

Heidegger und Nietzsche¹

Von FRITZ LEIST (München)

Teil I: Die Frage nach dem Sein

1. *Das Sein als Fülle und Leere*

Das Wort „Sein“ ist wie ein leerer Schall, die Copula „ist“ wird in Gedankenlosigkeit eingeebnet. Was sie sagt, sinkt in Vernutztheit und Einförmigkeit weg. Jedoch in Gedankenlosigkeit und Einförmigkeit spricht sich ein bestimmtes Verständnis dessen aus, was Sein ist. Dennoch gilt: „Die Einförmigkeit dieses vernutzten und doch je wieder unverbrauchten „ist“ verbirgt hinter der Selbigkeit des Wortlautes und der Wortgestalt einen kaum bedachten Reichtum“ (II. 247. – Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1953. 68).

Als wirklich gilt das Seiende, genauer gelten die Objekte für das rechnende Subjekt. Sein ist „unwirklich“. Objekte sind verfügbar, begreifbar. Was das Wort Sein nennt, ist in keinem Fall objektivierbar, noch begreifbar. Von den Objekten übermächtig, dem Drang verfallen, jegliches objektivierbar und sich seiner habhaft zu machen, kann, solange diese Verblendung bleibt, das Sein nur als unwirklich, als blaß und leer erscheinen. Es ist wie ein Umgehen mit nichts-sagenden Begriffen, wenn sachentsprechend über Sein gedacht werden soll, jedenfalls für den, der sich in der Irre verirrt, die sich an Seiendes verloren hat. „Hier stehen überhaupt nicht die Wörter ‚ist‘ und ‚Sein‘ zur Erörterung, sondern das, was sie sagen, was in ihnen zu Wort kommt: Das Sein“ (II. 249). Objekte „gibt“ es, vor allem sofern sie meßbar und berechenbar sind. Sein „gibt“ es doch nicht. Gewiß, wenn das, was Wirklichkeit heißt, nur soweit reicht, wie Verfügbarkeit, Berechenbarkeit und Planbarkeit reichen, dann gibt es Sein nicht, nicht wie es Objekte und Verfügbares gibt. Das Sein bleibt innerhalb dieses Verständnisses unerfahren. Es entsteht der Anschein, Sein ist ein Begriff und sonst – nichts. Daher liegt der Einwand nahe, der meint, ob Reichtum und Fülle des Seins nicht tatsächlich die Mannigfaltigkeit des Seienden bezeichnen. „Das“ Sein sei doch unbestimmt leer, daher sei es richtiger, sich an das Seiende zu halten. Es stimmt: Der Blick, der nur Seiendes sieht und sich an ihm versieht, vermag Sein nicht zu sehen. Man sieht es nicht, wie man eine Farbe sieht. Sein ist wie unbestimmt, es ist der allgemeinste Begriff. „Das Sein ist das Allge-meinste, was in jeglichem Seienden angetroffen wird, und daher das Gemeinste, das jede Auszeichnung verloren oder noch nie besessen hat. Zugleich ist das

¹ Der vorliegende Aufsatz ist ein Versuch der Nachzeichnung des dem Heidegger'schen Nietzsche-Werk zugrundeliegenden Gedanken-Ganges und des ihm zum Teil vorausliegenden Denk-Gefüges. Er will aber weder eine Inhaltsangabe noch eine kritische Besprechung eines solchen „Inhaltes“ sein. Das Nietzsche-Werk (Martin Heidegger, Nietzsche. Pfullingen 1961; Bd. I, 662 Seiten; Bd. II, 482 Seiten) wird zitiert ohne Angabe von Namen und Titel: I = Bd. I; II = Bd. II; die übrigen Werke Heideggers mit Titel, Jahr und Ort der Erscheinung, ebenfalls ohne Namen. Nietzsche wird nach Band und Seitenzahl der Großoktavausgabe zitiert.

Sein das Einzigste, dessen Einzigartigkeit von keinem Seienden je erreicht wird“ (II. 251). Überall, wo wir auf Seiendes stoßen, treffen wir „im“ Seienden auf Sein. Jegliches Seiende ist „voll“ des Seins. Doch auf das Sein treffend, dessen offenbare Stätte der Mensch immer schon ist, treffen wir auf sonst—nichts. „Das Sein aber hat nicht seinesgleichen. Was gegen das Sein steht, ist das Nichts, und vielleicht ist selbst dieses noch im Wesen des Seins und nur ihm botmäßig“ (s. o.). Das Sein ist „das Verständlichste“, „das Gebräuchlichste“, „das Verlässlichste“, zugleich „das Vergessenste“, „das Gesagteste“ (II. 251 f). Was wir auch denken und sagen, immer treffen wir auf dieses „Gesagteste“. „Dieses Gesagteste ist zugleich das Verschwiegenste in dem betonten Sinne, daß es sein Wesen verschweigt und vielleicht selbst Verschweigung ist. Wie laut und oft wir auch das „ist“ sagen und das „Sein“ nennen, solches Sagen und dieser Name sind vielleicht nur scheinbar der Eigenname des zu Nennenden und zu Sagenden, da jegliches Wort als Wort ein Wort „des“ Seins ist, und zwar ein Wort „des“ Seins nicht nur, sofern „über“ das Sein „vom“ Sein die Rede ist, sondern ein Wort „des“ Seins in dem Sinne, daß das Sein in jeglichem Wort sich ausspricht und gerade so sein Wesen verschweigt“ (II. 252).

Wir formulierten: Wir treffen „im“ Seienden auf das Sein. Damit bewegen wir uns noch im Denkraum der abendländischen Metaphysik, für die Sein etwas „am“ Seienden ist. Vielmehr müßten wir umgekehrt denken: Wir treffen Seiendes nur „im“ Sein. Das Sein ist das erste, das seine Ankunft als Seiendes vollzieht. Wäre nicht Sein, gäbe Sein sich nicht, so wäre niemals Seiendes, es wäre überhaupt nicht das, was „ist“ sagt, es wäre auch nicht der Mensch. Seiendes „im“ Sein verneint jegliches, das wie ein „Behälter“, wie ein „Darinnen“ verstanden werden könnte. Inmitten des Seienden uns bewegend und verirrend, sind wir immer schon beim Nächsten — beim Sein; „bei“ heißt, wir als Existenz sind dem Sein inne. Die Innigkeit ist eine einmalige, sie kennt nicht den Gegensatz von innen und außen. Sein und Mensch sind dasselbe in der aufklaffenden Verschiedenheit. Sein und Mensch sind die Innigkeit des Einander ge-hörens. Aus solcher Innigkeit vermögen wir vom Seienden angegangen zu werden.

Indem wir Seiendes erkennen, indem die Sprache spricht und „ist“ sagt, hat der Mensch Sein, wenn auch in Unbestimmtheit, erkannt d. h. vom Nichtsein unterschieden. Der Mensch ist Seiendes und verhält sich zum Seienden, insofern verhält er sich zum Sein. Indem wir also zu Seiendem als Menschen uns verhalten, vom Seienden durchstimmt sind, existiert der Mensch in der Unterscheidung von Sein und Seiendem. Diese Unterscheidung ist keine begriffliche, sondern eine ontologische. Der Mensch ist, indem er in der Spannung dieses Unterschiedes von Sein und Seiendem innesteht.

„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 Unterscheidung zu sein, deren Unterschiedenes von niemandem unterschieden wird, eine Unterscheidung, für die kein Unterscheidendes ‚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“

(II. 208). Diese Unterscheidung ist nicht die einer Relation zwischen einem Pol, der das Sein wäre, und dem anderen, der Seiendes ist. Diese Relation oder dieser Bezug eines „zwischen“ ist tatsächlich nicht. Es gibt keinen Unterschied „zwischen Sein und Seiendem“, der „außerhalb“ dessen liegen könnte, wofür der Name Sein steht. „Die ‚Unterscheidung‘ wird gemäßler 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“ (II. 209). Nicht ist es Sache des Menschen zu unterscheiden, noch besteht solche Differenz auf Grund menschlichen Unterscheidens. Wesen des Menschen „besteht“ gerade darin, im Offenen dieser Unterscheidung zu stehen und auf sie zu hören. Vielmehr ist diese Differenz Geschehen, solches, da Sein als Seiendes ankommt, solches da Seiendes „voll“ des Seins, aber niemals das Sein selbst ist. Wird diese Differenz nicht bedacht, dann wird vom Seienden her auf Sein geblickt. Die Folge ist, Sein wird als etwas am Seienden vorgestellt. „Der Vorrang des Wirklichen als des einzig Seienden vor dem Sein ist unbedingt. Das Sein erscheint nur noch, um jedesmal der Verächtlichkeit preisgegeben zu werden. Der Name dieser Verächtlichkeit heißt Abstraktion.“ (II. 487; – vgl. Sein und Zeit. 9. Unv. Aufl. Tübingen 1960, S. 4.)

Sein ist nichts Seiendes, Seiendes aber ist nur auf dem Grunde des Seins. Sein ist nichts Seiendes, nichts am Seienden. Aber Sein kommt als Seiendes an. Doch Seiendes als Ankunft des Seins ist wieder unterschieden vom Sein. Doch der Unterschied, der sich als Sein und Seiendes ausfaltet und ineins zurücknimmt ist – das Sein. Der Unterschied „zwischen“ Sein und Seiendem ist nicht als Verschiedenheit von zweien. Hier ist keine Zahl, die zwei Verschiedene zusammenbindet. Was auseinandertreten läßt, was Sein und Seiendes auseinanderhält, und im Auseinandertreten zusammenhält ist das Sein. „Ist das Sein“ benennt ein Walten, nicht ein Wirken. Walten ist Sich-Geben. Walten als Sichgeben „ist“ das Sein².

2. *Metaphysik als Seinsgeschichte*

Metaphysik könnte als ein „Spezialgebiet“ der Philosophie neben Erkenntnistheorie, Logik, Kosmologie u. a. verstanden werden. Wir könnten dann Zeiten in der Geschichte der Philosophie unterscheiden, die metaphysikfreundlich und metaphysikfeindlich sind. Darnach wäre ein Denken, das sich ausdrücklich als metaphysisch versteht, metaphysisch, und ein anderes, das die Metaphysik ablehnt, wäre metaphysikfeindlich und nicht metaphysisch. Oder könnte eine Ablehnung der Metaphysik gerade in ihrer Ablehnung metaphysisch sein? Könnten sogar die Wissenschaften unerkannt sich in einem metaphysischen Horizont bewegen? Jedenfalls gilt von der Philosophie: „Meta-

² „Allerdings besagt in der Behauptung der Realität des transzendentalen Seins nun ‚ontologische Differenz‘ nicht, daß es Seiendes gäbe und dann auch noch das Sein und dann zwischen beiden die Beziehung (Relation) der Differenz; sondern das Sein ‚ist‘ die Differenz selbst zum Seienden und ‚hat‘ sie nicht . . . Ein rein vor-stellendes und gegenständliches Denken kann dies nicht vollziehen, weil es als Vor-stellung nur Gegen-stände und Objekte kennt, und damit in der ontischen Ebene bleiben muß, nie ontologisch werden kann, da das Ontologische, das Sein, nie objektivierbar ist.“ (M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 2. Aufl. Heidelberg 1958. 92. vgl. 45 ff.)

physik gilt als der Name für die bestimmende Mitte und den Kern der Philosophie“ (EiM 13).

Jedenfalls wo Metaphysik im Abendland als Philosophie und Philosophie sich als Metaphysik verstand, ließ sie sich kennzeichnen: Die Metaphysik fragt nach dem Seienden als Seienden, durch diese Frage unterscheidet sie sich von den Wissenschaften, ist das Feld ihres Fragens ein anderes als das der Wissenschaft. „Wie immer auch das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Vorstellung, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Energien, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedesmal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins.“ (Was ist Metaphysik. 5. Auflage Frankfurt/M. 7) Wenn die Metaphysik nach dem Seienden fragt, fragt sie nicht dann gerade nach dem Sein? In einem gewissen Sinne – ja; in einem gewissen – nein. Was heißt Ja und Nein? Indem wir nach dem Seienden als Seienden fragen, kennen wir Sein unbestimmt: „Wir gebrauchen diesen Namen, um zunächst all das zu benennen, was nicht schlechthin nichts ist: die Natur, die leblose und die lebendige, die Geschichte und ihre Hervorbringungen und ihre Gestalten und Träger, den Gott, die Götter und Halbgötter. Seiend nennen wir auch das werdende, Entstehende und Vergehende. Denn es ist schon nicht mehr oder noch nicht das Nichts. Seiend nennen wir auch den Schein, den Anschein und den Trug und das Falsche. Wäre dies nicht seiend, dann könnte es nicht täuschen und beirren. All dieses ist mitgenannt im Wort ‚das Seiende im Ganzen‘. Sogar dessen Grenze, das schlechthin Nichtseiende, das Nichts, gehört noch zum Seienden im Ganzen, sofern es ohne dies auch kein Nichts gäbe.

Aber zugleich nennt das Wort ‚das Seiende im Ganzen‘ dieses gerade als das, wonach gefragt wird, was der Frage würdig ist. In diesem Wort bleibt offen, was das Seiende als solches denn sei und wie es sei. Insofern ist das Wort nur ein Sammelname; aber es sammelt, um das Seiende beisammen zu haben für die Frage nach der ihm selbst eigenen Versammlung. Der Name ‚das Seiende im Ganzen‘ nennt somit das Fragwürdigste und ist daher das fragwürdigste Wort“ (I. 277). Dieses ist jedoch nicht die Summe alles dessen, was ist. Das, was Seiendes als Seiendes zueinander versammelt und im Zueinander unterscheidet, ist das Sein. Daher muß gesagt werden, daß dieses „Seiende im Ganzen“ nicht vorstellbar ist, wie wir Seiendes vorstellen können: „... das Seiende im Ganzen, ist niemals vorstellbar wie ein vorhandenes Ding, an dem sich beliebig von irgendwem Feststellungen machen ließen. Die Versetzung in das Seiende im Ganzen steht unter ureigenen Bedingungen“ (I. 318).

Das „Seiende im Ganzen“ wird das „fragwürdigste Wort“ und die Frage nach ihm die „fragwürdigste Frage“ genannt. So gibt es also zwei Fragen, die Frage nach dem Seienden und die Frage nach „dem Seienden im Ganzen“. Es gibt keine Frage, die weiter reichen könnte, als nach dem „Seienden im Ganzen“. „Wo“ wir auch sind, immer treffen wir auf dieses Unableitbare, das „Seiendes im Ganzen“ heißt. Wir unterscheiden beide Fragen, die nach dem Seienden heißt die Leitfrage, die nach dem „Seienden im Ganzen“ die Grundfrage. Die Frage steht darnach, was das Seiende sei. Diese überlieferte „Hauptfrage“ der abendländischen Philosophie nennen wir die Leitfrage. Aber sie ist nur die vorletzte Frage. Die letzte und erste lautet: Was ist das Sein selbst? „Diese allererst zu entfaltende und zu begründende Frage nennen wir die Grundfrage der Philosophie, weil in ihr die Philosophie erst den Grund des Seienden als Grund erfragt und sich begründet“ (I. 807).

Daher ist es gar nicht so selbstverständlich zu wissen, was das Wesen der Metaphysik ist. Die Metaphysik gründet in einem Grund. Welcherart ist dieser Grund? Was läßt Metaphysik als Metaphysik sein? Was ermöglicht metaphysisches Denken im Sinne der Frage nach dem Seienden als Seienden? „... in welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? Aus welchem Grunde empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die nährenden Säfte und Kräfte... Worin ruht und regt sich Metaphysik? Was ist Metaphysik von ihrem Grund her gesehen? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik?“ (WiM 7).

Wurde bisher Metaphysik als ein Gebiet der Philosophie neben anderen, neben Logik, Erkenntnistheorie betrachtet, so muß nun vielmehr gefragt werden: Was ist Metaphysik. Diese Frage läßt sich interpretieren: Was geschieht, indem Metaphysik ist? Was geschieht als Meta-

physik? „Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet“ (s. o. 7). Doch damit ist die Frage nicht zu Ende gefragt, vielmehr ist jetzt zu fragen: In welcher Weise hat Sein sich gelichtet? Offenbar „ist“ Metaphysik doch von Gnaden jener Lichtung, die das Sein ist. Das Sein als Licht ist ein Geschehen eigener Art, das grundlegende Geschehen schlechthin, ohne das Seiendes nicht Seiendes sein und als solches erscheinen könnte. „Aber wenn die Leitfrage (Was ist das Seiende?) und die Grundfrage (Was ist das Sein?) gefragt werden, dann wird gefragt: Was ist . . . ? Die Eröffnung des Seienden im Ganzen und die Eröffnung des Seins werden für das Denken gesucht. Das Seiende soll in das Offene des Seins selbst und das Sein soll in das Offene seines Wesens gebracht werden. Die Offenheit von Seiendem nennen wir die Unverborgenheit ‚aletheia‘ Wahrheit. Die Leit- und die Grundfrage der Philosophie fragen, was das Seiende und was das Sein in Wahrheit ist“ (I. 80). Alles philosophische Denken und insbesondere das neuzeitliche wissenschaftliche Forschen bewegten sich innerhalb der Wahrheit, d. h. der Offenbarkeit des Seienden. „Diese Wahrheit ist die Wahrheit über das Seiende“ (s. o. 39). Gemeint ist hier die Offenbarkeit, als die Seiendes als Seiendes aufgeht, sich entbirgt. Diese Offenbarkeit ist Geschehen: „Die Metaphysik ist die Geschichte dieser Wahrheit.“ (s. o.) Durch alles Denken der Metaphysik geschieht Geschichte, jene Geschichte, da Seiendes als Seiendes sich enthüllt. Insofern ist Metaphysik die Geschichte der Wahrheit, d. h. der Offenbarkeit des Seienden. „Sie sagt, was das Seiende sei, indem sie die Seiendheit des Seienden zum Begriff bringt.“ (s. o.)³

Die Frage, was ist Metaphysik, ist die Frage nach dem Wesen der Metaphysik. Nicht wird nach allgemeinen Merkmalen der „Disziplin“ Metaphysik gefragt, sondern nach jenem, was durch Metaphysik hindurch geschieht. Die Geschichte, die die Metaphysik „darstellt“, ist die Geschichte der Enthüllung des Seienden. Jedoch Geschichte der Enthüllung des Seienden ist Geschichte der Enthüllung und Verbergung des Seins. Sein waltet als Entbergung und Verbergung; als Entbergung: Seiendes kann sich in seinem Sein zeigen. Sein waltet als Entbergung zugleich als die Verbergung. Der Anschein entsteht, das Sein ist allgemeinsten Begriff, mit dem Sein ist es wie nichts. Das Seiende in seiner Entborgenheit ver-stellt das Walten der Entbergung und Verbergung des Seins, verhüllt das Sein. Doch diese Verstellung ist nur möglich, weil das Sein sie „läßt“, weil Sein als Sein in seiner Verbergung sich entzieht. Nicht nur entzieht sich Sein, läßt Seiendes so mächtig werden, sondern auch der Entzug ist seinerseits verborgen.

Hier ist der Überschnitt: Metaphysik könnte verstanden werden als die Geschichte menschlichen Denkens, philosophischer Lehren. Aber wir haben nicht nach der Geschichte der abendländischen Philosophie als dem Wandel philosophischer Doktrinen gefragt, sondern nach dem Grund, aus dem auch metaphysische Lehren ihre Veränderung gewinnen. Vom Grund her, aus dem Meta-

³ Zur Bestimmung der Metaphysik: Katharina Kanthack, *Vom Sinn der Selbsterkenntnis*. Berlin 1958. S. 20: „Wir verstehen dabei unter einer metaphysischen Seinsdeutung eine solche, die das Sein als allgemeinstes wie höchstens Seiendes, jedenfalls aber als Seiendes versteht.“ S. 27: „Wir nannten Metaphysik jene Weise des Verstehens, die eine bestimmte Region des Seienden zu derjenigen stempeln kann, von der her alles andere Seiende zu verstehen sei.“

„Die Metaphysik oder Ontologie als ‚Gesamtgriff‘ bedenkt nur die Gesamtsphäre des Seienden. Und die Begründung, die hier jedesmal gegeben wird, kommt zustande, indem bestimmte Wesenszüge des Seienden als die Fundamente gesetzt werden, von denen her alles andere Seiende abgeleitet wird, von denen her es begründet wird.“ (Katharina Kanthack, Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. Berlin 1962. 167.)

physik ist, kann gesagt werden: Metaphysik ist eine Weise, wie Geschichte des Seins geschieht. Metaphysik ist eine Phase innerhalb dieser Geschichte. Der Grundzug, der diese Phase kennzeichnet, ist der Entzug des Seins.

Wir fragen: Was ist Metaphysik und fragen nach dem Wesen. Es zeigt sich, wir fragen nach dem Wesen, indem wir nach dem Wesenden als dem Waltenden fragen. Dieses Waltende läßt die Metaphysik als diese Geschichte des Seins geschehen. Was läßt das Waltende geschehen? daß das Sein sich entzieht, Seiendes Übermacht gewinnt. Entzug des Seins und Übermacht des Seienden bestimmen das Denken und lassen es zum metaphysischen Vorstellen werden. Für dieses gilt als Sprache des Seinsgeschehens, als Entzug des Seins: „Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d. h. in seiner Wahrheit nicht gedacht“ (WiM 7). Das Sein in seiner Wahrheit ist das Sein im Widerstreit von Entbergung und Verbergung. Dieser Widerstreit wird hingenommen, aus ihm ist jegliches, nicht nur metaphysisches Denken, aber das Geschehen der Entbergung und Verbergung bleibt entzogen und dieser Entzug ist seinerseits verborgen. Dieses Verfügte ist das Waltende. Nach ihm fragen, heißt nach dem Wesen der Metaphysik fragen⁴.

„Doch was heißt hier ‚Wesen‘? Wir entnehmen dem Wort nicht die Vorstellung von ‚Wesenheiten‘. Wir vernehmen im Namen ‚Wesen‘ das Wesende. Welches ist das ‚Wesen‘ der Metaphysik? Wie west sie? Wie waltet in ihr der Bezug zum Sein?“ (II. 344) Die Antwort lautet: Das Wesende der Metaphysik waltet als Verhüllung (Entzug) und Vergessenheit des Seins. Das Sein wird lediglich als das Sein des Seienden bedacht: „Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein.“ (WiME. 8) Vom Seienden her wird auf das Sein hin gefragt. Das ist nicht die Vergeßlichkeit Einzelner oder Vieler, vielmehr vorgängig hat Sein sich entzogen und verhüllt. Nur deshalb vermag Seiendes als Seiendes sich so vorzudrängen. Wohl denken wir an Sein, wenn wir nach dem Seienden fragen. Wie könnten wir nach Seiendem fragen oder es vorstellen, wenn wir nicht schon erfahren hätten, daß Seiendes „ist“. „Denn Seiendes als ein solches sagen, schließt in sich ein: Seiendes als Seiendes, d. h. dessen Sein im voraus verstehen. Gesetzt, wir würden das Sein überhaupt nicht verstehen, gesetzt, das Wort ‚Sein‘ hätte nicht einmal jene verschwebende Bedeutung, gerade dann gäbe es überhaupt kein einziges Wort. Wir selbst könnten überhaupt nie Sagende sein.“ (EiM. 62) Trotzdem es so ist, hat die Metaphysik dieses einzigartige, das Sein heißt, nicht bedacht. Von ihr gilt: „Sie denkt das Seiende hinsichtlich seines Seins.“ (II. 346) Doch das Seiende hinsichtlich seines Seins bedenken ist noch nicht das Bedenken des Seins als Sein.

⁴ Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen 1957. 113: „Heidegger hat auf jede Möglichkeit, daß Sein als das und das festzulegen, Verzicht geleistet.“ Zu unterscheiden ist Sein als Sein und Sein des Seienden. Kann denn Sein als Sein definiert werden? Das Sein ist „Ur-sache“ schlechthin, die von keinem Denken umgriffen werden kann. Unterscheidet man jedoch vorstellendes und wesenhaftes Denken, so zeigt sich, gehörsam dem Sein, läßt sich dieses zwar nicht bestimmen, sondern wohl hüten und wahren. „Heidegger denkt gegen die Metaphysik, insofern diese etwas Bestimmtes als Grund des Seienden anzugeben sucht (s. o.). Metaphysik ist Seinsgeschehen, jenes Ereignis, da Sein sich verbirgt, und solcher Entzug vergessen bleibt. Metaphysik als Ereignis ist der Entzug, als Lehre die Seinsvergessenheit. M. wird in ihrer Grenze gesehen: Sie bedenkt das Sein des Seienden, nicht aber das Sein als Sein. H. denkt nicht ‚gegen‘ die Metaphysik gleichsam als ihr Gegner, sondern indem er ihren Grund bedenkt, wird möglich, daß sich zeigt, was Metaphysik ist.“

Wiederholen wir: Die Metaphysik betrachtet das Sein nur sofern Seiendes sich zeigt; sie fragt nicht nach der Unverborgenheit, als die Sein leuchtet. Im Leuchten, das das Sein ist, wird Seiendes vernehmbar. Jedoch das Leuchten des Seins, seine Unverborgenheit und seine Verbergung ineins, werden damit noch nicht befragt. Sie sind auch nicht vorstellbar, wie Seiendes als Seiendes metaphysisch oder wissenschaftlich im Licht des Seins vorstellbar wird. Wir müssen neben der Leitfrage nach dem Seienden überhaupt erst die andere Frage als Frage sehen und entfalten lernen – die Frage nun nicht mehr nur nach dem Sein des Seienden, sondern nach dem Sein als Sein. „Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund.“ (WIM. 8) ⁵

Metaphysik könnte also die Vielfalt verschiedener Lehren über das Seiende als Seiendes bezeichnen: Das Seiende in seiner Seiendheit ist Geist oder Stoff, oder wie diese Lehren näher charakterisiert werden mögen. Jedoch gilt für alle diese Lehren als Charakteristikum ein Geschehen, das sie durchwaltet: Dieses Geschehen ist die Verbergung des Seins als Sein. Das Sein ist zwar immer unverborgen. Wie könnte sonst Seiendes erscheinen? Alle metaphysischen Lehren befinden sich in einem bestimmten „Zustand“, genauer, stehen unter einem Geschick. Dieses Geschick ist zu benennen: Die Metaphysik ist zu benennen „als Wahrheit über das Seiende im Ganzen“ (II. 129), doch das Sein als Sein, als Licht und Offenbarkeit, die die Wahrheit des Seienden im Ganzen durchwaltet, ist verhüllt und die Verhüllung bleibt unbedacht. Das Seiende drängt sich so vor, daß sich die Unverborgenheit des Seins zugleich entzieht und der Anschein entsteht, als sei sie wie nichts und nichtig. Der Grund des Seienden und seiner Wahrheit – des Seins als Sein, als Unverborgenheit und Verbergung, wird vergessen. Der Mensch existiert aus der Unverborgenheit des Seins, ist er doch die Stätte seiner Entbergung und Verbergung. Immerdar waltet Unverborgenheit des Seins, aber sie vermag sich zu Zeiten als dieses Waltende so zu entziehen, als gäbe es nur Seiendes.

Dennoch „ist“ die Entbergung des Seienden aus der Entbergung, die das Sein ist. „Damit der Mensch dieser hier leibend-lebende Mensch sein kann, muß er schon das Sein erblickt haben. Warum? Was ist denn der Mensch? . . . Der Mensch ist das Wesen, das sich zum Seienden als solchen verhält. Aber dieses Wesen könnte er nicht sein, d. h. das Seiende könnte sich ihm als Seiendes nicht zeigen, wenn er nicht im voraus immer schon das Sein durch die ‚Theorie‘ im Blick hätte. Die ‚Seele‘ des Menschen muß das Sein erblickt haben, denn das Sein ist nicht faßbar mit den Sinnen . . . Das Sein, der ausblickende Bezug zum Sein gewährt dem Menschen das Verhältnis zum Seienden.“ (I. 223 f) (im Anschluß an Platons Phaidros!)

⁵ Coreth mißversteht Heidegger, wenn er meint, dieser erhebe einen Vorwurf gegen die abendländische Metaphysik, „daß sie immer nur das Seiende betrachtet und in seinem Wesen erforscht, darüber jedoch das Sein vergessen habe. Die Metaphysik bedenkt das Seiende, nicht aber das Sein des Seienden.“ (Metaphysik Innsbruck 1961. 46) Durchaus bedenkt die Metaphysik das Sein des Seienden, sie bedenkt aber nicht das Sein als Sein. Vgl. „Die Geschichte der antiken und mittelalterlichen Metaphysik bezeugt, daß im Fragen nach dem Seienden als solchem immer schon Sein zum Vorschein kommt.“ (Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957. 97. – Heinrich Ott, Denken und Sein. Zollikon 1959. 115–125 „Der Weg der Seinsvergessenheit“.) Ebenso dürfte die Deutung nicht zutreffen: „Doch ist für ihn nicht das Denken der Ort der Offenbarkeit des Seins.“ (48 f.) Man lese dazu doch nur eine Schrift wie „Was heißt Denken?“!

Geschichte und Historie ist zu unterscheiden. Die letztere bezieht sich auf Vorfindliches und Objektivierbares. Daß Geschichte zur Historie wurde, entsteht bereits aus jener grundlegenden Geschichte, die Geschichte des Seins genannt wird. „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 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 und verschwendet.“ (II. 489) Wollten wir diese Geschichte vorstellen, dann hätten wir unversehens Sein als Seiendes vorgestellt. Diese Geschichte ist nach den Maßen der Historie weder vorstellbar noch meßbar. Sie ist auch nicht die Geschichte des Seienden Mensch. Dennoch gründet seine Geschichtlichkeit in dieser. „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.“ (II. 485)

Die abendländische Philosophie sucht das Sein des Seienden vorzustellen, wenn auch nicht in der Weise der Anschaulichkeit oder wie neuzeitliche Wissenschaften vorstellen. M. Müller unterscheidet entsprechend ontische und ontologische Geschichte. „Wenn so das Sein *nie* west ohne das Seiende, dann gibt es nicht nur ein Werden im Seienden und eine Geschichte als sinnvolles Werden des Seienden zum Sein hin; sondern dann liegt dieser ontischen Geschichte als dem Werden des Seienden zum Sein hin die ontologische Geschichte zugrunde als das Werden des Seins zum Seienden hin.“ (M. Müller, Existenzphilosophie, 50) Die Schwierigkeit ist das entsprechende Denken, insofern die ontologische Geschichte nicht vorstellbar ist. Wollen wir sie vorstellen, machen wir sie zur ontischen Geschichte. Dann aber ist sie nicht mehr das Sein in seiner Geschichtlichkeit.

Der Bezirk des Vorstellbaren muß überschritten werden. Immer wieder schleichen sich sublimale Vorstellungen ein, die noch einmal verlassen werden müssen. Völlig in das Unvorstellbare, in Ent-sprechung zum Geschehen, in dem weder Geschehen noch Geschehenes unterschieden werden können, in ein Geschehen, das nach üblichem vorstellendem Denken kein Geschehen ist, verweist das, was Er-ignis heißt. „Was geschieht? Nichts geschieht, wenn wir nach einem Geschehenden fahnden. Nichts geschieht, das Ereignis er-ignet (s. o.). Sofort muß erneut jegliches Vorstellbare ferngehalten werden, sonst wird auch Ereignis zu etwas Vorstellbarem im Verlauf einer vorgestellten Geschichte als Historie. „Er-ignen heißt ursprünglich: Er-äugen, d. h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-ignen . . . Das Wort Ereignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgend ein Geschehnis, ein Vorkommnis nennen. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig.“ (Identität und Differenz 28 f.)

Er-ignis übereignet Sein und Mensch einander, waltet, indem solche Über-ignung währt. Ereignis entläßt aus sich Geschichte des Seins, oder auch so — Sein als Geschichte. Das Ereignis ist Geschichte. „Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen“ (s. o. 31). Sagen wir es etwas ungenauer und in eigenen Worten: Unableitbar und unvorstellbar ist Ereignen des Ereignisses, das anhebt, fortwährt, Anfang und Fortgang aus seinem Er-ignen entläßt. Ereignen des Ereignisses „ist“ die Geschichte, als die Sein seine Stätte erstreitet, jene Stätte, die der Mensch als Da-sein ist. Er-ignis ist Geschichte, ist das Selbe, aber nicht das Gleiche eines Einerlei. Ereignis „ist“ jenes letzte unableitbare urtümliche Waltende. Diesem verdanken Sein und Mensch ihr Zu-

sammengehören, verdankt der Mensch, daß er im Haus der Sprache wohnend auf das Ereignis hören kann. „Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste der Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebends aufhalten“ (Unterwegs zur Sprache. Pfullingen. 1959. 259). Hier versagt das Denken, denn aus dem Er-eigen entfaltet sich Denken, hier zerbricht die Sprache, denn sie ist aus dem Walten des Ereignisses. Nirgendwoher kann Ereignis abgeleitet werden: „Es gibt nichts anderes, worauf Ereignis noch zurückgeführt, woraus es gar erklärt werden könnte. Das Er-eigen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Er-gebnis, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein „Es gibt“ gewährt, dessen auch noch ‚das Sein‘ bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen“ (s. o. 258).

Es wäre wieder Vorstellung, wollten wir vom Seinsereignis sprechen. Das Sein wäre dann das Subjekt für das Ereignis. Vielmehr wird aus dem waltenden Er-eigen des Ereignisses Offenbarkeit, die Sein heißt. Diese Offenbarkeit (= Unverborgenheit = Wahrheit) „ist“ aber der Mensch als denkendes Wesen. Geschichte des Seins ist das Walten des Ereignisses als dieses. „In der Geschichte des Seins bekundet sich dem Menschentum das Ereignis zunächst als Wandel des Wesens der Wahrheit.“ (II. 489) Ein solcher Wandel von undenkbarer Herkunft aus dem Er-eigen ist die Metaphysik als eine Phase der Geschichte des Seins. Innerhalb dieser Metaphysik als Seinsgeschichte waltet die Entzogenheit und Vergessenheit des Seins als Sein. Sie ist der Nihilismus. Er ist Grundzug „in“ der Geschichte, die das Sein ist. Denn es gilt: „Die Geschichte des Seins, die einzig das Sein selbst ist . . .“ (s. o. 486)⁶

Metaphysik ist eine Phase in der Geschichte des Seins, erst aus dieser Geschichte entsteht Philosophie. Die Geschichte des Seins spricht als Lehre, aber nicht allein. „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.“ (II. 332) Unverborgenheit ist jener offene Bezirk, in dem überhaupt Subjekt einem Objekt gegenüber treten kann. Solche Unverborgenheit geschieht und wir brauchen sie, haben aber ihr Walten vergessen. „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.“ (II. 138)

Das Nächste Walten ist das Geschehen dieser Unverborgenheit. Sie ist die Wahrheit des Seins als Sein. Diese Unverborgenheit heißt die Wahrheit des Seins. Das Sein ist jedoch nicht „etwas“, das „hinter“ der Unverborgenheit wäre. Wollten wir so denken, hätten wir Sein als ein Seiendes nach Art des metaphysischen Vorstellens vorgestellt. Die Unverborgenheit ist das Sein, die Unverborgenheit ist zugleich als Verbergung. Unverborgenheit und Verbergung ist das Wider-spiel der Entbergung und Verbergung: Dieses Geschehene ist das Sein. Dieses Spiel von Entbergung und Verbergung erstreitet sich eine Stätte, sie ist das Wesen (nicht die *essentia*) des Menschen; sie ist jenes Wesende, das den Menschen Mensch sein läßt. Der Mensch ist diese Lichtung, sie geschieht als Widerstreit: „Gleichwohl zieht durch die Lichtung ein ständiges Verbergen in der Doppelgestalt des Versagens und Verstellens. Das Geheure ist im Grund nicht geheuer; es ist un-geheuer. Das Wesen der Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit, wird von einer Verweigerung durchwaltet. Dieses Verweigern ist jedoch kein Mangel und

⁶ Denkt man vom „Ereignis“ her, dann zeigt sich, wie fehl am Platze Versuche sind, Heideggers Denken philosophiegeschichtlich einzuordnen. Das gilt wohl auch für die Darstellung von Walter Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers: Phil. Rundschau I. 1. Jahrg. 1953/54 H. 2/3. 65–93; II. 1. Jahrg. H. 4. 211–232.

Fehler, als sei die Wahrheit eitel Unverborgenheit, die sich alles Verborgenen entledigt hat. Könnte sie dieses, dann wäre sie nicht mehr sie selbst. Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens. Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Unwahrheit.“ (Holzwege, S. 43) Dieses Geschehen legt den Grund, daß Seiendes Seiendes sein und als solches erscheinen kann. Der Grund selbst kann sich entziehen und entzieht sich seit langem⁷.

Teil II: Das Denken Nietzsches

1. Weg der Interpretation

Wir könnten über das Denken Nietzsches einen Bericht geben und aufreihen, was er zu den einzelnen Themen des abendländischen Philosophierens gelehrt hat. Es ließ sich auf Abhängigkeiten und Einflüsse hinweisen. Damit würde sein Denken eingeordnet und vorgestellt. „Es wäre kein Kunststück, oder besser, es bliebe nur ein Kunststück, wollten wir, bewaffnet mit einem fertigen Begriffsschema, die einzelnen Unstimmigkeiten, Widersprüche, Nachlässigkeiten, das Voreilige und oft auch Oberflächliche und Zufällige in Nietzsches Darlegung aufstöbern. Wir suchen demgegenüber den Bereich seines eigentlichen Fragens.“ (I. 78 f) Der Bereich ist das Sein selbst. Wie sollte es einen grundlegenden und umfassenderen Bereich geben? Vom Sein her gedacht, ist zu fragen: Was spricht sich durch Nietzsche aus? Das Ereignis verfußt in ein unvorstellbares Zusammengehören (vgl. Identität und Differenz; 22 f) Sein und Mensch. Innerhalb dieses Zusammengehörens waltet Entzug des Seins. Er ist die Geschichte des Seins als Metaphysik. Innerhalb der Metaphysik herrscht die Übermacht des Seienden. In dieser Geschichte steht Nietzsche. Gesucht wird der „Bereich seines eigentlichen Fragens“. Es ist das Seinsgeschick zu bedenken, innerhalb dessen er steht und denkt. Nietzsche steht durchaus in der Tradition der abendländischen Metaphysik. Wie in ihr immer nach dem Sein des Seienden oder nach der Seiendheit des Seienden gefragt wurde, so fragt auch er in seiner Weise die ihm zugeschickte Frage. „Hier ist nicht die Rede von der Psychologie der Philosophen, sondern nur von der Geschichte des Seins.“ (II. 485) Nietzsche nimmt in dieser Geschichte eine bestimmte Stelle ein, er hat sie nicht gewählt, sie wurde ihm zu-gewiesen. Er war sich vermutlich nicht klar, wo sein Denken beheimatet ist; mag er noch so sehr gegen das „Christentum als Platonismus“ gekämpft haben, so hat er nie durchdacht, warum er gegen den „Platonismus“ kämpfen

⁷ Werner Marx, Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961. 124 ff. „Denn es kam nur zu einer Herrschaft der Metaphysik“, weil sich der „wahre Sinn des Seins“ der platonischen und aristotelischen Philosophie „entzog“ und weil er der Philosophie während der nachfolgenden zweitausend Jahre „entzogen blieb“. Marx verweist auf eine Stelle in den Holzwegen, dort steht: „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt“ (311). Marx setzt in Anführungszeichen „Der wahre Sinn des Seins“. Hier ist Wahrheit als Gegensatz zur Falschheit im Sinne der Urteilswahrheit unversehends wieder vorgestellt. Denn: Auch der Entzug des Seins ist Entbergung als Ankommen des Seins „im“ Seienden. Auch das Wesen der Technik als Gestell ist Weise, wie Sein sich entbirgt. Der Begriff „wahr“ ist fehl am Platz, insofern der Entzug des Seins nicht unwahr als falsch und die Offenbarkeit des Seins nicht wahr als richtig ist. Immer entbirgt sich Sein auch als Entzug und man kann die Weisen solcher Verbergung nicht als „wahr“ oder „falsch“ verrechnen.

Manche Mißverständnisse in diesem Buch wären vermieden worden, wenn M. sich der Tragweite seiner Kategorien bewußt wäre. Es geht doch wohl nicht an, um nur ein Beispiel zu nennen, den Widerstreit von Verbergung und Entbergung als Geschicknis der Wahrheit in das gnostische Spiel von Licht und Finsternis einzufügen. Das geht auch nicht, wenn man beide Bildworte in Anführungszeichen setzt. Wie wenig die Abhandlung und insbesondere die Kritik am N-Buch der Frage nach dem Sein gerecht wird, zeigt sich daran, daß nirgendwo das Sein wahrhaft als Sein im Unterschied vom Sein des Seienden durchgedacht und durchgehalten wird. Man vgl. etwa 131–135 „Der ‚Unterschied‘ von Sein und Seiendem“.

mußte, blieb er doch Platoniker. Nietzsche gehört zur Metaphysik, von ihr und ihm gilt: „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.“ (II. 459) So bedenkt Nietzsche ebensowenig wie die vorherige Metaphysik den Bereich, innerhalb dessen er sich bewegt, der als Sprache durch sein Denken spricht. Diesen Bereich gilt es aufzusuchen und „innerhalb“ seiner dem Denken Nietzsches nachzuzufügen.

Der Bereich ist jenes, das darreicht und darreichend – gebend – sich auftut. Der Bereich ist das Sein als Sein. Von ihm her gedacht, ist Leitfrage und Grundfrage zu unterscheiden. Die Leitfrage lautet: Was ist das Seiende als Seiendes? Der Grund, in dem Seiendes gründet, fordert eine andere Frage: Was ist das Sein selbst? Nietzsche fragt im Raum der Leitfrage. Die Unterscheidung von Leit- und Grundfrage macht möglich zu erkennen, in welchen Bahnen das Denken Nietzsches sich bewegt. Man könnte einwenden, solche Überlegungen gingen über das Denken Nietzsches hinaus. Darauf ist zu antworten: „Das sind Fragen, die zwar über Nietzsche hinausfragen, die jedoch allein die Gewähr geben, daß wir sein Denken ins Freie bringen und fruchtbar machen, aber auch die wesentliche Grenze und das Andere erfahren und erkennen.“ (I. 81) Nietzsches Philosophie fragt nach dem Seienden als Seienden und gibt auf diese Frage eine Antwort. Wie die gesamte abendländische Philosophie steht auch sein Denken im Geschick der Seinsvergessenheit. Von ihr bestimmt, kennt es die Frage nach dem Grund, nach dem Sein als Sein, nicht.

Wird Nietzsches Werk aus der Geschichte des Seins bedacht, wird deutlich, er fragt die Leitfrage. Im Erfragen, Befragen und Durchfragen der Leitfrage gehören „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr“ zusammen. „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 Wiederkehr 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.“ (II. 284) Aus der Leitfrage ergeben sich die beiden Fragerichtungen nach dem „Was“ und dem „Wie“. Darauf antwortet Nietzsche: „Wille zur Macht‘ sagt, *was* das Seiende als ein solches, d. h. in seiner Verfassung ist. ‚Ewige Wiederkehr des Gleichen‘ sagt, *wie* das Seiende solcher Verfassung im Ganzen ist.“ (II. 287 – vgl. I. 26 f)

Betrachten wir die Leitfrage der abendländischen Metaphysik, die sich in die Frage nach dem „Was“ und „Wie“ gabelt, können wir die Interpretation Nietzsches in zwei Teile gliedern. Die Zweiteilung ergibt sich, insofern gefragt wird, was das Seiende als solches in seiner Verfassung als Seiendes, und wie das Seiende im Ganzen ist. Die Zwiefalt der Frage entfaltet sich aus der Zwiefalt, wie Seiendes sich zeigt. Seiendes zeigt sich als die Seiendheit des Seienden und als das Seiende im Ganzen. (Vgl. II. 399–410) In der Zwiefalt der Leitfrage bewegt sich Nietzsches Denken und wird es interpretiert: Das Seiende als solches ist Wille zur Macht. Das Seiende in seiner Ganzheit ist ewige Wiederkehr. Dem entsprechend gliedert sich die Interpretation im Werk Heideggers zuerst in zwei Teile. (Bd. I. Abschnitt I–III und Bd. II Abschnitt IV) Die genannten vier Abschnitte schreiten das zwiefältige Thema ab. Es gehört zusammen, insofern die Leitfrage das Sein des Seienden bedenkt. Die vier Abschnitte gliedern sich nach den Fragen in „Was“ und „Wie“ in zwei Teile. Der Wille zur Macht wird interpretiert als Kunst (Bd. I, I) und als Erkenntnis (Bd. I, III). Wille zur Macht vollzieht sich als Kunst und als Erkenntnis, aber er *ist* ewige Wiederkehr. (Bd. I, II entfaltet die Ewige Wiederkehr. Bd. II, IV denkt beide in ihrem Zusammengehören als „Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht“.)

Die Frage nach dem Grund wird von Nietzsche nicht gefragt. Das Ausfallen dieser Frage ist für Nietzsches Denken nicht bedeutungslos. Der Ausfall der Frage nach dem Grund, also nach dem Sein als Sein bestimmt Nietzsches Denken in die Zugehörigkeit zur abendländischen Metaphysik. Somit wäre die Interpretation Nietzsches nicht erschöpft, wenn sein Denken nur aus der Leitfrage in ihrer Zwiefalt interpretiert würde. Gefordert ist noch die Interpretation des Werkes aus dem Ausfall der Grundfrage nach dem Sein als Sein. Gefordert also ist die

Interpretation des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr aus der Geschichte des Ausfalls der Grundfrage. Diese Geschichte ist die abendländische Metaphysik.

Der Ausfall der Frage nach dem Sein als Sein fordert einen dritten Teil der Interpretation, er umfaßt die Abschnitte Bd. II, VI–X. Das Gemeinsame ist: Sie denken in den Grund der Metaphysik, auf jenes hin, aus dem jene Geschichte wird, die als Metaphysik zu charakterisieren ist. Diese Frage und die entsprechende Interpretation fragt über die Metaphysik hinaus: „In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? Aus welchem Grund empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die nährenden Säfte und Kräfte? Welches Element durchwebt, in Grund und Boden verborgen, die tragenden und nährenden Wurzeln des Baumes? Worin ruht und regt sich Metaphysik?“ (WiM. 7) Die Metaphysik und in ihrer Geschichte Nietzsche lebt aus diesem Grund, ohne nach ihm zu fragen. „Nur Seiendes hat, und zwar notwendig, einen Grund. Es *ist* nur als Begründetes. Das Sein jedoch, weil selber der Grund, bleibt ohne Grund. Insofern das Sein, selbst der Grund, gründet, läßt es das Seiende jeweils ein Seiendes sein.“ (SvG. 205) Nach diesem Grund fragend, wird sichtbar, was der Metaphysik „fehlt“. Der Ausfall der Grundfrage ist die Seinsvergessenheit; Geschick, in dem Sein sich als Entzug zuschickt, der verhüllt bleibt. Der dritte Abschnitt der Interpretation interpretiert Nietzsches Denken von diesem Geschick her: Die Grundfrage „fehlt“, das Sein als Sein ist entzogen und als Entzug verhängt. Es handelt sich um fünf Abschnitte. Zwei denken ausdrücklich die Metaphysik als Geschichte des Seins (VIII. „Die Metaphysik als Geschichte des Seins“). In Entwürfen werden die Wege dieser Seinsgeschichte abgeschritten (IX. „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik“). Den Abschluß bildet: „Die Erinnerung in die Metaphysik“. In diese Seinsgeschichte als Metaphysik gehört Nietzsches Denken hinein, insofern, als in seinem Denken solche Geschichte geschieht und sich ausspricht. Dazu wird Nietzsches Denken als Metaphysik bestimmt (VI. „Nietzsches Metaphysik“) und das Wesen des Nihilismus innerhalb der Seinsgeschichte bedacht (VII. „Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“). Damit ist Nietzsche bedacht als Verdichtung der Seinsgeschichte, die als Metaphysik geschieht. Verdichtung ist nicht Poesie, sondern Sein in seinem verhüllenden Entbergen; die Seinsverlassenheit, die sich als Nihilismus vollendet, gewinnt Sprache. Sie kommt in Nietzsches Denken zur Sprache.

Der Unterschied zu sonstigen Nietzsche-Interpretationen ist jetzt unüberschbar. Diese referieren, behandeln und kritisieren Lehren eines Subjektes, des Denkers Nietzsche. Sie denken vom Subjekt her, ohne zu erhellen, was Subjekt in der Neuzeit als Subjekt besagt und in welcher Weise das Sein vergessen bleibt. So richtig diese Darstellungen, Interpretationen oder Kritiken sein mögen, sie bleiben innerhalb der Seinsvergessenheit, die unbedacht bleibt, sie bewegen sich im Horizont der Subjektivität des Subjekts. Sie mögen Richtiges sagen, sie bedenken nicht die Wahrheit, die Entbergung und Verbergung des Seins. Sie stehen im Schatten, aber bedenken nicht den Schatten, den die Seinsverlassenheit wirft. Der Unterschied ist also dieser: Sie denken wie alle abendländische Philosophie vom Seienden her auf das Sein hin, wobei die Seiendheit des Seienden dann zumeist die Subjektivität des Subjekts ist. In dieser Interpretation wird vom Sein als Sein her gedacht, aus der Geschichte der Seinsverlassenheit; „in“ diese Geschichte wird das Denken Nietzsche „eingezeichnet“, d. h. in den Bahnen der Geschichte als Sein wird auf das Denken Nietzsches gehört daraus die Seinsverlassenheit spricht⁸.

2. Wille zur Macht

N. beantwortet die Frage nach der *essentia* des Seienden mit der Antwort: Das Seiende ist Wille zur Macht. Damit steht er in der Tradition des neuzeit-

⁸ Somit gliedert sich das Werk in folgende drei Denkschritte; ihre Dreigliederung ist nicht ein Nacheinander, sondern die Bahnung des Entwurfs, innerhalb derer sich das Denken des Werkes bewegt: I. Der Wille zur Macht. II. Die ewige Wiederkehr des Gleichen. III. Nietzsche innerhalb der Seinsgeschichte als Metaphysik. *Zu I:* I, 1; I, 3; *zu II:* I, 2; I, 4; *zu III:* II, 5–10.

lichen Philosophierens. Rückwärts wandernd treffen wir auf Schopenhauer, Schelling und Hegel, Leibniz. Doch wäre die Kategorie der „Abhängigkeit“ fehl am Platz: „Der Hinweis auf die Ahnenschaft Nietzsches bezüglich der Lehre vom Willenscharakter des Seins soll nicht eine Abhängigkeit errechnen, sondern andeuten, daß eine solche Lehre innerhalb der abendländischen Metaphysik nicht willkürlich, sondern sogar notwendig ist. Jedes wahrhafte Denken läßt sich durch das bestimmen, was das zu Denkende selbst ist. In der Philosophie soll das Sein des Seienden gedacht werden; eine höhere und strengere Bindung für das Denken und Fragen gibt es in ihr nicht“ (I. 44 f). In dieser Bestimmung des philosophischen Denkens zeichnet sich die Grenze zu den Wissenschaften ab: „Alle Wissenschaften denken dagegen immer nur *ein* Seiendes, einen bestimmten Bezirk des Seienden“ (I. 45). Die Frage nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden, bisher als die Frage nach dem Wesen gefaßt, ist die philosophische, die durch kein wissenschaftliches Forschen ersetzt werden kann.

Innerhalb der Tradition dieser Frage nach dem Wesen als dem Sein des Seienden, also nach der *essentia*, nicht nach dem Wesenden und Waltenden, stehen die Versuche, die Antwort zu geben, das Sein des Seienden sei Wille. In die Nachbarschaft dieses Fragens gehört Nietzsche. Von dieser letzten Frage nach dem Sein des Seienden her gesehen, kann gesagt werden, alle Denker fragen dasselbe.

Dasselbe heißt nicht, sie fragen in gleicher Weise: Das Ziel ihres Fragens ist je das Seiende in seinem Sein. Aber wie auch immer dieses bestimmt wurde, die Vielfalt zeigt, welche Fülle sich verbirgt und entbirgt, ohne daß jedoch auf diesen Reichtum hin gedacht wurde. „Weil im philosophischen Denken die höchstmögliche Bindung herrscht, deshalb denken alle großen Denker dasselbe. Doch dieses Selbe ist so wesentlich und reich, daß nie ein Einzelner es erschöpft, sondern jeder jeden nur strenger bindet. Das Seiende nach seinem Grundcharakter als Wille begreifen, ist keine Ansicht von einzelnen Denkern, sondern eine Notwendigkeit der Geschichte des Daseins, das sie begründen“ (s. o.).

Wille könnte als Potenz eines Subjektes verstanden werden, dann wären wir in der Anthropologie und hätten ihn subjektivistisch mißverstanden. „Wille zur Macht“ ist also nicht der Wille des Menschen, etwa des „Machtmenschen“, überhaupt nicht Wille des Einzelnen. Der Bereich, wo allein sinnvoll über ihn gesprochen werden kann, ist das Seiende in seiner Seiendheit. Wille zur Macht bezeichnet, was das Sein des Seienden „ausmacht“, wie Sein des Seienden „ist“: „Er betrifft das Sein und Wesen des Seienden, ist dieses selbst. Daher können wir sagen: Wille zur Macht ist immer Wesenswille“ (I. 73). Dieser Wille besitzt nicht die Eigenschaft, mächtig zu sein. Der Wille ist als das Machtende schlechthin. Macht ist nichts „außerhalb“ des Willens, nicht Objekt für das Wollen des Willens, auf das er sich richtet, das er begehrt oder an sich reißen möchte. „Macht ist Wille als Über-sich-hinaus-wollen, aber so gerade das Zu-sich-selbst-kommen, sich in der geschlossenen Einfachheit des Wesens finden und behaupten, griechisch: *entelecheia*. Macht heißt für Nietzsche dieses alles zugleich: dynamis, *energeia*, *entelecheia*“ (I. 77). Wir können Macht nicht anders als Wille, und diesen Ur-willen nicht anders als das Machtende denken. So verstanden

„interpretieren“ Willen und Macht sich gegenseitig, jedoch wiederum nicht so, als seien da zwei, die auseinandertretend enthüllen, was sie gegenseitig sind. Wille vollzieht sich in seinem Wollen als Macht und die Macht in ihrem Machten geschieht als Wille. „Indem wir das Wesen des Willens denken, denken wir nicht allein diesen, sondern bereits den Willen zur Macht; insgleichen wenn wir das Wesen der Macht denken . . . Wille zur Macht heißt: Die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst. Diese Übermächtigung in der Erhöhung ist zugleich der Grundakt der Überhöhung selbst“ (I. 651).

3. *Wille zur Macht als Kunst*

Für Nietzsche stehen Wahrheit und Kunst in einem Zwiespalt: „Über das Verhältnis der Kunst zur Wahrheit bin ich am frühesten ernst geworden: Und noch stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zwiespalt“ (XIV, 368). Der Zwiespalt wird um so erregender, wenn wir Nietzsches Bestimmung der Wahrheit hinzunehmen: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebenden Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt“ (WzMn. 493). Nietzsche stellt einen Begriff von Wahrheit infrage, der auf dem Boden der platonischen Metaphysik entworfen wurde, er bewegt sich auf dem Feld der Spannung von sinnlich und nichtsinnlich, von wahrer und scheinbarer, d. h. sinnlicher Welt. In sechs Abschnitten gliedert Nietzsche die Geschichte der platonischen Philosophie, zeigt er, wie am Ende der Zerfall dieser Spannung von sinnlich-nichtsinnlich steht. „6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: Welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? . . . Aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft“ (Jenseits von Gut und Böse. n. 213: „Was ein Philosoph ist“ VII, 164 ff). Aus der Geschichte dieser Entwertung wird dann gesagt: „. . . daß der ‚Wille zur Wahrheit‘ bereits ein Symptom der Entartung ist. . .“ (XV, 368).

Wir werden diesem Denken nur insofern gerecht, wenn wir sehen, welcher Entwurf von „Wirklichkeit“ vorausgesetzt ist, wie innerhalb von diesem Wahrheit verstanden wird. Nur innerhalb eines bestimmten Verständnisses hat der Kampf gegen die Wahrheit überhaupt einen Sinn. „Wahrheit meint wieder die ‚wahre Welt‘ des Übersinnlichen; sie birgt in sich die Gefahr des Zugrundegehens des Lebens. Das Übersinnliche zieht das Leben aus der kraftvollen Sinnlichkeit weg, entzieht dieser die Kräfte und schwächt sie. (I. 89). Nietzsche hat erkannt, alle Leibverachtung, die die unsinnliche Seele höher wertete als den Leib und diesen verwahrlosen ließ, damit die Seele sich vom Leibe befreie, entsteht aus diesem Verständnis: Die eigentliche Welt ist das „Geistige“, das Höhere. Nietzsche sah in diesem Willen zum Unsinnlichen, zur „Verächtlichmachung des Leibes“ Wille zur Täuschung und Entartung. Aus dem Versuch, sich dieser Metaphysik zu entwinden, ist der Satz formuliert: „Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechsel ist tiefer, ‚metaphysischer‘ als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein“ (XIV, 369). Vorausgesetzt ist jene Wahrheit, die als Urteils-wahrheit und Richtigkeit inter-

pretiert wird. Von dieser Wahrheit gelten die Sätze, in ihr herrsche Wille zur Täuschung, sie sei ein Irrtum, ohne den der Mensch nicht auskomme. Was in dieser Wahrheit als Urteilswahrheit erkannt wird, ist im Grund Setzung des Willens, der zustimmen muß; ist Urteilen. Wie sehr Wille aber darin verfügt, daß es so sei mit ‚der Wahrheit‘, wie der Wille will, wird von Nietzsche deutlich erkannt; sieht er doch, wie die gesamte Metaphysik, der dieser Begriff von Wahrheit entspricht, Setzung des herrscherlichen Willens ist. Wahrheit so betrachtet ist eine Handlung des Menschen, in seinem ‚Willen zur Wahrheit‘ will der Wille. Jedoch dieser Wille ist unerhellte Wille zur Täuschung, um die Welt ertragen zu können, ist Wille zur Illusion, um überhaupt ‚schöpferisch‘ werden zu können. Jedoch, ehe Urteilswahrheit sein kann, ehe der Mensch in seinem Wollen zu dieser „Wahrheit“ tatsächlich Schein, Täuschung, Illusion wollen kann, geschieht immer schon etwas Einfaches und Grundlegendes: Geschieht Unverborgenheit, leuchtet Offenheit, innerhalb derer das Seiende hereinsteht, innerhalb derer der Mensch sich täuschen und beirren lassen kann.

Wahrheit war für die Griechen *aletheia*, Leuchten der Unverborgenheit. Bei Platon wird daraus die *Orthotes*. Aus einem Geschehen des Seins, seinem Hervorkommen in die Unverborgenheit wird Richtigkeit als eine Eigenschaft des Urteils. „Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.“ (Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1947, 41). Wahrheit als Unverborgenheit wandelt sich zur Wahrheit als Richtigkeit im Blicken und Vorstellen: „An der *orthotes*, der Richtigkeit des Blickes liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, sodaß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser ‚Ausrichtung‘ sich festmacht.“ (s. o. 41 f) Der Ort der Wahrheit hat sich gewandelt. Anfänglich war ihr Ort das Sein. Wahrheit ist Unverborgenheit des Seins. Nunmehr ist der Ort ‚Verstand‘ als das rechte Blicken und Erkennen des *Nous*. Wahrheit wird zur Urteilswahrheit: „Im Verstand hat sie ihren Wesensort. Wahrheit ist hier nicht mehr *aletheia*, sondern *homoiosis* (*adaequatio*)“ (s. o. 45).

Die Wahrheit, die Nietzsche meint, über die er die Kunst setzt, ist Urteilswahrheit: „In Nietzsches Bestimmung der Wahrheit als der Unrichtigkeit des Denkens liegt die Zustimmung zum überlieferten Wesen der Wahrheit als der Richtigkeit des Aussagens (*logos*). Nietzsches Begriff der Wahrheit zeigt den letzten Widerschein der äußersten Folge jenes Wandels der Wahrheit aus der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des Blickens. (s. o. 45 f) Jener Wahrheitsbegriff ist für Nietzsche nicht mehr die Stätte der Offenbarkeit, wie das Sein des Seienden leuchten kann, eher die Weise, wie der Mensch entartet. Daher muß dieser Begriff von Wahrheit überwunden werden durch die Kunst. Werk der Kunst ist jenes Geschehen der Offenbarkeit, als die ständig Welt geschieht. Daher erweitert Nietzsche den Begriff der Kunst, sie ist Geschehnis des Offenbarwerdens: „Das Kunstwerk, wo es ohne Künstler erscheint, z. B. als Leib, als Organisation (preußisches Offizierkorps, Jesuitenorden). Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist. Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk . . .“ (WzMn. 796)

Kunst ist ein Grundgeschehen; daß Seiendes ist, wie es ist, ist solches Geschehen als Kunst. Heidegger formuliert dazu folgende fünf Sätze:

1. „Die Kunst ist die durchsichtigste und bekannteste Gestalt des Willens zur Macht.
2. Die Kunst muß vom Künstler her begriffen werden.
3. Die Kunst ist nach dem erweiterten Begriff des Künstlers das Grundgeschehen alles Seienden; das Seiende ist, sofern es ist, ein Sichschaffendes, Geschaffenes.
4. Die Kunst ist die ausgezeichnete Gegenbewegung gegen den Nihilismus.
5. Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit“ (I. 90).

Wille zur Macht ist Urereignis, hinter das nicht mehr zurückgegriffen werden kann. Seiendes geht aus ihm hervor, ist die Weise seiner Erscheinung. Dieser

Hervorgang des Seienden aus dem Willen zur Macht ist selbst die Kunst. Alle Gestaltungen und Hervorbringungen dieses Willens zur Macht sind als solches Werk der Kunst. Innerhalb ihrer muß ‚Wahrheit‘ eingeordnet und verstanden werden⁹.

4. Wille zur Macht als Erkenntnis

Nietzsche erkennt, im Erkennen will der Wille, daß etwas so oder so sei. Eine Wertschätzung nötigt den Glauben, „daß Das und Das so ist“ (WzMn. 507). Dieser wiederum ist bedingt durch die „Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen“. Der Mensch vertraut auf Vernunft und Logik, doch dieses Verhalten ist nützlich und sagt nichts aus über Wahrheit: „Die Wertschätzung ‚ich glaube, daß Das und Das so ist‘ als Wesen der ‚Wahrheit‘. In den Wertschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen aus. Alle unsere Erkenntnisorgane und Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen. Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also Wertschätzung der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: Nicht deren Wahrheit“ (s. o.). Glauben ist Urteilen, die Entscheidung, dieses für wahr, jenes für unwahr zu halten. „Das Urteilen ist unser ältester Glaube, unser gewohntestes Für-wahr- oder Für-unwahr-halten“ (n. 531). Diese Sätze sind allein sinnvoll im Umkreis der überlieferten Lehre von der Wahrheit: „Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens, wobei Vorstellen heißt: Das wahrnehmende und meinende, erinnernde und planende, hoffende und verwerfende Vor-sich-haben und Vor-sich-bringen des Seienden. Das Vorstellen richtet sich nach dem Seienden, gleicht sich ihm an und gibt es wieder. Wahrheit besagt: Die Angleichung des Vorstellens an das, was das Seiende ist und *wie es ist*“ (I. 511).

Der Wille, der urteilend will, daß dieses wahr, jenes falsch, dieses so, das andere anders sei, waltet in jeglichem Erkennen. Aus dem praktischen Bedürfnis zu Leben und Lebensteigerungen setzt das Erkennen Ordnung im „Chaos“. Erst dadurch gewinnt der Mensch Halt, Sicherheit und kann er leben. „Nicht erkennen, sondern schematisieren – dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genugzut“ (WzMn. 515). Chaos heißt nicht das Chaotische, sondern: „Chaos ist der Name für den eigentümlichen Vorentwurf der Welt im Ganzen und ihres Waltens“ (I. 566).

Erkennen ist nach Nietzsche Vorstellen. Im Vorstellen bringen wir eine Welt vor uns. Im Grunde ist dieses Vor-uns-bringen ein Schematisieren. Aus ihm wird Horizont gebildet und Perspektive möglich. „Gilt von altersher das Erkennen als Vor-stellen, dann wird auch in Nietzsches Begriff der Erkenntnis dieses Wesen der Erkenntnis beibehalten, aber das Gewicht des Vorstellens verlegt sich in das Vor-stellen, in das Vor-sich-bringen als ein *Stellen* im Sinne des

⁹ Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1949. I. 166–176: „Der erregende Zwiespalt zwischen Wahrheit und Kunst“. A. De Waehrens/Walter Biemel, Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“. In: Symposium, Jahrb. für Philosophie. (Bd. III. Freiburg 1952. 471–508.)

Fest-stellens, d. h. des Festmachens, des Darstellens im Gestelle einer Gestalt“ (I. 576). Dieses aber geschieht aus dem dichtenden, nicht dichterischen Wesen der Vernunft (I. 582 ff).

Fortwährend gebärt der Wille zur Macht aus sich heraus die Gestaltungen, die das Seiende sind. Innerhalb ihrer findet sich der Mensch gleichfalls als Gestalt des Willens zur Macht. „Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (WzMn. 1067). Innerhalb dieser „dionysischen Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens . . .“ (s. o.) soll nun der Mensch Stand gewinnen. Er vermag nicht nocheinmal diesen Willen zur Macht zu umgreifen, wird vielmehr ganz und gar von ihm umgriffen und durchwaltet. Erkennen heißt Stand-fassen in diesem „Ungeheuer von Kraft“, in diesem „Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte“ (s. o.). Erkennen ist der Versuch, sich innerhalb dieses Ungeheuerlichen zu behaupten. Erkennen weist sich aus an seiner Brauchbarkeit, wie der Mensch Stand faßt, wie er für sich einen Umkreis baut, der ständig bedroht ist. Das ist die Tat der Vernunft. Sie baut ständig an den Deichen der Insel, damit sie nicht von der Übermacht dieser Kräfte überflutet wird. Wie sollte es nach Nietzsche auch anders möglich sein, wenn das Seiende im Ganzen dieser Meer der Kräfte ist, „Ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr“? Denken heißt in diesem Unerschöpflichen das Dasein des Menschen erhalten und steigern. Dazu ist die Vernunft das Werkzeug. Aber über ihrer „Wahrheit“ steht das Werk der Kunst, jenes „Ewig-sich-selber-Schaffen“. Vor ihm zerbricht das Denken als eine der vielen Gestaltungen dieser „Geheimnis-Welt“.

5. Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Diese Lehre scheint öde und trostlos und wird zumeist deshalb abgelehnt, zudem läßt sie sich anscheinend mit der Lehre vom Willen zur Macht nicht vereinbaren. Man streicht sie aus Nietzsches Denken oder verzeichnet sie. Die Lehre wird zu etwas Absonderlichem oder zu einem „persönlichen Glaubensbekenntnis“ Nietzsches. Dagegen ist festzustellen: „ . . . die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist die Grundlehre in Nietzsches Philosophie“ (I. 256). Sie enthält eine Aussage über das Seiende im Ganzen. Sie gehört dadurch in die Nähe anderer abendländischer Lehren der Philosophie, wie etwa Platons Lehre, das Wesen des Seienden seien die „Ideen“.

„Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist nicht irgendeine Lehre über das Seiende neben anderen Lehren, sie ist aus der härtesten Auseinandersetzung mit der platonisch-christlichen Denkweise und ihrer Auswirkung und Ausartung in der Neuzeit erwachsen. Diese Denkweise wird von Nietzsche zugleich als der Grundzug des abendländischen Denkens überhaupt und seiner Geschichte angesetzt“ (I. 257 f). Einer der frühesten Entwürfe zur Wiederkehrlehre lautet: „Viertes Buch: Dithyrambisch-umfassend: ‚Annulus aeternitatis‘. Begierde, alles noch einmal und ewige Male zu erleben: Sils-Maria, 26. August 1881.“ (XII, 427; vgl. dazu: I. 262)

Der Zarathustra wird zum Lehrer der ewigen Wiederkehr. (XV, 85. Zur Entstehung dieses Gedankens als Grundkonzeption für den Z.)

Was bedeutet dieser Gedanke für das Werk? „Einen wesentlichen Gedanken von dieser Art wahrhaft denken, heißt: In die neue Klarheit, die der Gedanke eröffnet, eingehen, in ihrem Lichte alle Dinge sehen und sich mit dem ganzen Willen zu allen darin beschlossenen Entscheidungen bereitfinden“ (I. 264 f). Die erste Mitteilung dieser Lehre findet sich am Schluß des IV. Buches in: „Die fröhliche Wissenschaft“. Das Fragment heißt: „Das größte Schwergewicht“. Der Dämon spricht: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch ein Mal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und jeder Seufzer und alles unsägliche Kleine und Große Deines Lebens muß dir wiederkommen, und Alles in derselben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr Stäubchen vom Staub.“ Fröhliche Wissenschaft heißt die Wissenschaft, die solches zu bedenken wagt, deshalb: „Gemeint ist jene Heiterkeit des Überlegenseins, die auch und gerade durch das Härteste und Fruchtbare, d. h. im Bereich des Wissens durch das Frag-würdigste, nicht mehr umgeworfen wird, die eher an ihm erstarkt; in dem sie es in seiner Notwendigkeit bejaht“ (I. 271).

„Also sprach Zarathustra“ ist dann das Werk, das die Lehre von der Wiederkunft mitteilt und entfaltet: Das Werk „Also sprach Zarathustra“ ist, und zwar als Ganzes, die zweite Mitteilung der Wiederkunftslehre (I. 283). Die Lehre wird im III. Teil entfaltet und zwar in der Gestalt von Gleichnissen: „Vom Gesicht und Rätsel“, gegen Ende des II. Teiles enthält sie „das Gesicht des Einsamsten“, Zarathustra ist der Lehrer der ewigen Wiederkehr und der Lehrer des Übermenschen. „Zarathustra ist nicht ein Lehrer, der Zweierlei und Verschiedenes lehrt. Zarathustra lehrt den Übermenschen, weil er der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist. Aber auch umgekehrt: Zarathustra lehrt die ewige Wiederkunft des Gleichen, weil er der Lehrer des Übermenschen ist. Beide Lehren gehören in einen Kreis zusammen. Durch ihr Kreisen entspricht die Lehre dem, was ist, dem Kreis, der als ewige Wiederkehr des Gleichen das Sein des Seienden, d. h. das Bleibende im Werden ausmacht“ (Wer ist Zarathustra? In: VA 120).

Inwiefern gehören beide zusammen, die Lehre von der ewigen Wiederkehr und vom Übermenschen? „Ewige Wiederkunft des Gleichen“ ist der Name für das Sein des Seienden. ‚Übermensch‘ ist der Name für das Menschenwesen, das diesem Sein entspricht“ (s. o. 124). Das Sinnbild für dieses Zusammengehören sind die beiden Tiere Adler und Schlange, die Zarathustra vertraut sind (I. 298–302). In dem Abschnitt „Der Genesende“ sprechen die beiden Tiere mit Zarathustra von dem, was sie versinnbildeten (I. 302–318). Die Tiere sagen zu Zarathustra: „Denn deine Tiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden mußt: Siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkehr –, das ist nun dein Schicksal.“ Das Ja zu diesem Auftrag bedeutet Zarathustras „Untergang“. Von hier wird das Zeichen der Schlange als Ring verstanden: „Der Untergang selbst ist, ins Ewige gedacht, ein Augenblick, doch nicht das flüchtige Jetzt, nicht das bloße Vorbei; zwar das Kürzeste und so das Vergänglichste, aber zugleich das Erfüllteste, in dem die hellste Helle des Seienden im Ganzen aufblitzt, der Augenblick, in dem das Ganze der ewigen Wiederkehr faßbar wird. Im Bilde aber ist dies der Ring der Schlange, der lebendige Ring. Und

hier verknüpft sich für Nietzsche im Bilde der Schlange der Zusammenhang von Ewigkeit und Augenblick zu einer Einheit: Der lebendige Ring der Schlange, d. h. die ewige Wiederkehr, und – der Augenblick“ (I. 314 – vergl. I. 438–447 „Augenblick und ewige Wiederkehr“).

6. *Wille zur Macht und ewige Wiederkehr*

Beides scheint sich zu widersprechen. Daher haben die Ausleger meistens das eine zugunsten des anderen eliminiert. (Vergl. I. 28 ff; Bäumler und Jaspers.) Erst wenn man sieht, daß beide Fragen in jene Bahnen hinein gehören, die in der abendländischen Metaphysik durch die Unterscheidung von *essentia* und *existentia* vorgezeichnet ist, wird es möglich, die verborgene Notwendigkeit zu denken, aus der „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr“ zusammengehören.

In der Bestimmung, ein Seiendes „ist“ dieses Wesens, „hat“ diese *essentia*, und in der anderen ein Seiendes „ist“, „hat“ *existentia*, besagt jeweils das „ist“ zwar dasselbe, aber dasselbe als Verschiedenes. In dieser Unterscheidung gedacht gilt von „Wille zur Macht“ und „ewiger Wiederkehr“: „In diesen beiden Hauptsätzen – das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht; und: Das Seiende im Ganzen ist ewige Wiederkehr des Gleichen – besagt das „ist“ jedesmal etwas anderes. Das Seiende im Ganzen „ist“ Wille zur Macht, heißt: Das Seiende als solches hat die Verfassung dessen, was Nietzsche als Wille zur Macht bestimmt. Und: Das Seiende im Ganzen „ist“ ewige Wiederkehr des Gleichen, heißt: das Seiende im Ganzen *ist* als Seiendes in der Weise der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ (I. 463 f). Auf die Seite der *essentia* gehört „Die Frage nach dem Seienden in Hinsicht auf seine Verfassung. Im Bezirk der *existentia* bewegt sich „die Frage in Hinsicht auf seine Weise zu sein“ (s. o.). Beide gehören zusammen aus der Seiendheit des Seienden. Nietzsche greift auf den Anfang des abendländischen Philosophierens zurück, er gibt zwei Antworten auf die Frage nach dem Seienden: Das Seiende ist. Dieses „ist“ wird als Beständigkeit, Anwesenheit, ewige Gegenwart interpretiert. Die zweite Antwort lautet, das Seiende wird . . . „ . . . seiend ist das Seiende im beständigen Werden, im sich Entfalten und gegenwendigen Zerfallen“ (I. 465).

Beide Antworten nimmt Nietzsche zusammen in eine: „Das Seiende ist als Festgemachtes, Beständiges, und es ist im ständigen Schaffen und Zerstören“ (s. o.). Beide gehören aus dem Sein des Seienden innig zueinander, sie sind als die Verschiedenen dasselbe. Deshalb gilt der Satz: „Wille zur Macht“ ist im Wesen und seiner inneren Möglichkeit nach „ewige Wiederkehr des Gleichen“ (I. 467). Wille zur Macht und ewige Wiederkehr sind die Antwort auf die Frage nach dem Seienden als Seiendes, nach dem Seienden im Ganzen. Nietzsche nennt diese die Welt. Über sie schreibt er: „Unsere ganze Welt ist die Asche unzähliger lebender Wesen: Und wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist alles schon einmal im Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort“ (XII. n. 112). Diese Welt trägt den Charakter der Kraft. Nietzsche versteht sie nicht im Sinne der Physik. Kraft ist der andere Name

für den „Willen zur Macht“. Sie ist nicht unendlich. „Das Maß der All-Kraft ist bestimmt, nichts ‚Unendliches‘: Hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffes“ (m. 90). Doch diese Endlichkeit ist eins mit der Unendlichkeit, d. h. der Unermesslichkeit der „Wirkungserscheinungen“. Diese Welt ist die Einheit von Lebendigem und Leblosem, ihr Kraftcharakter ist als Wille zur Macht und ihre Unermesslichkeit in den Wirkungen die ewige Wiederkehr (I. 355).

„Der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos“ (Fröhliche Wissenschaft, n. 109). Chaos also nicht das Chaotische, sondern das ständig aus-sich-Gebärende, wie im letzten Fragment aus „Der Wille zur Macht“ zu lesen ist: „... ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, ... aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs...“ (n. 1067). Mit dem Begriff „Chaos“ soll die Grenze des Sagbaren überschritten werden: „Das Wort „Chaos“ nennt in Nietzsches Bedeutungsgebrauch eine abwehrende Vorstellung, der zufolge vom Seienden im Ganzen nichts ausgesagt werden kann. Das Weltganze wird so zum grundsätzlich Unansprechbaren und Unsagbaren – ein *arreton*“ (I. 353). Doch wann wurde das Sagen auf das Unsagbare hin überschritten? Wann mußte das Denkbare am Undenkbaren zerbrechen? Das geschah in der „negativen Theologie“. „Was Nietzsche hier in Bezug auf das Weltganze betreibt, ist eine Art „negativer Theologie“, die das Absolute auch dadurch möglichst rein zu fassen sucht, daß sie alle „Relativen“ d. h. auf den Menschen bezüglichen Bestimmungen fernhält. Nur ist Nietzsches Bestimmung des Weltganzen eine negative Theologie ohne den christlichen Gott“ (s. o.).

Teil III: Nietzsches Denken innerhalb der Seinsgeschichte

1. *Seinsvergessenheit und „Tod Gottes“.*

Man muß sich hüten, die Seinsvergessenheit als Vergeßlichkeit eines einzelnen Denkers mißzuverstehen. Tut man das, dann wird aus der Geschichte, die das Sein ist, Historie, die vorfindlich wird. Der Mensch wird als Subjekt vorgestellt, das bedauerlicherweise gelegentlich in solchen „letzten“ Fragen vergeßlich war.

Auf diesem Boden des Mißverständnisses entstehen jene Rechtfertigungsversuche, die nachweisen wollen, daß Thomas, Luther oder andere nicht das Sein „vergessen“ haben. Man sieht bei solchen Versuchen nicht, daß der Frageansatz nach dem Sein als Sein nicht durchgehalten wurde. Unversehens hat man den Bereich, der sich als Sein darreicht, verlassen und ist ins Vorstellbare hinübergewechselt, argumentiert mit Argumenten eines vorstellenden Denkens gegenüber einem Seinsdenken, das solche Vorfindlichkeiten einer Historie, wie sie die Vergeßlichkeit

eines Philosophen sein könnte, gar nicht behauptet hat¹⁰. Seinsvergessenheit ist ein Zug jener Geschichte, als die Sein sich entzieht und Seiendes als das „einzige“ sich vordrängt. Innerhalb dieser Geschichte wird das Sein vom Seienden her vorgestellt, werden allgemeinste „Eigenschaften“ aufgewiesen, doch das Sein als Sein wird nicht bedacht. Solche Feststellung ist kein Tadel gegen ein philosophisches Denken, eher könnte man sagen, dem abendländischen philosophischen Denken war es nicht „gegeben“, Sein als Sein zu bedenken. „Nicht gegeben“ ist aber bereits jener Entzug des Seins, der als Entzug verborgen blieb.

Seinsvergessenheit ist Grundzug der abendländischen Metaphysik als Seinsgeschichte. Aus dieser Seinsvergessenheit entsteht auch eine bestimmte Weise, wie der Gott bedacht wird. Die Gottheit Gottes vermag nicht mehr von sich her zu leuchten, sondern gerät in das Netzwerk metaphysischer Begriffe, die den Gott in seiner Gottheit nicht mehr zu „wahren“ vermögen¹¹. Die Metaphysik überspringt den Bereich, der das Sein ist, zum höchsten Seienden hin und wird so theologisch: „Diese Frage fragt in die oberste Ursache und in den höchsten seienden Grund des Seienden hinaus. Sie ist dies schon im Beginn der Metaphysik bei Platon und Aristoteles, d. h. die aus dem Wesen der Metaphysik her aufstehende Frage nach dem theion“ (II. 347).

Worin also zeigt sich Seinsvergessenheit, aus der der „Tod Gottes“ hervorgeht? Die Metaphysik denkt das Seiende *als* das Seiende, *ens qua ens*. Ist damit nicht genug bedacht? Bleibt das Denken an dieser Schwelle stehen, dann wird Gott zu einem höchsten Seienden und zum Sein selbst. Was ist demnach vergessen? Formulieren wir noch einmal: Die Metaphysik bedenkt wohl das Seiende als solches. Sie bedenkt das Seiende in seiner Seiendheit, das ist nicht das, was „*als solches*“ besagt. „Darum bedenkt die Metaphysik zwar das Seiende als solches, aber das „*als solches*“ bedenkt sie nicht“ (II. 351). Die Formulierung „als solches“ benennt unbedacht das grundlegende Geschehen, die Unverborgenheit des Seienden in der Offenheit des Seins. „Das he im on he on, das qua im ens qua ens, das „als“ im Seienden als „Seiendes“ nennen die in ihrem Wesen ungedachte Unverborgenheit“ (s. o.). Aber diese Unverborgenheit – sie ist das Sein als das Sein. Das Erscheinen, in dessen Leuchten offenbar wird, ist gerade eben nicht nichts, sondern Sein als Sein. Zwar gilt von der Metaphysik: „Sie erfährt, daß Seiendes ist. Sie wird wie in einem Vorbeigang davon gestreift, daß Sein west (s. o. 347).“

Aus dieser Vergessenheit wird Metaphysik zur Theologie: „Weil 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 theion im Sinne des zuhöchst seienden Grundes sagen (legen). Die Metaphysik ist in sich Theologie“ (s. o. 348). Entzug des Seins und Vergessenheit entsprechen einander. Dieses unableitbare Geschehen geschieht in der Meta-

¹⁰ Ein solches Mißverständnis liegt in der Arbeit von J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962 vor. Vgl. S. 120, Anm. 5. Das Werk des Thomas wird nicht gemindert, wenn gesehen wird, daß er in den Bahnen der Metaphysik verbleibt und nur das Sein des Seienden bedenkt. Ihn durch einen „aufbrechenden Abgrund eines neuen Seinsverständnisses“ (119) von dem griech. Denken zu trennen, dürfte einerseits Thomas vergewaltigen, andererseits wird diese Behauptung auch dem griechischen Denken nicht gerecht. Dabei entsteht der Eindruck, infolge eines Mißverständnisses werde unscharf das heideggersche Seinsdenken „benutzt“, um das Denken des Thomas zu einem „Seinsdenken“ zu machen. Dabei verbleibt unreflektiert der Horizont der Metaphysik.

¹¹ Vgl. Katharina Kanthack, *Das Denken Martin Heideggers*. Berlin 1959. S. 56 ff.

physik als das Unbedachtlassen des Seins als Sein. Das Sein als Sein wird übersprungen: Vom Sein des Seienden wird am Beginn der griechischen Metaphysik nach dem theion gefragt als dem Ersten Bewegenden. Aus dem Entzug und der Vergessenheit des Seins wird die Metaphysik theologisch.

Die Frage wird so formuliert: „Die Metaphysik ist deshalb Theologie, ein Aussagen über Gott, weil der Gott in die Philosophie kommt. So verschärft sich die Frage nach dem onto-theologischen Charakter der Metaphysik zur Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche?“ (ID. 52) Die Metaphysik setzt zwar den Unterschied zwischen Sein und Seiendem voraus, sie „lebt“ aus seinem Aufgang. Doch sie bedenkt nicht jenes, was den Unterschied aus sich entläßt – das Sein. Deshalb muß sie notwendig den Bereich, der die Offenheit von Sein und Seienden als Differenz darreicht, überspringen. Gott wird ihr zum Sein schlechthin, zur *causa sui*: „Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als hervor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. als Verursachung durch die ursprüngliche Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die *causa sui*. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten noch kann er ihm opfern. Vor der *causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“ (s. o. 70).¹²

Das Seiende wird zum „einzig“ Wirklichen, das Sein ist „etwas“ am Seienden und der all-gemeinste Begriff. Das Sein wird zur *actualitas*. Diese aber ist *causalitas*. Das *esse* ist jenes „am“ Seienden, das ihm Wirklichkeit verleiht. Doch endliches Seiendes ist niemals nur *actualitas*, sondern auch *potentia*; ist nie in Reinheit Seiendes. Da das Sein aber nicht von sich her als Sein, sondern nur vom Seienden her, d. h. als dessen *actualitas* bedacht wird, wird der Sprung zum höchsten Seienden notwendig. „Theologisch gedacht, heißt dieses Seiende ‚Gott‘. Es kennt nie den Zustand der Möglichkeit, weil es in diesem etwas noch nicht wäre. In jedem Nochnicht liegt ein Mangel des Seins, sofern dieses durch Beständigkeit ausgezeichnet ist. Das höchste Seiende ist reine, stets erfüllte Verwirklichung, *actus purus*“ (II. 415).¹³

Das Sein wird zur Kennzeichnung des als *causa sui* gedachten Gottes, insofern dieser Gott als das *summum ens* gedacht wird. „Das Höchste seines Seins besteht darin, daß er das *summum bonum* ist. Denn das *bonum* ist *causa* und zwar als *finis* die *causa causarum*“ (II. 415 f.). Das *bonum* ist keine Kategorie des Moralischen, sondern interpretiert die *causa sui* (vgl. II. 416).

Aus der Geschichte der Metaphysik ist auch Nietzsches Denken Theologie. „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 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“ (II. 348).

Nietzsche ist der letzte Platoniker, insofern er jene Scheidung in eine sinnliche und über-sinnliche Welt zwar nicht aufhebt, er bleibt auf demselben Boden, vielmehr erkennt: die über-

¹² Vgl. M. Müller, Existenzphilosophie. 41 f. 47 f. – Platons Lehre von der Wahrheit; 48.

¹³ „Das Sein des Seienden erscheint als Grund des Seienden, wird als ‚gründender Grund‘ zum ‚Gott der Metaphysik‘. Die mittelalterliche Metaphysik denkt Gott als *ipsum esse*, aber tatsächlich verwechselt sie Sein mit Seiendem, sie bedenkt nicht die Lichtung, dem sie diese Sicht auf das Sein verdankt.“ Vgl. Fridolin Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Freiburg-München 1961, S. 324 f.; 342–345.

sinnliche Welt als scheinbare Welt ist zerfallen. Das Sinnliche und Sinnenhafte war für Platon ein *me on*, nicht ein *ouk on*. Nunmehr ist das Wirkliche das Sinnliche, auf den Menschen bezogen der Leib. Innerhalb der übersinnlichen Welt hat die Christenheit die Gottheit des Gottes der Offenbarung vorgestellt. Mit dem Zerfall der übersinnlichen Welt hebt jenes Geschehen an, das N. den „Tod Gottes“ nennt.

Platon hat jene Kategorie entworfen, die in der Gnosis und in der Theologie der Kirchenväter zu einer zweigeteilten Welt, einer sinnlichen und übersinnlichen führten. Die Geschichte der Offenbarung wurde in dieses Denkschema eingezeichnet. Dann steht Gott für die übersinnliche Welt. Das besagt Nietzsches Deutung vom Tod Gottes: „Das Wort ‚Gott ist tot‘ bedeutet: Die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende“ (Holzwege. 20.).

Wichtig für die Auseinandersetzung ist die Unterscheidung zwischen Christentum und christlich, zwischen Theologie und Glauben. Die Theologie trat in die Geschichte der abendländischen Metaphysik ein und nahm an ihr teil. Das Christentum ist eine geschichtliche Größe und keineswegs mit der Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens zu verwechseln. Daher kann Theologie ungläubig werden, sich ihre Denkmittel aus der Metaphysik vorgeben lassen, ohne zu erkennen, daß sie zum neutestamentlichen Glauben in Widerspruch stehen: „Christentum in diesem Sinne und Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens sind nicht das Selbe . . . Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, so wenig wie es eine Kritik der Theologie sein sollte“ (Holzw. 203). Aus der Seinsvergessenheit geschieht am Ende eines langen „Holzweges“ der Tod Gottes. Wenn es mit dem Sein – nichts ist, wie kann es dann mit dem Gott etwas sein, der als *ipsum esse*, als *actus purus* gedacht wurde? Wenn die eigentliche Welt die übersinnliche ist, wie kann dann Gott noch „lebendig“ sein, wenn diese zerfällt? „In dem Wort ‚Gott ist tot‘ steht der Name Gott, wesentlich gedacht, für die übersinnliche Welt der Ideale, die das über dem irdischen Leben bestehende Ziel für dieses Leben enthalten und es der Gestalt von oben und so in gewisser Weise von außen her bestimmen“ (s. o.). Dennoch müssen wir uns hüten, Nietzsche, sofern er den „Tod Gottes“ bedenkt, in die übliche Kategorie des Atheismus einzuordnen. Er ist auch nicht der „Gottsucher“, den man zugleich gerne in ihm sehen möchte. „Atheismus“ wie „Gottsuchen“ sehen zu kurz.

In den „Holzwegen“ wird eine Betrachtung zu Nietzsches Lehre vom „Tod Gottes“ begonnen an Hand des Fragmentes Nr. 125 aus dem Werk „Die fröhliche Wissenschaft“. Der Titel lautet: „Der tolle Mensch“. Die Abhandlung schließt: „Der tolle Mensch dagegen ist eindeutig nach den ersten Sätzen, eindeutiger noch für den, der hören mag, nach den letzten Sätzen des Stückes derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denker wirklich *de profundis* geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn solange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin

des Denkens ist“ (Holz. 246 f)¹⁴. Es wäre töricht, wollte man aus diesen Sätzen die Folgerung ziehen, damit werde dem Irrationalen Tür und Tor geöffnet. Vielmehr sind zwei Weisen des Denkens zu unterscheiden: Das vor-stellende und das wesenhafte Denken. Das erste kann auch als rechnendes, verfügendes, planendes, kurz be-greifendes Denken bezeichnet werden. Das wesenhafte Denken ist das besinnende, das An-denken, das sich im Hören auf das Sein von diesem in Ge-horsam nehmen läßt. (Im ganzen wird dieses Denken entfaltet: Was heißt Denken. Tübingen. 1954.) „So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: Das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken“ (Gelassenheit. Pfullingen 1959. 15).

Das Denken der Vernunft ist das vorstellende und rechnende Denken, jenes Denken, durch das die Seinsvergessenheit waltet. Nietzsche drängt zur Grenze, aber er überschreitet sie nicht. Der vorstellbare und begreifliche Gott ist im Grund, vom Grund, der das Sein ist, her gedacht, ungöttlich. Dieser ungöttliche Gott ist gestorben. An diese Grenze ist der „tolle Mensch“ geraten: „Dieser verrückte Mensch ist über den bisherigen Menschen hinausgerückt. Gleichwohl ist er auf diese Weise nur vollständig in das vorbestimmte Wesen des bisherigen Menschen, das animal rationale zu sein, eingerückt“ (s. o. 46).

Alle Wege des vor-stellenden Denkens sind nun abgeschritten. Die Not ist: Auf diesen Wegen läßt sich der Gott nicht mehr finden. Aber die Grenze wird auf den Grund, auf das Sein hin, nicht überschritten. Dennoch handelt es sich nicht um jene Art von Gottlosigkeit, die lediglich eine Verkümmerng ist: „Dieser dergestalt verrückte Mensch hat darum mit der Art jener öffentlichen Herumsteher, ‚welche nicht an Gott glauben‘, nichts gemein. Denn diese sind nicht deshalb ungläubig, weil Gott ihnen als Gott ungläubwürdig geworden ist, sondern weil sie selbst die Möglichkeit des Glaubens aufgegeben haben, insofern sie Gott nicht mehr suchen können. Sie können nicht mehr suchen, weil sie nicht mehr denken. Die öffentlichen Herumsteher haben das Denken abgeschafft und durch das Geschwätz ersetzt, das überall dort Nihilismus wittert, wo es sein eigenes Meinen gefährdet meint.“ (s. o.)¹⁵.

Die Lehre, Gott ist tot, ist die letzte Konsequenz der abendländischen Metaphysik. Sie hatte mit ihren Denkmitteln Gott ungöttlich gedacht. Für den, der in den Bahnen dieser Metaphysik verbleibt, wird deutlich, sofern Gott dieser Gott der Metaphysik ist, ist er tot. Daher reicht die Kategorie des „Atheismus“ ebensowenig wie die des „Gottsuchers“ aus: „Dann hat es mit Nietzsches Atheismus eine ganz eigene Bewandnis. Nietzsche muß herausgehalten werden aus der fragwürdigen Gesellschaft jener oberflächlichen Atheisten, die Gott leugnen, wenn

¹⁴ Zur Gottesfrage bei H.: J.-B. Lotz S.J., Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas v. Aquin. In: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag 1959, 180–194. – Gustav Siewerth, M. Heidegger und die Frage nach Gott. In: Hochland, 53. Jahrg. H. 6, August 1961, 516–526. Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik. Von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln 1959. Vor allem S. 361 f: Das „Mögliche Sein zu Gott“; S. 361 ff: Die Frage nach Gott im Humanismusbrief.

¹⁵ „Aber das Ereignis, daß der christliche Gott in die Metaphysik gerät, ist ein Ereignis von Jahrtausende durchtönender Bedeutung, denn er, der Gott, gerät im Abendlande nicht nur in die Metaphysik des Mittelalters, sondern auch in die der Neuzeit. Aus der Metaphysik erhebt sich auch die größte Gefahr für das Leuchten des Heiligen. An der Metaphysik konnte Gott so vergehen, daß Nietzsche meinen konnte, er sei tot.“ (Katharina Kanthack, Das Denken Martin Heideggers. Berlin 1959. 57; vgl. Bernhard Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum. Darmstadt 1958, vor allem 21–37: „Der Daseinswille als die Wurzel des ‚Todes Gottes‘“.)

sie ihn nicht im Reagenzglas finden, und die an Stelle des so geleugneten Gottes ihren ‚Fort-Schritt‘ zum ‚Gott‘ machen. Wir dürfen Nietzsche nicht mit jenen ‚Gottlosen‘ verwechseln, die nicht einmal Gottlose sein können, weil sie niemals um einen Gott gerungen haben und ringen können. Wenn Nietzsche kein Atheist in diesem gewöhnlichen Verstande ist, so dürfen wir ihn aber ebensowenig zu einem ‚Sentimentalen‘, ‚romantischen‘, halbchristlichen ‚Gottsucher‘ umfälschen“ (I. 322). Beide Kategorien denken, wenn auch kurzschlüssig, im Felde der Metaphysik. Was jedoch im „Tod Gottes“ sich ereignet und durch Nietzsches Denken ausspricht, läßt sich nur aus dem Geschick des Seins zureichend bedenken.

Statt daß aus der Lichtung des Seins Heiligkeit, Gott und der Gott bedacht würden, wurde Gott zum höchsten Seienden hinaufstilisiert, wurde er an die Stelle des Seins gerückt. Doch das Sein ist das Sein und nicht Gott, Gott ist Gott und nicht das Sein¹⁶. Seinsvergessenheit und Tod Gottes gehören zusammen, nicht als zwei Pole, die verbunden werden durch vorstellendes Denken, sondern aus dem Seinsgeschick. „Das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solches entläßt das Entschwinden alles Heilsamen im Seienden. Dieses Entschwinden des Heilsamen nimmt mit sich und verschließt das Offene des Heiligen. Die Verschlossenheit des Heiligen verfinstert jedes Leuchten des Gottheitlichen. Dieses Verfinstern verfestigt und verbirgt den Fehl Gottes“ (II. 394)¹⁷.

2. Begriff des Nihilismus

An den Beginn des „Willens zur Macht“ wurde von den Herausgebern jenes Fragment gestellt, das den Nihilismus bestimmt: „Was bedeutet Nihilismus? – Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum‘“ (XV, 145). Die Begriffe lauten Wert, Ziel, Warum. Wir wissen, daß der Wertbegriff in Nietzsches Philosophie eine Rolle spielt. „Wert ist das Geltende; nur was gilt, ist ein Wert. Doch was bedeutet jenes ‚gelten‘“? (II. 47). Man kann Werte als eine gewisse Art von „Gütern“ begreifen. Dann müßten wir sagen: Ein solches Gut ist in jedem Fall ein Seiendes, das eben diesen oder jenen Wert „hat“. „Das ‚Gelten‘ ist doch nicht nichts, vielmehr die

¹⁶ So ist die Frage berechtigt: „... ist nicht die Metaphysik die Weise, in der der eigentliche, der göttliche Gott, sich entzieht? Kann der Glanz sich halten, wenn die Metaphysik ihn auf ihre Weise als grundhaftes Seiendes ‚ausstattet‘? Kann das Heilige sich mit den Gewändern der Metaphysik bekleiden? Ist Verheißung, ist das Aufleuchten des unirdischen Maßes, in Kategorien zu pressen?“ (Kanthack, M. Heidegger, 61).

„Was dabei das Verhältnis der Worte ‚Ontologie‘ und ‚Metaphysik‘ zu einander betrifft, so wird die Metaphysik eine Ontologie genannt, insofern sie nach den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden fragt. Weil sie aber auch immer die Frage nach einem letzten seienden Grunde stellt, kann sie Theologie genannt werden, möge sie nun diesen Grund (Gott) der Metaphysik anerkennen oder leugnen. Und weil beide Fragestellungen sich in der Geschichte in wechselnden Akzentuierungen miteinander verwoben haben, läßt sich Metaphysik als Onto-Theologie bezeichnen. Auf alle Fälle ist Onto-Theologie oder Metaphysik die Bemühung, Seiendes nur vom Seienden her zu begründen.“ (Kanthack, N. Hartmann, 172.)

¹⁷ Vgl. Helmut Franz, Das Denken Heideggers und die Theologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Metaphysik. Beiheft 2, Sept. 1961, S. 81–118. Vor allem: „Die Theologie als Wissenschaft“; 90–97; „Die Metaphysik als Theologie“, 97–105.

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“ (s. o.). Damit aber befinden wir uns im Umkreis der Frage nach dem Sein als Sein, auch wenn sie von der Philosophie nicht gestellt wurde.

Die Werte entwerten sich, lehrt Nietzsche. Was als Wert galt, ist indessen wertlos geworden. Was hat diese Entwertung mit Nihilismus zu tun? „Dem Wortbegriff nach handelt es sich beim Nihilismus jedenfalls um das Nichts und damit in einer besonderen Weise um das Seiende in seinem Nichtsein“ (II. 50). Nach der üblichen Logik ist das Nichts eine Abstraktion, ein Denkgebilde. Nichts ist nichts. Es ist nicht „wirklich“. Wie kann aber der Nihilismus, der vom Nichts seinen Namen trägt, dann zu etwas derartig Mächtigem werden, wenn nichts nur nichtig ist? Die Frage drängt sich auf, ob die Macht des Nihilismus nicht gerade daher stammt, daß das Nichts verharmlost und als etwas Nichtiges angesehen wird.

„Vielleicht liegt das Wesen des Nihilismus darin, daß man nicht Ernst macht mit der Frage nach dem Nichts“ (II. 53). Die Logik hat zu sehr den Augenschein für sich; nach ihm gilt, das Nichts ist entweder nichtig oder es muß etwas Seiendes sein. Seiendes kann das Nichts nicht sein, also ist es lediglich das Nichtige. Sofern wir den Bereich des Vorstellbaren nicht verlassen, sofern wir meinen, Denken sei allein Vorstellen, sofern werden wir niemals erkennen, daß in diesem Entweder-Oder gerade das verhüllt ist, was Nichts ist¹⁸. „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 wären?“ (II. 54.) Die Frage nach dem Wesen des Nichts ist die Frage nach dem Wesenden, nach dem Waltenden, aus dessen Wesen und Walten Nihilismus als Grundzug der heutigen

¹⁸ Walter Schulz, „Der ‚Gott der Philosophen‘ in der neuzeitlichen Metaphysik“. 33–58. „Was besagt dieser Begriff des Nichts? Es ist gut, wenn man dies Wort zunächst in einem ganz einfachen Sinn versteht: Es ist nichts mehr da, vor allem kein Gott, der das Dasein trägt und begründet.“ (47) Der „einfache Sinn“ ist gerade eine Umdeutung. Vielmehr ist es doch wohl so, daß vorausgesetzt eine ganz bestimmte Erfahrung wird, die nur unzureichend mit Begriffen der überkommenen Metaphysik interpretiert werden kann. Man sollte die Analogie zu solchen Erfahrungen eher in bestimmten numinosen Erfahrungen suchen. Erst wenn von einer solchen her gedacht wird, kommt in den Blick, um was es hier geht: „Nichts von der Art wie Seiendes“, „nichts von der Art des Objektivierbaren“. Dadurch wird zuerst einmal ein „Raum“ frei. Das besagt: Der verlässliche Halt verliert sich, das Da-sein gerät in die Schwebel. Solche Bezeichnungen sind unscharf, wenn sie begrifflich-vorstellend genommen werden, sie sind genau, wenn sie auf die unersetzliche Erfahrung verweisen. Die Hineingehaltenheit in das Nichts ist die Hineingehaltenheit in das Geheimnis, „innerhalb“ dessen Walten auch das „Numinose“ nahe kommen kann. Wenn Sch. „Sein und Zeit“ als ein „gott-loses“ Buch bezeichnet, wäre doch eher zu sagen, es sei ein „urfrommes“ oder „religiöses“ Buch, im Sinn, wie der Vortrag über die Technik endet: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ (VA 44). Nur von der Erfahrung her und nicht von einem spekulativen vorstellenden Denken kann verstanden werden „Das Nichts ist das Sein selbst“. Nicht wird „Nichts“ nun durch Sein ersetzt, sondern, was mit Mitteln griechischer Metaphysik weder zu bedenken noch zu sagen war, entsprechend interpretiert. Immerhin wird oft genug unterschieden, daß Nichts nicht das nichtige Nichts ist.

Geschichte hervorgeht. Diese Frage wird weder als Frage gesehen, noch vermag sie gestellt zu werden, wenn das Denken im Bereich des Vorstellbaren verharret. In diesem Bereich kennt es Wesen nur als *essentia* und vermag es Wesen nicht verbal als *das* Wesende zu bedenken. *Essentia* ist zwar vorstellbar, nicht aber ist vorstellbar jenes Wesende und Waltende, das als Ereignen des Ereignisses zu bedenken ist. „Wie vollends wenn das Ausbleiben dieser entfalteten Frage nach dem Wesen des Nichts der Grund 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“ (II. 54). Der Artikel „das“ verführt zur Meinung, *das* Nichts sei das, dem jedes Seiende verneint wird, eben nichtig. Ist Nichts nicht nichtig, müßte es ein Seiendes sein. Jedoch die Metaphysik bedenkt nicht, ob Nichts nicht Grundzug eines Geschehens sein könnte, jenes Geschehens, das weder Seiendes noch vorstellbar ist. Wie wäre es, wenn Nichts Grundzug jenes Geschehens wäre, das Sein als Sein ist?

„In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als gäbe es dergleichen wie Sein des Seienden nicht, als sei es mit dem Sein nichts (im Sinne des nichtigen Nichts). Sein bleibt in einer seltsamen Weise aus. Es verbirgt sich. Es hält sich in seiner Verborgenheit, die sich selber verbirgt“ (Zur Seinsfrage 1956, 34).

Der Entzug des Seins, d. h. die Verbergung des Seins, die ihrerseits noch verborgen bleibt, bringt die Seinsvergessenheit mit sich. In dieser Seinsvergessenheit waltet das Nichts als der Entzug des Seins. Das aber heißt: Das Nichts als jene Weise des Seins, da Sein sich entzieht, bleibt selbst vergessen und unbedacht. Daher wird Nihilismus von Nietzsche nur als ein Vorgang im Seienden, Entwertung der höchsten Werte gedacht. „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“ (II. 54).

Sofern wir Nichts vom Seienden her denken, kommen wir aus der Alternative Seiendes oder nichtiges Nichts niemals heraus, weil wir es vor-zustellen versuchen, nach der Art wie Seiendes vorgestellt wird. Die abendländische Metaphysik könnte das Nichts lediglich als die Verneinung des Seienden vorstellen, aber sie hat niemals das Geschehen gedacht, als das Nichts west. „Dieses Nichts, das nicht das Seiende ist und das es gleichwohl gibt, ist nichts Nichtiges. Es gehört zum An-wesen. Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere in einer Verwandtschaft, deren Wesensfülle wir noch kaum bedacht haben“ (ZSF 38).

Daher kann also Nietzsche den Nihilismus nihilistisch bedenken. Er hat Nihilismus nicht als Geschehen des Seins bedacht, sondern als einen Vorgang am Seienden. Jenes Seiende, das Wert genannt wird, entwertete sich, mit dem Wert ist es nichts mehr. Was Nietzsche sichtet ist zwar Nihilismus, jedoch un-

bedacht bleibt, was als solche Entwertung denn waltet! Dieses Waltende ist der Entzug des Seins als Sein. Das Nichts im Nihilismus ist nicht die Nichtigkeit, wohl sind Werte als Seiendes nichtig geworden, sondern ist das Sein als Entzug. Unter der Vergessenheit des Entzugs stehend kann Nietzsche das Nichts nicht als Weise des Seins denken. Mit dem Nichts ist es nichts – das ist die nihilistische Vorstellung vom Nichts und demzufolge von Nihilismus. Um noch einmal jede Vorstellbarkeit zu vermeiden, muß wiederholt werden: In der Weise, wie Seiendes ist, ist weder das Sein noch Nichts. Gäbe es nur jenes Ist-sein, wie Seiendes ist, dann wäre weder Sein noch Nichts (übrigens wäre dann auch nicht der Gott!) „Das Sein ‚ist‘ so wenig wie das Nichts. Aber *Es gibt* beides“ (s. o. 38). Daher besteht das Wesen des Nihilismus darin, das Nichts entweder als Seiendes oder als Nichtiges zu denken und zu vergessen, daß der Nihilismus ein Grundzug der Seinsgeschichte ist, die mit Platon anhebt. „Das Wesen des Nihilismus, der sich zuletzt in die Herrschaft des Willens zum Willen vollendet, beruht in der Seinsvergessenheit“ (s. o. 41). Dieses Wesende hat Nietzsche nicht bedacht, als er darnach trachtete, den Nihilismus zu überwinden (zur Überwindung: s. o. 41–43).

Wieder muß auf den Unterschied in der Denkweise hingewiesen werden, wenn nachvollzogen werden soll, was Nihilismus *ist*. Die übliche Betrachtung versteht unter Nihilismus die letzte Phase in der Geschichte der Neuzeit, wobei Geschichte als Historie verstanden wird. Heidegger interpretiert vom Sein her die Geschichte des Nihilismus innerhalb der Geschichte, die das Sein selbst ist. Daher verweist der Name in diese Geschichte, die das Sein ist: „Der Name Nihilismus weist in eine lang hinter uns herkommende und weit über uns hinausgreifende geschichtliche Bewegung“ (II. 96).

Die Formulierung „lang hinter uns herkommende“ und „weit über uns hinausgreifende“ bezeichnet eine Bewegung der Geschichte, die schon aus dem Anfang kommt, der diese Geschichte vorausentworfen hat, wie als Zukunft dem Menschen entgegenwartet. Jedenfalls ist diese Geschichte als Vergangenheit und Zukunft nicht zu messen nach den üblichen Zeitaltern und Jahrhunderten. Geschichte ist nicht Historie. Die Andersartigkeit, wie Geschichte des Nihilismus zu interpretieren ist, „Der Nihilismus ist eine Geschichte. Damit meinen wir nicht nur, daß das, was wir Nihilismus nennen, eine ‚Geschichte‘ ‚hat‘, sofern es in seinem zeitlichen Verlauf historisch verfolgt werden kann. Der Nihilismus *ist* Geschichte“ (II. 91)¹⁹.

3. *Metaphysik als Nihilismus*

Nihilismus ist nicht primär als Weltanschauung oder phil. Lehre verstanden, sondern als Geschehen. Die Frage nach dem Wesen des Nihilismus ist die Frage, was waltet und führt Nihilismus herauf? Nihilismus gehört in die Geschichte

¹⁹ Zu Nihilismus: Walter Bröcker, Heidegger und die Logik. In: Phil. Rundschau. 1. Jahrg. H. 1, 1953/54, 48–56; Ernst Mayer, Kritik des Nihilismus. München 1958.

des Seins hinein, ist Geschehen der Lichtung und Verbergung des Seins. „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“ (II. 356).

Das Sein wird in der Metaphysik nicht als Sein, sondern als Eigenschaft des Seienden oder allgemeinsten Begriff gedacht. Wir weisen darauf hin: Dieses Ungedachtbleiben ist nicht die Folge der Vergeßlichkeit der Denker, vielmehr liegt das Ungedachtbleiben am Sein selber, das sich entzieht. Seiendes ist aufgetan aus der Unverborgenheit des Seins. Doch die Unverborgenheit des Seins als Unverborgenheit ist entzogen, obwohl sie doch das Wunder ist, das zu bedenken wäre. „... Das Sein ist als die Unverborgenheit, in der das Seiende anwest. Die Unverborgenheit selbst jedoch bleibt als diese verborgen. An ihr selbst, der Unverborgenheit, bleibt im Bezug auf sie selbst die Unverborgenheit weg. Es bleibt bei der Verborgenheit des Wesens der Unverborgenheit. Es bleibt bei der Verborgenheit des Seins als solchen. Das Sein selbst bleibt aus“ (II. 353).

Aber auch die Verborgenheit des Seins bleibt verborgen, der Mensch im Stande der Seinsverlassenheit weiß nicht, wessen er bedarf und was ihm fehlt. Deshalb bleibt das Sein in der Metaphysik unbedacht, wird nur das Seiende befragt, weil das Sein ausbleibt und sein Ausbleiben, die Verborgenheit selbst, noch verborgen ist. „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 Geschichte geschieht, ist 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“ (II. 355). Seiendes leuchtet auf aus der Unverborgenheit des Seins, doch die Unverborgenheit des Seins ist selbst verborgen. Daher kann Seiendes sich so vordrängen, der Anschein entstehen, das Sein „gibt“ es nicht. In der Metaphysik wird wohl das Seiende bedacht, zugleich aber ist das Sein vergessen. Daher kann gesagt werden: „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“ (II. 352).

Was seit den Griechen bis zum spekulativen Idealismus Sein heißt, ist gewiß Scheinen des Seins, aber bedacht ist es nur, sofern es Seiendes als Seiendes ist. Das Denken bewegt sich wohl in der Differenz von Sein und Seiendem, aber jenes, was „in“ der Differenz waltet, bleibt unbedacht. Daher kann die andere Aussage lauten: „Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik wesensnotwendig ungedacht. Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Seins selbst wesenhaft nichts ist: Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus“ (s. o. 350). Diese Aussage wäre eine maßlose Übertreibung, wenn sie nicht aus

der Geschichte des Seins her gedacht wird. Der Entzug des Seins, der seinerseits verborgen bleibt, zeitigt als Folge, daß es mit dem Sein nichts ist und Sein als Sein ungedacht bleibt. Das Ausbleiben des Seins ist zwar das Sein selbst als Geschichte, und so Grundzug der Metaphysik. Dieses Ausbleiben als die Geschichte der Metaphysik soll als Nihilismus interpretiert werden.

Die Seinsverlassenheit ist selbst das Sein in der Weise seiner Entbergung und Verbergung. „In der Weise“ ist bereits zuviel gesagt; zwischen Sein und der Weise seiner Entbergung wie Verbergung „besteht“ kein Unterschied mehr; setzt doch das Sein als Wahrheit erst jene Unterscheidung, jene grundlegende zwischen Sein und Seiendem, die jegliches Unterscheiden ermöglicht. Das Sein steht im Schatten und das ist die Geschichte, die wir Metaphysik heißen, deren Vollendung als Werk Nietzsches geschieht: „Die Überschattung des Seins durch das Seiende kommt aus dem Sein selbst, als die Seinsverlassenheit des Seienden im Sinne der Verweigerung der Wahrheit des Seins. Doch, indem wir diesen Schatten als Schatten erblicken, stehen wir schon in einem anderen Licht, ohne das Feuer zu finden, dem sein Leuchten entstammt. Der Schatten selbst ist so schon anders und keine Verdüsterung . . .“ (I. 657). Der Schatten ist das Leuchten des Seins als Entzug. So gilt es die Überschattung als solche zu erfahren. Diese zu erfahren heißt, das Sein als die Lichtung „im Schatten“ erfahren.

Die jetzige Phase läßt sich auch als „Vollendung der Metaphysik“ bestimmen. „Die Vollendung der Metaphysik richtet das Seiende in der Seinsverlassenheit ein. Die Seinsverlassenheit des Seienden ist der letzte Widerschein des Seins als Verbergung der Entbergung, darin alles Seiende jeglicher Art als ein solches zu erscheinen vermag“ (II. 471). Nihilismus ist diese Vollendung. Jene wechselseitige Herausforderung von Sein und Mensch, die das Gestell heißt, hervorgehend aus dem Ereignis, läßt das Seiende zum Bestand werden. Dadurch wird das Licht des Seins noch einmal verdüstert (Die Frage nach der Technik. In: VA. 31 ff; ID. 26ff.).

Wenn man einen Augenblick ungemäß formuliert, könnte man sagen: Zu hoffen ist, daß Seiendes sich anders zeigen wird, wenn man das Sein als Sein sich enthüllt und noch seine Verborgenheit im Offenen steht. Zu hoffen ist, daß das Sein und der Gott sich anders zeigen werden. Wir dürfen annehmen, daß derartige schon geschah – zu anderen Epochen der Geschichte. Mit dem Sein als Sein ist es seit dem Beginn der Metaphysik nichts, weil das Sein sich entzieht in solche Verborgenheit, die nicht einmal als verborgen erscheinen kann und daher wie nichtig erscheint. Seinsverlassenheit ist der Grundzug des Nihilismus. Das Sein selbst ist die Geschichte. Geschichte „des“ Seins heißt nicht, das Sein ist Subjekt und Sustrat für geschichtliches Geschehen.

Sein geschieht als Entbergung und Verbergung, als Nähe und Entzug, dieses „ist“ das Sein. „Denn dieses Sein selbst ist eben gerade nicht immerwährende reine Gegenwart als immer erreichbarer Grund, sondern ist ein Zukommen, eine ‚Zukunft‘ und als solche absoluter Zuspruch und Anspruch, der je und je sich anders schickt und gibt, auf uns zugeht, nicht aber in uns verläuft; . . . Das Sein selbst ist . . . die Geschichte des sich uns zukehrenden oder abwendenden Unbedingten selbst, das als diese Zuwendung und Abkehr gerade „Sein“ ist, also nichts Seiendes . . .“ (Müller, Existenzphilosophie, S. 113 f). Diese Geschichte könnten wir die „ontologische

Geschichte“ (Müller) nennen. Dann gehört in sie als ein Grundzug der Nihilismus hinein. Die Geschichte des Nihilismus ist die verborgene Unverborgenheit des Seins in einer Weise, wie Sein ist, wie Offenbarkeit des Seins geschieht. „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“ (II. 368). Dieser Entzug „ist“ der Nihilismus. „Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen“ (II. 383).

Im Anschluß an das Wort Hölderlins „... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?“ wird die Weltstunde der Vollendung der Metaphysik als Weltnacht gekennzeichnet. „Mit dem Erscheinen und dem Opfertod Christi ist für die geschichtliche Erfahrung Hölderlins das Ende des Göttertages angebrochen. Es wird Abend. Seitdem die „einigen drei“, Herakles, Dionys und Christus, die Welt verlassen haben, neigt sich der Abend der Weltzeit der Nacht zu. Die Weltnacht breitet ihre Finsternis aus. Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den „Fehl Gottes“ bestimmt“ (Holzw. 248). Mit dem Sein ist es nichts, das Sein ist nichtig, in dieses Geschick ist hineingerissen das Erlöschen des Heiligen: „...der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen“ (s. o.). Das Weltalter wird dürftiger und dürftiger, ohne zu bemerken, die Seinsvergessenheit und den Entzug des Seins nicht erkannt hat, so erkennt in dieser Weltstunde der Mensch nicht das Dürftige der Zeit. „Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken“ (s. o.). Sein als Entzug und Fehl Gottes gehören zusammen. „Beides“ bleibt unbemerkt. „Beides“ heißt nicht zweierlei, es ist ein einziges unausdenkliches Walten. Immer mehr wird das Denken rechnendes, greifendes, zupackendes Denken. Die Durft wird durch Bedarf gestillt: „In der Mitternacht dieser Nacht ist das Dürftige der Zeit am größten. Dann vermag die darbende Zeit sogar ihre Durft nicht mehr zu erfahren. Dieses Unvermögen, wodurch selbst die Durft des Dürftigen ins Finstere gerät, ist das schlechthin Dürftige der Zeit: Die Durft wird dadurch völlig verfinstert, daß sie nur noch als der Bedarf erscheint, der gedeckt sein will“ (s. o. 249).

Das ist die Vollendung der abendländischen Metaphysik. „Es“ vollzieht sich, was es am Beginn angelegt und vorausentworfen hat. Zu Ende vollzieht sich die Verbergung und Vergessenheit des Seins. Das Sein und der Gott sind völlig ins Nichtige geraten.

Das Sein als Sein wird trotz seines währenden, lichtenden Entbergens in seinem Entbergen noch verborgener. Das „noch“ klingt nach Quantität, sie muß sofort abgewehrt werden. Vielmehr müssen wir sagen: Es ist unentschieden, was sich als Sein dem Menschen zuschicken, d. h. entbergen wird: „Die Seinsverlassenheit enthält das Unentschiedene, ob in ihr als einem Äußersten der Verbergung des Seins schon die Entbergung dieser Verbergung und so der Anfang sich lichtet“ (II. 471).

Doch der Mensch verfügt nicht über das Sein und die Zeiten, die seine Geschichte vorausentwirft. Niemand weiß, was das Sein als Zukunft aufgespart hat: „Vielleicht geht die Weltmacht jetzt auf ihre Mitte zu. Vielleicht wird die

Weltzeit jetzt vollständig zu der dürftigen Zeit. Vielleicht aber auch nicht, noch nicht, immer noch nicht, trotz der unermesslichen Not, trotz aller Leiden, trotz des namenlosen Leides, trotz der fortwuchernden Friedlosigkeit, trotz der steigenden Verwirrung“ (Holz. 249 f). Das Denken, das auf das Sein hindenkt, an sein Wesen denkt, vermag lediglich zu warten und zu hören. Aus solchem Hören weiß an-denkendes Denken um die Fülle des Seins, um einen Reichtum, der von den Sterblichen nicht auszuschöpfen ist. Daher steht das Werk über Nietzsche unter der Frage, die nicht weiß, aber im Fragen aushält. In „Identität und Differenz“ lautet sie: „Allein, wo ist entschieden, daß die Natur als solche für alle Zukunft die Natur der modernen Physik bleiben und die Geschichte sich nur als Gegenstand der Historie darstellen müsse?“ (ID. 33.)

Die letzten Sätze im zweiten Band des Werkes über Nietzsche sind das verhaltene Warten einer Hoffnung und einer Möglichkeit, die als Zukunft kommen kann: „Die Erinnerung in die Geschichte des Seins ist ein Vordenken 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 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 lautlos und folgenlos erschüttert“ (II. 490).