentia und Existenz kann demzufolge nie in die anfängliche Wesensfülle des Seins zurückreichen, auch nicht, wenn sie in ihrer griechischen Ursprünglichkeit gedacht wird.

Zu bedenken, inwiefern das Daß der existentia nie mehr das ἐστίν (ἐόν) γὰρ εἶναι erreicht.

7. Die Zweideutigkeit des ἐόν und ὄν, nicht grammatisch gedacht. Was das Nominale (das Seiende selbst) und das Verbale (das Sein), anfänglich gedacht, meint. Wie die Zweideutigkeit des ὄν die Unterscheidung einbegreift.
8. Aus der Maßgabe des Was-seins entspringt der Wandel des Seins zum Gewißsein.
9. Das in seiner Selbstverständlichkeit verbleibende Wesen des Daß-seins (Wirklichkeit) verstattet schließlich die Gleichsetzung der unbedingten Gewißheit mit der absoluten Wirklichkeit.
10. Alle Ereignisse in der Geschichte des Seins, die Metaphysik ist, haben ihren Beginn und Grund darin, daß die Metaphysik das Wesen des Seins unentschieden läßt und lassen muß, sofern ihr eine Würdigung des Fragwürdigen zugunsten der Rettung ihres eigenen Wesens von Beginn an gleichgültig bleibt, und zwar in der Gleichgültigkeit des Nicht-Kennens.

Zur Wesensbestimmung der neuzeitlichen Metaphysik

1. Im Wesenswandel der Wahrheit als veritas zur certitudo ist vorgezeichnet das Sein als Vor-gestelltheit des Sich-Vorstellens, worin das Wesen der Subiectität sich entfaltet. Der einfachste Name für die hier sich anbahnende Bestimmung der Seiendheit des Seienden ist der Wille, *Wille als sich-Wollen*.

Die Wesensfülle des Willens läßt sich im Hinblick auf den Willen als Seelenvermögen nicht bestimmen; vielmehr muß der Wille in die Wesenseinheit mit dem Erscheinen gebracht werden: *idéa*, re-praesentatio, offenbar-werden, *sich-dar-stellen* und so *sich-erreichen* und *sich-übersteigen* und so »*sich-haben*« und so »*sein*«.

2. In dem so begriffenen Wesensbestand des Willens liegt die Notwendigkeit des Systems als der Verfassung der Subiectität, d. h. des Seins als der Seiendheit des Seienden.

3. Das System ist System nur als absolutes System.

4. Deshalb sind die beiden Kennzeichen des Wesens der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik: 1. die Art, wie der Begriff der Philosophie sich vom absoluten System her bestimmt; 2. die Weise, wie das System in der äußersten Vollendung der Metaphysik durch Nietzsche ins Unwesen gesetzt und verneint wird.

Gegenständlichkeit – Transzendenz – Einheit – Sein

(»Kritik der reinen Vernunft«, § 16)

Das System:

Einheit – *ούσα* – *ἐν* als Einheit des »Zusammenstehens« vor dem Bewußtsein und für dieses.

Das Zusammenstehen bestimmt das Wesen der Einheit.

Sein ist dasjenige was zusammen
das Seienden ausmacht –

Doch die Einheit muß selbst in ihrem Wesen noch bestimmt und befragt werden in der Frage nach der Wahrheit des Seins.

co-agito, λέγειν, Sammlung: ἕν und λόγος

Zusammen: beisammen – anwesend

Stehen: Ständigkeit

Vor-stellen und Zusammenstehen-lassen.

Vor-stellen als »gewisses«, certum, als festmachendes.

Gewißheit als Sicherung des Bestandes. System.

Was heißt dann das Kantische »Ich denke«?

Soviel wie: Ich stelle etwas als etwas vor,

d. h. ich lasse vor mir etwas zusammenstehen. Für das Zusammenstehen und durch es im Wesen bestimmt, ist Einheit notwendig.

Die Einheit ist Bedingung (der Synthesis und Verbindung); aber ihr Wesen ist selbst bedingt durch das Wesen »des Zusammenstandes« (§ 16): daß überhaupt Zusammenstand west, daß Sein als *ἐν west* und nicht nichts.

Bei-sammen – *παρά*

Stand: stellen, setzen, ponere; sistere: Sistenz, Position.

Da-stehen – *στάσις*

Aussehen – *εἶδος*, *idéa*

Aber alles schon in der Präsenz, *ούσα* des ego cogito cogitationes.

Sein – Gegenständlichkeit (Wille)

Das Wort »Gegenstand« besagt seit dem 15. Jahrhundert: Widerstand.

Für Luther heißt Gegenstand:

der entgegengesetzte »Stand«:

der Juden-stand und der Christen-stand:

»den Gegen-stand annehmen«.

Seit dem 18. Jahrhundert gilt das Wort als Übersetzung von obiectum, wobei sich ein Streit erhebt, ob Gegen-wurf oder Gegen-stand zu sagen sei.

Gegen-stand und Vor-stellen: re-praesentare.

Für einen Zimmermann ist das Holz der Gegenstand, d. h. das »Woegen« — wenn er als Ursache wirkt.

Im Hinblick auf die ontisch-ontologische Unterscheidung von Seiendem und Sein ist das Gegenständige jenes im Gegenstand, was an ihm Farbigen, Ausgedehntes usw. ist; das Gegenständliche: was sein Gegenstehen als ein solches ausmacht.

Sein als Gegenständlichkeit — Sein und Denken —

Die Einheit und das εἷν

Wie kommt die Gegenständlichkeit zu dem Charakter, das Wesen des Seienden als solchen auszumachen?

Man denkt Sein als Gegenständlichkeit und müht sich dann von da aus um das Seiende an sich, wobei man nur zu fragen und zu sagen vergißt, was man hier mit »seiend« meint. Was »ist« Sein?

Sein — ungefragt und selbstverständlich und daher unbedacht und unbegriffen schon in einer längst vergessenen und grundlosen Wahrheit.

Sein ist Seiendheit; Seiendheit als οὐσία ist Anwesenheit, und zwar beständige Anwesenheit bei Vergessenheit ihres Zeit-Raumes.

Anwesenheit begründet das παρὰ, das Bei-. Dieses trägt und hält das Bei-sammen und Zu-sammen; dieses kann selbstverständlich als Einheit und Eines genommen werden, zugleich aber in seinem wahren Wesen unerfahren und vergessen bleiben.

Beständigkeit begründet die Ständigkeit in eins mit Anwesen (verbal) als *Gegen-ständigkeit*, sobald das »Gegen« durch

die re-praesentatio wesentlich wird. Wann ist dies? Im Auf-stand des subiectum qua ego als res cogitans qua certum. So kommt die Einheit als die gewandelte, von der Wahrheit als Gewißheit her bestimmte Gestalt der οὐσία in den Bezug zum Vor-stellen, das im Hinblick und *als* Hinblick (Vorstellen) notwendig auf Einheit ausblickt und das »ich verbinde« in der Weise des Vor-stellens ist. Anfänglich aber ist das εἷν weder vom »ich denke« noch von der ἰδέα her begriffen, sondern aus dem νοῦς (Parmenides) und aus dem λόγος im Sinne von Heraklit als das entbergend-bergende Versammeln.

Gegenständlichkeit und »Reflexion«

Reflexion und Negativität

Die Frage nach dem Wesensursprung des »Gegenstandes« überhaupt. Das ist die Frage nach der Wahrheit des Seienden in der neuzeitlichen Metaphysik. (Einheit und Gegenständlichkeit; Wesen der Ein-heit, οὐσία.)

Hegels Bestimmung der Erfahrung als Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes zeigt die Fassung des Gegenstandsbegriffes im absoluten transzendentalen Sinne; deshalb ist hier der Ort einer notwendigen Besinnung auf das Wesen von Gegenstand überhaupt. (Das Mißverständnis der »Gegenstandstheorie«)

Gegenstand im Sinne von Ob-jekt; d. h. erst dort, wo der Mensch zum Subjekt, d. h. wo das Subjekt zum Ich und das Ich zum ego cogito wird, erst dort, wo dieses cogitare in seinem Wesen als »ursprünglich synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption« begriffen wird, erst dort, wo der höchste Punkt für die »Logik« erreicht ist (in der Wahrheit als der Gewißheit des »Ich denke«), — erst da enthüllt sich das Wesen des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit. Erst da wird es zugleich möglich und unumgänglich,

diese Gegenständlichkeit selbst als »den neuen wahren Gegenstand« zu begreifen und ins Unbedingte zu denken.

Entscheidend: Kant, und zwar in jener Lehre, die unscheinbar nur eine Nebenbemerkung in der »Kritik der reinen Vernunft« enthält; nachgetragen, aber erfüllt von wesentlicher Einsicht und Auseinandersetzung mit Leibniz und aller voraufgegangenen Metaphysik, wie sie für Kant selbst im Blick steht (vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, »Anhang« zur transzendentalen Analytik: »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe«).

»Reflexion«, seinsgeschichtlich, da-seinshaft begriffen:

der Rück-schein in die ἀλήθεια, ohne daß diese selbst als solche erfahren und gegründet ist und zum »Wesen« kommt.

Das Unheimische des Rück-scheins des Sichzeigenden. Die Ansiedlung des Menschen in einem seiner Wesensorte. Reflexion – Gewißheit, Gewißheit – Selbstbewußtsein.

Reflexion und Repräsentation

Zum voraus verstanden als Grundzug des Vor-stellens, der re-praesentatio. Reflexion ist Rück-beugung und ist als diese die eigens vollzogene Präsentation des Präsenten; eigens – d. h. so, daß das Präsent dem Re-präsentierenden zu-gestellt wird. Das rück-beugende, rück-stellende, d. h. sich-zuvor-sich-zu-stellende Vorstellen des Vorgestellten, worin dieses als das und das vorgestellt wird und ist. Das Was selbst in seiner Selbigkeit und Gestelltheit, Ständigkeit.

Deshalb geht die Reflexion auf das Identische und deshalb ist sie der Grundzug der Begriffs-bildung,

»Begriff« – das denkend, d. h. vor-stellend, d. h. sich zustellend Vorgestellte als solches, das im »Ich denke« Vorgestellte. Wir müssen daher zunächst und überhaupt unterscheiden:

1. die in der re-praesentatio bereits wesende unausgedrückte Reflexion; 2. die ausdrückliche, eigens vollzogene Reflexion. Die eigens vollzogene Reflexion:

- a) Als logische (analytische) Zergliederung, Vergleichung (ohne Bezug auf das Objekt als solches): Das Blatt ist grün.
- b) Die objektive Vergleichung als Verknüpfung (nexus) der Vorstellungen untereinander in bezug auf das Objekt: Die Sonne erwärmt den Stein.
- c) Die transzendente Bedingung der Möglichkeit von b). Wenn a priori über Gegenstände geurteilt werden soll, d. h. Kantisch: wenn über ihre Gegenständlichkeit etwas ausgemacht werden soll, dann wird der Gegenstand *ausdrücklich* rück- und zugestellt auf die *Vermögen des Vorstellens*. Der Gegenstand steht als solcher in der Einheit von Anschauung und Begriff. Ihre Einigung ist die Bedingung des Stellens und der Ständigkeit des Gegen.

Reflexion und Gegenstand und Subjektivität

gehören zusammen. Erst wenn die Reflexion als solche erfahren ist, d. h. als der Bezug zum Seienden, erst dann wird das Sein als Gegenständlichkeit bestimmbar.

Die Erfahrung der Reflexion als dieses Bezuges setzt aber voraus, daß der Bezug zum Seienden überhaupt als repraesentatio erfahren ist, als Vorstellen, Vergegenwärtigen. Dieses aber kann nur geschichtlich werden (seinsgeschichtlich verstanden), wenn die *idea* zur *idea*, d. h. zur perceptio geworden ist. Dem liegt jedoch der Wandel der Wahrheit als Übereinstimmung zur Wahrheit als Gewißheit zugrunde, wobei die *adaequatio* erhalten bleibt. Die Gewißheit als die Selbstsicherung (Sichselbstwollen); die *iustitia* als Rechtfertigung des Bezuges zum Seienden und seiner ersten Ursache

und damit der Zugehörigkeit in das Seiende; die iustitia im Sinne der Reformation und Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit als Wahrheit.

Dem Wesen nach gründet die repraesentatio in der reflexio. Deshalb wird das Wesen der Gegenständlichkeit als solcher erst dort offenkundig, wo das Wesen des Denkens als »Ich denke etwas«, d. h. als Reflexion erkannt und eigens vollzogen wird.

Das Transzendente

ist nicht dasselbe wie das »A priori«, sondern ist das a priori den Gegenstand als Gegenstand Bestimmende, die Gegenständlichkeit. Gegenständlichkeit im Sinne der Transzendenz, wobei dies Wort dann besagt, daß am Gegenstand selbst etwas über diesen hinaus geht, indem es ihm vor-her-geht, und zwar im Vorstellen. Transzendenz ist auf »Reflexion« gegründet. Die Reflexion ist in ihrem eigentlichen Wesen transzendente, d. h. die Transzendenz vollziehende und sie so überhaupt bedingende.

Der wesenhafte und ständige Vor-behalt der Denkbarkeit, d. h. Vor-stellbarkeit von etwas als Bedingung alles Erkennens. Ich denke etwas. (Vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, B XXVI, Vorrede)

repraesentatio und reflexio

Die repraesentatio gründet in der reflexio; aber diese ist das Wesen des »Denkens«, sofern dieses selbst transzendente als das eigentliche Vor-stellen, Vor-sich-bringen von etwas als etwas, d. h. Anschauen im wesentlichen Sinne genommen wird. Die Logik selbst ist als transzendente auf dieses ursprüngliche Re-praesentieren — Präsenz, Anwesen und

ούσα — bezogen. Es ist daher sinnlos, das Denken gegen die Anschauung auszuspielen.

Allerdings, auch der Vorrang der »Anschauung« ist und bleibt gegründet in die Grundstellung des »Ich denke«.

Diese »Anschauung« im Sinne Kants kann nie gleichgesetzt werden mit dem Vorrang der ἀλήθεια, sondern nur mit dem Vorrang der ἰδέα und der Umbildung der ἀλήθεια durch den Vorrang der ἰδέα zur ὁμοίωσις — als dem Keim der Entfaltung des Vor-stellens im Sinne der Vergegenständlichung.

Sein — Wirklichkeit — Wille

Sein als Wirklichkeit — Wirklichkeit als Wille.

Wille — als zu sich strebendes Sicherwirken nach (gemäß) einem Vor-stellen seiner selbst (der Wille zum Willen).

(Alles dies west, sich selbst verwehrt, in der Lichtung des Seins.)

Der Wille wird in der actualitas erst dort wesentlich, wo das ens actu durch das agere als cogitare bestimmt wird, da dieses cogito me cogitare ist, Selbst-bewußt-sein, wobei Bewußtheit als Wissendheit doch wesentlich das sich-zu-Stellen ist. Wille als Grundzug der Wirklichkeit.

Der willentliche Grundzug im Vor-stellen selbst als der *perceptio*; deshalb diese in sich appetitus, co-agitare.

Der Wille entringt sich in die Wahrheit als Gewißheit, wird von diesem Wesen der Wahrheit in den Ursprung gebracht.

Wille ist das sich-vor-nehmende Wirken nach Vor-gestelltem. Sich in die Gewißheit entringend aus der Verkennung des Wesens der Wahrheit; diese Verkennung ist das tiefere Un-wissen. Der Wille (als Wesens- und Grundzug der Seiendheit) hat seinen Wesensursprung in der wesenhaften

Unwissenheit des Wesens der Wahrheit als der Wahrheit des Seins. Deshalb bleibt die Metaphysik die Wahrheit des Seins des Seienden im Sinne der Wirklichkeit als Wille. Diese Unwissenheit herrscht jedoch in der Gestalt des Alles-Berechnens der Gewißheit.

Der Wille hat den Anfang nie zu eigen gehabt, hat ihn wesenhaft je schon verlassen durch das Vergessen.

Die tiefste Vergessenheit ist das Nicht-Erinnern.

Sein und Bewußtsein

(seinsgeschichtlich erfahren)

Das Bewußtsein ist Selbstbewußtsein, und dieses ist Ich-Bewußtsein oder »Wir«-Bewußtsein.

Das Wesentliche darin das Re-flexive und darin das »Ich«, »Wir«, »selbst«

die Selbst-zu-stellung und Selbst-her-stellung der Wille der Sicherung in der Bemächtigung von allem das Wesentliche ist das »Ich will mich«.

Das »Bewußtsein« (als Wille des Willens) muß nun selbst hinsichtlich der Wahrheit des Seienden (als Seiendheit) erfahren werden als Er-eignis des Seins. Verwahr-losung.

Das Bewußtsein ist jenes Er-eignis, in dem das Sein sich der Wahrheit begibt, d. h. sie dem Seienden und der Seiendheit überläßt und diese der Wahrheit ent-eignet. Das Er-eignis der Ent-eignung und Verweisung des Seienden in die bloße Seiendheit.

Wirklichkeit als Wille

(Kants Begriff des Seins)

Wille nach Kant: Wirken nach Begriffen.

Für Kant besagt Sein:

1. Gegenständlichkeit – Objektivität – Gewißheit als der Vorgestelltheit der Erfahrung;
darin:

a) Gewißheit der Synthesis,

b) Eindrücklichkeit der Empfindung, beides als Realität (vgl. »die Postulate des empirischen Denkens überhaupt«).

2. Wirklichkeit der Freiheit – als Ding an sich, d. h. Wille.

3. Vgl. 1 b. Eindrücklichkeit der Empfindung; Einwirkung – Wirksamkeit.

Zu bedenken, ob und wie diese Bestimmungen des Seins einheitlich gedacht sind, oder ob Wirklichkeit (vgl. »die Postulate des empirischen Denkens überhaupt«) im vorhinein gerade unbefragt bleiben und wie gleichwohl die Ontologie als Transzendentalphilosophie bestehen kann.

Wie sich der Seinsbegriff des Rationalismus (ens certum – Objektivität) und des Empirismus (impressio – Realität) in der Bestimmung der Wirklichkeit des Wirkenden treffen. Wirksamkeit aber nicht formal allgemein, sondern seinsgeschichtlich ursprünglich.

Wirksamkeit und Leistung: Funktion.

Wirksamkeit und Anwesen; Gegebenheit und Eindrücklichkeit.

Kants Kategorie der »Realität« in ihrer wesentlichen Zweideutigkeit (auf Empfindung und Sachheit zugleich bezogen). Wirkendheit und Wille, vis, actus.

Überall die Fraglosigkeit des Seins.

Am deutlichsten in Kants Bestimmung: Sein (ist) »bloß die Position«.

Die These besagt einmal: Sein (ist) *nur* die Setzung der Copula zwischen Subjekt und Prädikat.

da ist ein Sichwollen; wo ein Sichwollen, da bestehen Möglichkeiten der Wesensentfaltung des Willens als Vernunft, Liebe, Macht. Wann und wie wird das Willenswesen der Wirklichkeit wesentlich?

Daß zuletzt in der Vollendung der Metaphysik die Wirklichkeit ins Wesen des Willens tritt, wobei »Wille« nicht »psychologisch« zu denken, sondern umgekehrt die Psychologie vom Wesen des Sicherwirkens zu bestimmen ist, bekundet die Entschiedenheit der Wesensentfaltung der Seiendheit aus dem Fortgang des Seins zu dieser. Der anfängliche Fortgang freilich läßt den Anfang als ungegründeten zurück und kann deshalb alles Gewicht darein legen, sich als der Fortschritt und das Hinausgehen einzurichten.

Im Willenswesen der Seiendheit als der Wirklichkeit verbirgt sich, der Metaphysik wesenhaft nie zugänglich, die MACHENSCHAFT (ποίησις), in der aus anfänglichen Wesenszügen her noch die ἐνέργεια anklingt, worin der Fortgang aus dem ersten Anfang (der ἀλήθεια) seinen entschiedenen und alles vorbestimmenden Beginn nimmt. Die ἐνέργεια ist aber auch zugleich die letzte Wahrung des Wesens der φύσις und so ein Zugehören in den Anfang.

Existenz

Was allgemein in der Metaphysik existentia, Existenz, Wirklichkeit, Dasein heißt, ist

1. οὐσία des ὑποκειμενον καθ'αὐτό, d. h. des ἕκαστον; die πρώτη οὐσία; das Anwesen als Weile des Jeweiligen (Aristoteles).
2. Diese πρώτη οὐσία wird begriffen als ἐνέργεια des ὄν, als τόδε τι ὄν, das Anwesen des Hergestellten und Aufgestellten, die Werkheit. Der weiteste Name für εἶναι als Anwesen, der zugleich dessen griechische Deutung erläutert, ist: ὑπάρχειν. Darin wird das ὑπο-κείσθαι, das schon-Vor-

liegen gedacht in eins mit ἀρχή, dem herrschenden Anfang; ὑπάρχειν besagt: schon vorliegend herrschen, das griechisch gedachte »Vor-herrschen« als: von sich her anwesen.

3. Die ἐνέργεια wird umgedeutet zur actualitas des actus. Das agere als facere, creare. Das reine Wesen der actualitas ist der actus purus als die existentia des ens, zu dessen essentia die existentia gehört. (Mittelalterliche Theologie.) Das Leisten als *Erwirken* des Gewirkten, nicht das Anwesenlassen in der Unverborgenheit, kennzeichnet den actus.
4. Die actualitas wird gemäß dem Wandel der veritas zur certitudo als actus des ego cogito begriffen, als percipere, repraesentare.
Der Vorrang des subiectum im Sinne des ego (Descartes); das existere als das esse des ego sum; das repraesentare (percipere) gegen das νοεῖν als ἰδεῖν und dieses gegen das νοεῖν des Parmenides. Aus Sein als Anwesenheit wird Sein als Vorgestelltheit im Subjekt.
5. Das repraesentare als perceptio-appetitus im Sinne der vis primitiva activa ist die actualitas eines *jeden* subiectum im alten Sinne und bestimmt das Wesen der Substanz als der Monade. Der entsprechende Unterschied von Phänomenon und φαίνεσθαι.
Existentia ist jetzt exigentia essentiae; ihr principium die perfectio; perfectio ist gradus essentiae; essentia aber nisus ad existendum.
Die scholastische Unterscheidung von potentia und actus, die selbst eine Umdeutung der Aristotelischen Unterscheidung δύναμις – ἐνέργεια darstellt, wird überwunden (Leibniz).
6. Existenz als actualitas, Wirklichkeit, Gewirktheit und

Wirkendheit wird zur Objektivität der Erfahrung und so eine Modalität neben Möglichkeit und Notwendigkeit.

7. Die unbedingte Gewißheit des sichwissenden Willens als die absolute Wirklichkeit (Geist, Liebe).
Existenz als Sein wird bestimmt aus der »reellen« Unterscheidung des Seins des Seienden nach: Grund von Existenz und Existenz des Grundes.
Weil der Wille das Wesen des Seins ausmacht, ist die Unterscheidung die zum Wollen selbst gehörige: in den Willen des Grundes und den Willen des Verstandes.
Existenz: das Offenbarwerden, Sich-zu-sich-selbst-bringen, das Selbstsein im Selbstwerden gegen und wider den Grund.
Werden in sich »widersprüchlich«. (Schelling)
8. Existenz im Sinne Schellings wird durch Kierkegaard *eingeschränkt* auf das Seiende, das im Widerspruch von Zeitlichkeit und Ewigkeit »ist«: auf den Menschen, der er selbst sein will. Existieren als Glauben, d. h. sich Halten an die Wirklichkeit des Wirklichen, das je der Mensch selbst ist.
Glauben als Offenbarwerden vor Gott. Sichhalten an das Wirkliche, daß Gott Mensch geworden ist.
Glauben als Christsein im Sinne des Christwerdens.
9. Existenz im Sinne Kierkegaards, nur ohne den wesentlichen Bezug auf den christlichen Glauben, das Christsein. Selbstsein als Persönlichkeit aus der Kommunikation mit anderen. Existenz in der Beziehung auf »Transzendenz« (K. Jaspers).
10. Existenz – zeitweilig in »Sein und Zeit« gebraucht als die ekstatische Inständigkeit in der Lichtung des Da des Da-seins.
Inständigkeit in der Wahrheit des Seins, gegründet auf

dem Wirklichen, mit diesem zusammenwachsen, konkret.

Existenz im neuzeitlichen Sinne.

5. Glauben, daß Gott als Mensch dagewesen, unendlich interessiert – Glauben als Christsein, d. h. Christ werden.
Der Unglaube als *die Sünde*.

Schelling

»Wollen ist Ursein.«

Alles Sein ist Existieren: Existenz.

Aber Existenz ist Existenz des Grundes.

Zum Sein gehört Existenz *und* Grund von Existenz.

Zum Sein gehört diese Unterscheidung als »reelle«.

Das Sein selbst ist so, daß das Seiende als solches *sich* unterscheidet.

Diese Unterscheidung liegt im Wesen des Wollens.

Die Unterscheidung: Wille des Grundes und Wille des Verstandes.

Inwiefern? Der Wille im Willen ist der Verstand.

Schellings »Unterscheidung« meint ein alles Wesen (Seiendes in seiner Seiendheit) durchfügendes, waltendes Gegeninander (Kampf), dies alles stets auf dem Grunde der Subjektivität.

Ursein – ist Wollen.

Das Sein (noch nicht ein-Seiendes-sein) Verschließung.

Das Seiende (substantivisch, verbal-transitiv): das Selbst.
In-sich-sein.

Die Existenz und das Existentielle

Das Existentielle meint dieses: Der Mensch ist in seinem Menschsein nicht nur durch Verhaltensweisen auf das

Wirkliche bezogen, sondern als Existierender um sich selbst, d. h. um diese Bezüge und das Wirkliche bekümmert.

Die Wirklichkeit ist dergestalt, daß alles Wirkliche den Menschen überall als Wirker und Wirkenden, als Mitwirker und Bewirkten in den Beschlag legt. Das Existentielle, in einer scheinbaren geschichtlichen Indifferenz genommen, ist nicht notwendig wie bei Kierkegaard christlich zu verstehen, sondern nach jeder Hinsicht der Einsetzbarkeit des Menschen als eines Erwirkers des Wirklichen. Der Anklang, den das Existentielle in den letzten Jahrzehnten gefunden hat, ist in dem Wesen der Wirklichkeit begründet, die als Wille zur Macht den Menschen zu einem Instrument des Machens (Herstellens, Erwirkens) gemacht hat. Dieses Wesen des Seins kann trotz Nietzsche und sogar bei diesem selbst verschleiert bleiben. Daher läßt das Existentielle mannigfache Deutungen zu.

Sein Anklang und Vorrang und die geschichtlich unmögliche Verkoppelung von Nietzsche und Kierkegaard haben ihren Grund darin, daß das Existentielle nur die Zuspitzung der Rolle der Anthropologie innerhalb der Metaphysik bei deren Vollendung ist.

Die mannigfachen Gestalten des Existentiellen in der Dichtung, im Denken, im Handeln, im Glauben, im Herstellen. Sie sind nur zu sehen, wenn das Existentielle selbst als Vollendung des *animal rationale* erfahren wird. Und das ist nur seinsgeschichtlich möglich.

Die »Weltanschauung« und das »Existentielle«

»Metaphysik« und »Anthropologie«

Sein als Seiendheit und der Mensch als *animal rationale*. Die Darstellung der Verengung des Existenzwesens geht aus von Schellings Unterscheidung von »Grund und Existenz«. Zu zeigen:

1. Inwiefern sich auch noch hinter dieser Unterscheidung die

DIE ERINNERUNG IN DIE METAPHYSIK

Die Erinnerung in die Geschichte des Seins denkt die Geschichte als die jedesmal ferne Ankunft eines Austrags des Wesens der Wahrheit, in welchem Wesen das Sein selbst sich anfänglich ereignet. Die Erinnerung hilft dem Andenken an die Wahrheit des Seins dadurch, daß sie daran denken läßt, inwiefern das Wesen der Wahrheit zugleich die Wahrheit des Wesens ist. Sein und Wahrheit gehören einander, wie sie, ineinander gewunden, einer noch verborgenen Verwindung in den Anfang zu gehören, dessen sich lichtende Anfängnis das Kommende bleibt.

Das Anfängliche ereignet sich allem Kommenden voraus und kommt deshalb, obzwar verhüllt, als das reine Kommen auf den geschichtlichen Menschen zu. Es vergeht nie, ist nie ein Vergangenes. Das Anfängliche finden wir deshalb auch nie in der historischen Rückwendung zum Vergangenen, sondern nur im Andenken, das zumal an das wesende Sein (das Gewesende) denkt und an die geschickte Wahrheit des Seins. Zu Zeiten kann für die Einübung der Achtsamkeit des inständigen seinsgeschichtlichen Denkens die Erinnerung in die Geschichte der einzige gangbare Gang in das Anfängliche sein.

Die Erinnerung in die Metaphysik als eine notwendige Epoche der Geschichte des Seins gibt zu denken, daß und wie das Sein jeweils die Wahrheit des Seienden bestimmt, daß und wie das Sein aus solcher Bestimmung einen Entwurfsbereich für die Erklärung des Seienden öffnet, daß und

rende Antwort, die sich auf den Anspruch des Seins ereignet, und zwar als Bestimmung durch die Stimme des Anspruchs. Das Denken der Denker ist weder ein Vorgang in »Köpfen«, noch ist es das Werk solcher Köpfe. Man kann das Denken jederzeit historisch nach solchen Hinsichten betrachten und auf eine Richtigkeit dieser Betrachtung sich berufen. Allein man denkt so nicht das Denken als Denken des Seins. Die seinsgeschichtliche Erinnerung geht in den Anspruch der lautlosen Stimme des Seins und zur Art ihres Stimmens zurück. Die Denker werden nicht im Wechselbezug nach ihren Leistungen befaßt, die einen Erfolg für den Fortschritt der Erkenntnis abwerfen.

Jeder Denker überschreitet die innere Grenze jedes Denkers. Aber solche Überschreitung ist kein Besseres, da sie selbst nur darin besteht, den Denker im unmittelbaren Anspruch des Seins zu halten und so in seiner Grenze zu bleiben. Diese wiederum besteht darin, daß der Denker sein Eigenstes selbst nie sagen kann. Es muß ungesagt bleiben, weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt. Das Eigenste des Denkers jedoch ist nicht sein Besitztum, sondern das Eigentum des Seins, dessen Zuwurf das Denken in seine Entwürfe auffängt, welche Entwürfe aber nur die Befängnis im Zugeworfenen eingestehen.

Die Geschichtlichkeit eines Denkers (wie er vom Sein für die Geschichte in Anspruch genommen ist und dem Anspruch entspricht) bemüht sich nie nach der historisch errechenbaren Rolle, die seine zu seiner Zeit jedesmal notwendig mißdeuteten Meinungen bei ihrem öffentlichen Umlauf spielen. Die Geschichtlichkeit des Denkers, die nicht ihn meint, sondern das Sein, hat ihr Maß in der ursprünglichen Treue des Denkers zu seiner inneren Grenze. Diese nicht zu kennen, und zwar nicht zu kennen dank der Nähe des ungesagten Unsagbaren, ist das verborgene Geschenk des Seins an die Seltenen,

die auf den Pfad des Denkens gerufen werden. Die historische Verrechnung dagegen sucht die innere Grenze eines Denkers darin, daß er über jenes Fremde noch nicht unterrichtet ist, was Andere und Spätere nach ihm und zuweilen auch nur durch seine Vermittlung als Wahrheit übernehmen.

Hier ist nicht die Rede von der Psychologie der Philosophen, sondern nur von der Geschichte des Seins. Daß aber das Sein die Wahrheit des Seienden bestimmt und durch das jeweils Wesende der Wahrheit hindurch ein Denken zur Einzigkeit eines Sagens des Seins stimmt und aus solcher Bestimmung einen Denker in seine Bestimmtheit fordert, daß in all dem zuvor und stets anfänglich das Sein die Wahrheit seiner selbst ereignet und dieses *das* Ereignis ist, worin das Sein west — das läßt sich nie vom Seienden her beweisen. Es entzieht sich auch jeder Erklärung. Das Sein in seiner Geschichte läßt sich nur eingestehen in jenem Eingeständnis, das der anfänglichen Würde des Seins allein die Fügung des Menschenwesens in den Bezug zum Sein freigibt, damit es also geständig die Inständigkeit wahre in der Bewahrung des Seins.

Was geschieht in der Geschichte des Seins? Wir können so nicht fragen, weil dann ein Geschehen wäre und ein Geschehendes. Aber das Geschehen selbst ist das einzige Geschehnis. Das Sein allein ist. Was geschieht? Nichts geschieht, wenn wir nach einem Geschehenden im Geschehen fahnden. Nichts geschieht, *das Ereignis er-ereignet*. Der Anfang nimmt — austragend die Lichtung — den Abschied an sich. Der ereignende Anfang ist die Würde als die in ihren Abschied ragende Wahrheit selbst. Die Würde ist das Edle, das ereignet, ohne des Wirkens zu bedürfen. Das Edle des würdigen Ereignisses des Anfangs ist die einzige Befreiung als Ereignis der Freiheit, die Entbergung ist der Verbergung — und dies, weil das Eigentum des Abgrundes.

Die Geschichte des Seins, die einzig das Sein selbst ist, wirft erst nur einen dunklen Schein in die vermeintlich einzige Durchsichtigkeit der Gewißheit des vollendeten metaphysischen Wissens. Die Metaphysik aber ist Geschichte des Seins als der Fort-gang aus dem Anfang, welcher Fortgang die Rückkehr einstmals zur Not und die Erinnerung in den Anfang zur notvollen Notwendigkeit werden läßt. Diejenige Geschichte des Seins, die historisch als Metaphysik bekannt ist, hat ihr Wesen darin, daß sich ein Fortgang aus dem Anfang ereignet. In diesem Fortgang entläßt das Sein sich in die Seiendheit und verweigert die Lichtung der Anfängnis des Anfangs. Die Seiendheit, beginnend als *idéa*, eröffnet den Vorrang des Seienden hinsichtlich der Wesensprägung der Wahrheit, deren Wesen selbst zum Sein gehört. Indem das Sein sich in die Seiendheit entläßt und seine Würde in die selbst zugleich verborgene Verborgeneheit entzieht, überläßt das Sein dem Seienden scheinbar das Erscheinen des Seins.

Sofern innerhalb des Seienden der Mensch ausgezeichnet bleibt, weil er das Seiende *als* ein Seiendes kennt und zu ihm, es kennend, sich verhält, ohne doch je zufolge dieser Auszeichnung deren Grund wissen, d. h. bewahren zu können, drängt in der Geschichte des Seins, die Metaphysik heißt, der Mensch zu einer vielgestaltigen Herrschaft in dem Bezirk des zu sich selbst losgelassenen Seienden.

Das Seiende ist das Wirkliche. Die Wirklichkeit rettet ihr Wesen in das Wirken, das als sein eigenes Wesen den wissenden Willen in die maßgebende Wirksamkeit erwirkt. Die Wirklichkeit verlegt ihr Wesen in die Vielgestaltigkeit des Willens. Der Wille erwirkt sich selbst in der Ausschließlichkeit seiner Eigensucht als der Wille zur Macht. Im Wesen der Macht aber verhüllt sich die äußerste Loslassung des Seins in die Seiendheit, kraft deren diese zur Machenschaft wird. Vordergründig erscheint sie in der Gestalt des Vor-

die anfängliche Verweigerung einer Wesensgründung der Wahrheit des Seins und die Überlassung des Vorrangs in der Wesensprägung des Seins an das Seiende.

Der Fortgang aus dem Anfang gibt diesen nicht auf, denn sonst wäre die Seiendheit nicht eine Weise des Seins. Der Fortgang vermag auch nichts gegen die Verweigerung des Anfangs, in welcher Verweigerung das Anfängliche sich bis zur Unzulänglichkeit verhüllt. Im Fortgang tritt jedoch, ohne daß sie eigens in ihr gegründetes Gefüge kommt, die Unterscheidung des Seins gegen das Seiende in die ihrerseits unbestimmte Wahrheit (Offenheit) des Seins. Die Unterscheidung des Seins gegen das Seiende aber rettet sich sogleich in die Gestalt jener Unterscheidung, die allein dem Beginn der Metaphysik entspricht, weil sie vom Seienden her und aus der Unterscheidung des Seienden gegen das Sein ihr Gefüge empfängt.

Das Seiende ist. Dessen Sein enthält die Wahrheit, daß es ist. *Daß* Seiendes ist, dies gibt dem Seienden das Vorrecht des Fraglosen, von dem aus die Frage sich erhebt, *was* das Seiende ist. Das *Was-sein* ist so vom Seienden her das erst erfragte Sein. Darin bekundet sich, daß das Sein selbst nur in der Gestalt der Seiendheit sich der Bestimmung ergibt, um durch solche Bestimmtheit selbst nur das Seiende als ein solches ins Wesen zu bringen. Gegen das *Was-sein* (*idéa*) unterscheidet sich dann erst ausdrücklich das *Daß-sein*. Die Unterscheidung, die unter dem Namen des Unterschieds von *essentia* und *existentia* in der Metaphysik geläufig, aber kaum in ihren eigenen Wandlungen sichtbar wird, gründet selbst in der ungegründeten und zugleich verborgenen anfänglichen und eigentlichen Unterscheidung des Seins gegen das Seiende.

Die anfängliche Unterscheidung aber ist nicht ein Akt, der über das vorliegende Ungeschiedene von Sein und Seiendem

und in dieses einfällt, sondern die Unterscheidung ist anfänglich das Wesende des Seins selbst, dessen Anfängnis das Ereignis ist. Im Rückgang von der Unterscheidung der *essentia* und *existentia*, die alle Metaphysik trägt und die ihr Gewicht in der Wesensprägung der *existentia* hat, läßt sich niemals die anfängliche Unterscheidung erreichen. Dagegen muß die metaphysische — d. h. stets: die alle Metaphysik fügend-tragende — Unterscheidung selbst erst in ihrem Anfang erfahren werden, damit die Metaphysik als Ereignis der Geschichte des Seins entscheidungshaft wird und die Scheingestalt einer Lehre und einer Ansicht, d. h. eines menschlichen Gemächtes einbüßt.

Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses. Weil jedoch das Sein zur Gründung seiner Wahrheit im Seienden das Menschenwesen in den Anspruch nimmt, bleibt der Mensch in die Geschichte des Seins einbezogen, aber jeweils nur hinsichtlich der Art, wie er aus dem Bezug des Seins zu ihm und gemäß diesem Bezug sein Wesen übernimmt, verliert, übergeht, freigibt, ergründet oder verschwendet.

Daß der Mensch nur im Umkreis seines durch den Seinsanspruch bestimmten Wesens, und nicht im Hinblick auf sein Vorkommen, Handeln und Leisten innerhalb des Seienden, zur Seinsgeschichte gehört, bedeutet eine Einschränkung eigener Art. Sie kann als Auszeichnung offenbar werden, so oft das Sein selbst zu wissen gibt, was sich ereignet, wenn der Mensch sein Wesen wagen darf, das ihm durch den Vorrang des Seienden in die Vergessenheit versunken ist.

In der Geschichte des Seins bekundet sich dem Menschentum das Ereignis zunächst als Wandel des Wesens der Wahrheit. Das könnte die Meinung nahelegen, die Wesensprägung des

Seins hänge von der Herrschaft des jeweiligen Wahrheitsbegriffes ab, der die Art des menschlichen Vorstellens und somit auch das Denken des Seins leite. Allein die Möglichkeiten der jeweiligen *Wahrheitsbegriffe* sind zuvor ausgegrenzt durch die Art des *Wesens* der Wahrheit und das Walten dieses Wesens. Die Lichtung ist selbst ein Grundzug des Seins und nicht nur dessen Folge.

Die Erinnerung in die Geschichte des Seins ist ein Vordenen in den Anfang und vom Sein selbst ereignet. Das Ereignis gewährt je die Frist, aus der die Geschichte die Gewähr einer Zeit nimmt. Jene Frist, zu der sich das Sein ins Offene ergibt, kann aber nie aus der historisch gerechneten Zeit und mit deren Maßen gefunden werden. Die gewährte Frist zeigt sich nur einer Besinnung, die bereits die Geschichte des Seins zu ahnen vermag, glücke dies auch nur in der Gestalt einer wesentlichen Not, die alles Wahre und Wirkliche laut- und folgenlos erschüttert.