

SIEBENTE STUNDE

Übergang von der sechsten zur siebenten Stunde

Wir versuchen, in die Richtung des Weges zu blicken, den Nietzsches Denken nimmt. Denn jenem Weg entstammt das Wort: »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!« Dieses Wort wiederum soll durch den Satz erläutert werden: »Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.« Die Wüste, das Wachsen der Wüste, eine seltsam widersprüchliche Wendung. Und das Bergen von Wüsten hänge dann mit dem noch-nicht-Denken, und d. h. mit der langher herrschenden Art des Denkens, mit der Herrschaft des Vorstellens, zusammen. Der Satz vom Bedenklichsten unserer Zeit spräche dann in das Wort Nietzsches zurück. Der Satz fügte sich dann mit dem Wort Nietzsches in die Bahn eines Geschickes ein, mit dem, wie es scheint, unsere Erde im Ganzen bis in ihre hintersten Winkel beschickt werden soll. Durch das Geschick wird zumal alles Denken des Menschen erschüttert, und zwar in Dimensionen, denen gegenüber das, was sich für die Heutigen lediglich in einem Sektor, dem des Literarischen, zu Ende zappelt, nur noch eine Episode ist. Erschütterung dürfen wir freilich nicht mit Umsturz und Einsturz gleichsetzen. Die Erschütterung in dem, was ist, kann die Weise sein, aus der eine bisher nie gewesene Ruhelage entspringt, und zwar deshalb entspringt, weil die Ruhe bereits im Kern dieser Erschütterung wohnt.

Kein Denken schafft sich darum das Element, worin es sich bewegt, selber. Aber jedes Denken müht sich wie von selbst darum, daß es in dem ihm zugewiesenen Element bleibe.

In welchem Element bewegt sich Nietzsches Denken? Es ist nötig, daß wir hier deutlicher sehen, bevor wir die nächsten Schritte unseres Weges versuchen. Es ist nötig zu sehen, daß

Nietzsche an all dem, was er in den Vordergründen bestritten und bekämpfen muß, im Grunde vorübergeht, daß er nur spricht, um besser schweigen zu können. Nietzsche stellt als erster die denkende, d. h. hier die im Metaphysischen ansetzende und dahin zurückweisende Frage, der wir folgende Fassung geben: Ist der jetzige Mensch in seinem metaphysischen Wesen dafür vorbereitet, die Herrschaft über die Erde im Ganzen zu übernehmen? Hat der jetzige Mensch schon bedacht, unter welchen Wesensbedingungen eine solche Erdregierung überhaupt steht? Ist die Wesensart dieses Menschen dafür geeignet, diejenigen Mächte zu verwalten und diejenigen Machtmittel zu verwenden, die aus der Entfaltung des Wesens der modernen Technik frei werden und den Menschen zu bisher ungewohnten Entschlüssen zwingen? Nietzsche vermeint diese Fragen. Der jetzige Mensch ist für die Gestaltung und die Übernahme einer Erdregierung nicht vorbereitet. Denn der jetzige Mensch hinkt nicht hier und da, sondern seiner ganzen Art nach auf eine befremdliche Weise hinter dem her, was längst ist. Das, was eigentlich ist, das Sein, das alles Seiende im Vorhinein bestimmt, läßt sich jedoch niemals durch die Feststellung von Tatsachen, durch Berufung auf besondere Umstände ausmachen. Der bei solchen Versuchen oft und eifrig »zitierte« gesunde Menschenverstand ist nicht so gesund und natürlich, wie er sich zu geben pflegt. Er ist vor allem nicht so absolut, wie er auftritt, sondern er ist das abgeflachte Produkt jener Art des Vorstellens, die das Aufklärungszeitalter im 18. Jahrhundert schließlich zeitigte. Der gesunde Menschenverstand bleibt auf eine bestimmte Auffassung dessen, was ist und sein soll und sein darf, zugeschnitten. Die Macht dieses seltsamen Verstandes reicht bis in unser Zeitalter herein, aber sie reicht nicht mehr zu. Die Organisationen im Sozialen, die Aufrüstung im Moralischen, die Schminke des Kulturbetriebes, dies alles gelangt nicht mehr bis zu dem, was ist. Diese Bemühungen bleiben bei aller guten Meinung und unablässigen Anstrengung nur Notbehelfe und Flickwerke von Fall zu Fall. Warum? Weil das Vorstellen von Zielen, Zwecken und Mitteln, von Wirkungen und Ursachen, dem

all jene Bemühungen entstammen, weil dieses Vorstellen es zum voraus nicht vermag, dem sich offen zu stellen, was ist.

Die Gefahr besteht, daß der jetzige Mensch über die kommenden Entscheidungen, von deren besonderer geschichtlicher Gestalt wir nichts wissen können, zu kurz denkt und sie darum dort sucht, wo sie niemals fallen können.

Was hat der zweite Weltkrieg eigentlich entschieden, um von seinen furchtbaren Folgen für unser Vaterland, im besonderen vom Riß durch seine Mitte, zu schweigen? Dieser Weltkrieg hat nichts entschieden, wenn wir hier die Entscheidung so hoch und so weit nehmen, daß sie einzig das Wesensgeschick des Menschen auf dieser Erde angeht. Nur das unentschieden Geliebene kommt um einiges deutlicher zum Vorschein. Allein auch hier steigt erneut die Gefahr, daß jenes, was sich in diesem Unentschiedenen zur Entscheidung vorbereitet und was die Erdregierung im Ganzen angeht, daß dieses zu-Entscheidende noch einmal in die überall zu kurz tragenden und zu engbrüstigen politisch-sozialen und moralischen Kategorien hineingezwängt und dadurch aus einer möglichen und hinreichenden Besinnung abgedrängt wird.

Schon die europäische Vorstellungswelt zwischen 1920 und 1930 war dem nicht mehr gemäß, was bereits heraufkam. Was soll aus einem Europa werden, das sich mit den Requisten jenes Jahrzehntes nach dem ersten Weltkrieg zusammenbauen will? Ein Spaß für die Mächte und die ungeheure Volkskraft des Ostens. Nietzsche schreibt in der im Sommer 1888 verfaßten Schrift »Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert« unter dem Titel »Kritik der Modernität« folgendes:

»Unsre Institutionen taugen nichts mehr: darüber ist man einmütig. Aber das liegt nicht an ihnen, sondern an uns. Nachdem uns alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen Institutionen wachsen, kommen uns Institutionen überhaupt abhanden, weil wir nicht mehr zu ihnen taugen. Demokratismus war jeder-

zeit die Niedergangs-Form der organisierenden Kraft: ich habe schon in »Menschliches, Allzumenschliches« I, 349 [1878] die moderne Demokratie sammt ihren Halbheiten, wie »deutsches Reich«, als *Verfallsform des Staats* gekennzeichnet. Damit es Institutionen giebt, muss es eine Art Wille, Insinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur *Solidarität* von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts *in infinitum*. Ist dieser Wille da, so gründet sich Etwas wie das imperium Romanum: oder wie Russland, die *einzigste* Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die Etwas noch versprechen kann, – Russland der Gegensatz-Begriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstraterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist... Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen *Zukunft* wächst: seien »modernen Geistes« geht vielleicht Nichts so sehr wider den Strich. Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, – man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man »Freiheit«. Was aus Institutionen Institutionen *macht*, wird verachtet, gehasst, abgelehnt: man glaubt sich in der Gefahr einer neuen Sklaverei, wo das Wort »Autorität« auch nur laut wird« (W.W. VIII, S. 150 f.).

Um hier Mißdeutungen durch den gesunden Menschenverstand abzuwehren, sei vermerkt, daß das, was Nietzsche hier mit »Rußland« meint, sich nicht deckt mit dem heutigen politischen-wirtschaftlichen System der Sowjetrepublik. Worauf es Nietzsche ankommt, ist, über die von ihm damals schon als brüchig erkannte Nationalstraterei hinauszudenken und den Raum für die großen Entscheidungen, für die Besinnung darauf, freizumachen. Nietzsche sieht den Grund für das Zurückbleiben des Menschen hinter dem, was ist, darin, daß noch nicht einmal das bisherige Wesen des Menschen voll entfaltet und festgemacht wurde. Nach alter Lehre der Metaphysik ist der Mensch das animal rationale, das vernünftige Tier. Diese bereits römische Deutung entspricht

nicht mehr dem Wesen dessen, was die Griechen unter dem Namen ζῷον λόγον ἔχον dachten. Darnach ist der Mensch jenes »aufgehend Anwesende, das Anwesendes erscheinen lassen kann«. Für die nachkommende abendländische Vorstellungweise wird der Mensch ein eigentümlich gebautes Zusammen von Tierheit und Vernünftigkeit. Allein für Nietzsche ist weder das Wesen der Tierheit, noch das Wesen der Vernunft, noch die gemäße Wesenseinheit beider festgestellt, d. h. ausgemacht und gesichert. Deshalb klaffen die beiden Wesensbezirke Tierheit und Vernünftigkeit auseinander und gegeneinander. Durch diesen Zwiespalt wird der Mensch verhindert, in seinem Wesen einig zu sein und dadurch frei für das, was man das Wirkliche zu nennen pflegt. Deshalb gehört vor allem dies zum Denkweg Nietzsches: über den bisherigen, in seinem Wesen noch nicht festgestellten Menschen hinüberzugehen, nämlich in die vollständige Feststellung seines vollen bisherigen Wesens. Der Denkweg Nietzsches möchte im Grunde nichts umstürzen, sondern nur etwas nachholen. Den Weg des Hinübergehens über den bisherigen Menschen kennzeichnet Nietzsche durch den viel mißdeuteten und mißbrauchten Namen »der Übermensch«. Um es erneut einzuschärfen: der Übermensch ist im Sinne Nietzsches nicht ein überdimensionierter bisheriger Mensch. »Der Übermensch« übertreibt nicht einfach die bisherigen Triebe und das Betreiben der bisherigen Menschenart ins Übermäßige und Maßlose. Der Übermensch unterscheidet sich also nicht quantitativ, sondern qualitativ vom bisherigen Menschen. Für den Übermensch fällt gerade das Maßlose, das bloß Quantitative des Immerzu des Fortschritts dahin. Der Übermensch ist ärmer, einfacher, zarter und härter, stiller und opfernder und langsamer in seinen Entschlüssen und sparsamer in seiner Rede. Der Übermensch tritt auch nicht massenweise auf und nicht beliebig, sondern erst dann, wenn die Rangordnung durchgeföhrt ist. Unter Rangordnung im der wesenhaften Bedeutung, nicht bloß im Sinne einer irgendwie gestuften Regelung schon bestehender Zustände, versteht Nietzsche die Maßgabe, daß die Menschen nicht gleich sind, daß nicht

jeder die Eignung und den Anspruch zu jedem hat, daß nicht jeder über jegliches sein Jedermannsgericht errichten kann. Nietzsche schreibt in einer Aufzeichnung zu seinem Zarathustra, die er aber nicht selbst veröffentlichte, dieses: »Die Rangordnung durchgeführt in einem System der Erdregierung: die Herren der Erde zuletzt, eine neue herrschende Kaste. Aus ihnen hie und da entspringend, ganz epikurischer Gott, der Übermensch, der Verkünder des Daseins: «*Caesar mit Christi Seele*» (W. W. XII, S. 415; XVI, S. 356)

Wir dürfen über dieses Wort nicht zu eilig hinweggleiten. Zumal es an anderes erinnert, das noch tiefer und noch geheimer gesprochen ist, nämlich in den späten Hymnen Hölderlins, wo Christus, der »noch anderer Natur« ist, der Bruder des Herakles und des Dionysos genannt wird, so daß sich hier eine noch ungesprochene Versammlung des Ganzen des abendländischen Geschickes ankündigt, aus welcher Versammlung allein das Abendland den kommenden Entscheidungen entgegengehen kann – vielleicht, um in einer ganz anderen Weise das Land eines Morgens zu werden.

Der Übermensch ist eine Verwandlung und dadurch ein Abstoßen des bisherigen Menschen. Darum sind auch die in den Vordergrund des gegenwärtigen Geschichtsganges öffentlich auftauchenden Figuren so weit vom Wesen des Übermenschen entfernt als nur möglich.

Auf dem Weg dieser Vorlesung können wir nur in wenigen Strichen einiges vom Wesen des Übermenschen umrißweise hinzeichnen und auch dies nur in der vorwaltenden Absicht, die größten Mißverständnisse und Fehlhaltungen gegenüber dem Denken Nietzsches abzuwehren und Gesichtspunkte zu zeigen, unter denen eine *Auseinandersetzung* mit Nietzsches Denken sich für die ersten Schritte vorbereiten kann.

Für eine Auslegung der Gestalt von Nietzsches Zarathustra oder gar für eine Auseinandersetzung mit den metaphysischen Grundlehren Nietzsches, welche Aufgaben beide im Grunde eine einzige sind, fehlt dem heutigen Denken, wenn man es so nennen

darf, nahezu alles. Darum begegnet auch gerade die erste und in der Folge dann leicht maßgebend bleibende Aneignung der Schriften Nietzsches, wenn sie unvorbereitet geschieht, fast unübersteiglichen Schwierigkeiten. So ist man zumal beim Lesen von »Also sprach Zarathustra« allzuoft geneigt, das Gelesene nach der Maßgabe derjenigen Vorstellungen aufzunehmen und zu beurteilen, die man selber unbesehen mitbringt. Diese Gefahr ist jetzt noch und für uns besonders groß, weil die Schriften Nietzsches und ihr Erscheinen der Zeitrechnung nach uns sehr nahe liegen und weil vor allem ihre Sprache inzwischen das heutige Sprechen stärker bestimmt hat, als wir wissen. Allein – je näher uns zeitlich und fast zeitgenössisch ein Denker ist, um so weiter ist der Weg zu seinem Gedachten, je weniger dürfen wir diesem weiten Weg ausweichen. Wir müssen auch dies erst lernen, nämlich ein Buch wie Nietzsches »Also sprach Zarathustra« in der selben strengen Weise zu lesen wie eine Abhandlung des Aristoteles; in der selben Weise wohlgemerkt, nicht in der gleichen. Denn es gibt kein allgemeines, mechanisch anlegbares Schema für die Interpretation von Schriften der Denker; nicht einmal für ein und dieselbe Schrift eines Denkers. So läßt sich ein Dialog Platons, z. B. der Phaidros, das Gespräch vom Schönen, nach ganz verschiedenen Bereichen und Hinsichten, Tragweiten und Fraglichkeiten auslegen. Dieses Vieldeutbare ist kein Einwand gegen die Strenge des darin Gedachten. Denn alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt – und zwar aus Wesensgründen – mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein. Im Bild gesprochen: für den Fisch sind die Tiefen und Weiten des Wassers, seine Strömungen und Stillen, seine warmen und kalten Schichten das Element seiner vielfältigen Beweglichkeit. Wird der Fisch der Fülle seines Elementes beraubt, wird er auf den trockenen Sand gezerrt, dann kann er nur noch zappeln, zucken

und verwenden. Darum müssen wir das Denken und sein Gedachtes jeweils im Element seiner Mehrdeutigkeit aufsuchen, sonst bleibt uns alles verschlossen. Wenn man daher, wie es nur zu oft und leicht geschieht, sich einen Dialog Platons vornimmt und seinen »Inhalt« nach der Vorstellungsweise des gesunden Menschenverstandes absucht und beurteilt, dann gelangt man zu den sonderbarsten Meinungen und schließlich zu dem Urteil, Platon sei ein großer Wirkkopf gewesen; denn man stellt fest, und diese Feststellung ist sogar richtig: kein einziger der Dialoge Platons gelangt zu einem handgreiflich eindeutigen Ergebnis, womit der gesunde Menschenverstand etwas, wie es heißt, an-fängen könnte. Als ob der gesunde Menschenverstand – die Zufucht jener, die von Natur aus auf das Denken neidisch sind – als ob dieser gesunde, d.h. für keine Fragwürdigkeit anfällige Verstand je schon einmal etwas angefangen, etwas aus seinem Anfang bedacht hätte.

Ein Dialog Platons ist nicht nur für die Nachwelt und die von ihr ausgehenden wechselnden Auffassungen, sondern er ist von sich her, seinem Wesen nach, unausschöpflich. Dies aber bleibt das Zeichen des Schöpferischen, das sich freilich nur jenen Menschen zuneigt, die verehren können.

Bedenken wir dies in bezug auf Nietzsche, dann dürfen wir vermuten, daß die Vorstellungsweise des letzten Menschen am wenigsten sich dazu eignet, jemals dem frei nachzudenken, was Nietzsche unter dem Namen »der Übermensch« denkt.

Der Übermensch ist zunächst ein Übergehender; darum wird von seinem Wesen am ehesten einiges sichtbar, wenn wir das Übergehen nach jenen beiden Hinsichten kurz verfolgen, die zu ihm gehören.

Woher kommt und wohin geht das Übergehen?

Der Übermensch geht über den bisherigen Menschen hinaus und somit von diesem weg. Welcher Art ist der Mensch, den der Übergehende hinter sich läßt? Nietzsche kennzeichnet den bisherigen Menschen als den letzten Menschen. »Der Letzte« ist die Gestalt des Menschen, die dem Erscheinen des Übermenschen

unmittelbar vorantgeht. Der letzte Mensch wird darum als der, der er ist, nur und erst von der Gestalt des Übermenschen her sichtbar. Diesen finden wir jedoch nie, solange wir ihn an den Plätzen der ferngesteuerten öffentlichen Meinung und in den Börsen des Kulturbetriebes suchen, wo überall nur der letzte Mensch die Maschine bedient. Der Übermensch erscheint niemals in den lärmenden Aufzügen vermeintlicher Machtaber, nie in den zurechtgemachten Begegnungen von Staatsleuten. Das Erscheinen des Übermenschen bleibt auch unzugänglich für die Fernschreiber und die Funksprüche der Reporter, die der Öffentlichkeit schon die Begebenheiten zu-stellen, d.h. vor-stellen, bevor sie noch geschehen sind. Diese in ihrem Mechanismus immer raffinierter werdenden Arten des auf- und zurechtgemachten Vorstellens vorstellen das, was eigentlich ist. Dieses Vorstellen geschieht nicht beiläufig, sondern aus dem Prinzip einer durchgängig herrschenden Art des Vorstellens. Diese Art des vorstellenden Vorstellens hat immer den gesunden Menschenverstand auf ihrer Seite. Es ist der berühmte, je nach Bedarf bestellbare »Mann von der Straße«, der heute auf allen Gebieten, auch auf dem des Literaturbetriebes, zur Stelle ist. Gegenüber dieser vorstellenden Art des Vorstellens bleibt das Denken in einer zwiespältigen Lage. Nietzsche hat dies klar erkannt. Einerseits muß das gewöhnliche Vorstellen und Meinen, wenn es sich zum Gerichtshof des Denkens machen will, angesprochen werden, damit die Menschen erwachen. Andererseits kann das Denken nie durch ein Schreiben sein Gedachtes sagen. Darum müssen wir neben das früher erwähnte Wort Nietzsches über das Schreiben und Paukenschlagen das andere halten, das lautet: »Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt« (Also sprach Zarathustra, II. Teil, Die stillste Stunde).

So hat denn auch Nietzsche – was wir zu leicht übersehen – sein eigentlich Gedachtes nach dem »Zarathustra« nie veröffentlicht. Die Schriften nach dem »Zarathustra« sind alle Streitschriften; sie sind Schreie. Sein eigentlich Gedachtes wurde erst

durch die weitgehend unzureichenden Veröffentlichungen aus seinem Nachlaß bekannt.

Aus all dem Angedeuteten dürfte klar geworden sein, daß man Nietzsche nicht ins Unbestimmte hinein lesen kann; daß jede Schrift ihren besonderen Charakter und ihre Grenze hat; daß vor allem die Hauptarbeit seines Denkens, die der Nachlaß enthält, Anforderungen stellt, denen wir nicht gewachsen sind. Darum ist es ratsam, Sie verschließen die Nietzschelektüre einseitigen und studieren zuvor zehn oder fünfzehn Jahre hindurch Aristoteles.

Wie kennzeichnet Nietzsche den Menschen, über den der Hinübergehende hinausgeht? Zarathustra sagt in seiner Vor-Rede: »Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.«

Siebente Stunde

Hören wir gut hin: »der letzte Mensch lebt am längsten.« Was sagt dies? Daß wir mit der jetzt angebrochenen Herrschaft des letzten Menschen gerade nicht einem Ende und nicht einer Endzeit entgegengehen, daß vielmehr der letzte Mensch von einer seltsamen Dauerfähigkeit sein wird. Wornin mag diese gründen? Wornin anders als in seiner Wesensart, die zugleich alles bestimmt hinsichtlich der Art und Weise, wie es *ist* und wie jegliches als seiend gilt.

Diese Wesensart beruht für das animal rationale in der Weise, wie es alles, was ist, als seine Gegenstände und als seine eigenen Zustände zum Stehen bringt, vor sich stellt und sich auf dieses Gestelle als die umfassenden Umstände einstellt. Welches ist nun aber diejenige Art des Vorstellens, in der sich der letzte Mensch bewegt? Nietzsche sagt es zwar klar, doch er erörtert das Gesagte nicht weiter in der Richtung der Frage, die wir jetzt stellen. Welches ist die Art des Vorstellens, worin sich die letzten Menschen aufhalten? Die letzten Menschen blinzeln. Was heißt das? »Blinzeln« hängt zusammen mit »blinken«, »glänzen«,

»scheinen«. Blinzeln – das heißt: ein Scheinen und einen Anschein zuspielden und zustellen, auf welchen Anschein man sich als etwas Gültiges verabredet und zwar mit dem wechselseitigen, gar nicht ausdrücklich abgesprochenen Einverständnis, all dem so Zugestellten nicht weiter nachzugehen. Blinzeln: das verabredete und schließlich der Abrede gar nicht mehr bedürftige Sich-zu-stellen der gegenständlichen und zuständigen Oberflächen und Vorderflächen von allem als des allein Gültigen und Geltenden, womit der Mensch alles betreibt und abschätzt.

ACHTTE STUNDE

Übergang von der siebenten zur achten Stunde

Es ist gleich schwer, das, was Nietzsche eigentlich dachte, zu finden *und* es zu verlieren. Die Schwierigkeit läßt sich in wenigen Vorlesungsstunden nicht beheben. Aber ein Hinweis auf sie ist möglich. Er ist sogar nötig allein schon deshalb, weil wir Heutigen kaum mit dem vertraut sind, was der Zugang zu einem Denker verlangt, vollends wenn er uns der Zeitrechnung nach so nah ist wie Nietzsche. Aber die folgende Überlegung betrifft überhaupt den Weg in die Überlieferung des Denkens. Die beste und im Grunde einzige Auskunft über diesen Weg erhalten wir dadurch, daß wir ihn gehen. Aber daran muß man fast ein ganzes Leben setzen. Das Gedachte der Denker ist in Schriften niedergelegt. Bücher sind Bücher. Der einzige Unterschied, den man den philosophischen zubilligt, ist vielleicht der, daß sie schwer zu lesen sind. Aber Buch ist nicht gleich Buch, gar wenn es gilt, ein »Buch für alle und keinen« zu lesen. Und dieses gilt es. Denn es bleibt unumgänglich, Nietzsche erst zu finden, um ihn in dem früher bestimmten Sinne verlieren zu können. Weshalb? Weil in Nietzsches Denken das zur Sprache kommt, was jetzt ist, aber zu einer Sprache, in der die zweitausendjährige Überlieferung der abendländischen Metaphysik spricht, zu einer Sprache, die wir alle sprechen, die Europa spricht, nur mehrfach übersetzt, nur abgeschliffen, nur verflacht, nur vernutzt und hintergrundlos. Platon und Aristoteles sprechen noch in unserer heutigen Sprache. Parmenides und Heraklit denken auch noch in unserem Vorsein möchte uns vorgaukeln, das seien Personen, die in das Museum der Geistesgeschichte gehören und sich mit Hilfe von Gelehrsamkeit gelegentlich wieder ausstellen ließen. Weil wir kaum

wissen, worin das Wesen der Sprache beruht, deshalb meinen wir natürlich, unser Motorrad zum Beispiel, das draußen vor der Universität auf dem Parkplatz steht; sei wirklich als ein Gedanke des Platon über die *ἰδέα* oder des Aristoteles über die *ἐπέκεινα*; Gedachtes, das gleichwohl immer noch in jedem Begriff der heutigen Wissenschaften und nicht nur da, uns anspricht und in den Anspruch nimmt, ohne daß wir dieses kaum bedachte Verhältnis eigens beachten. Man meint immer noch, das Überlieferte sei eigentlich vergangen und nur noch Gegenstand des historischen Bewußtseins. Man meint immer noch, das Überlieferte sei jenes, was wir eigentlich hinter uns haben, während es doch auf uns zukommt, weil wir ihm ausgeliefert und in es geschickt sind. Die bloß historische Ansicht von der Überlieferung und vom Geschichtsgang gehört zu jenen weitreichenden Selbsttäuschungen, in denen wir befangen bleiben müssen, solange wir noch nicht eigentlich denken. Die genannte Selbsttäuschung über die Geschichte verwehrt es uns, die Sprache der Denker zu hören. Wir verfahren uns, weil wir diese Sprache nur als Ausdruck nehmen, in dem sich die Ansichten von Philosophen kundgeben. Aber die Sprache der Denker sagt das, was ist. Sie zu hören, ist in keinem Falle leicht. Für ein solches Hören wird etwas vorausgesetzt, dem wir nur selten recht genügen, nämlich das Anerkennen. Dies beruht darin, daß wir das Gedachte eines jeden Denkers als etwas je Einziges, Niewiederkehrendes, Unerstößliches auf uns zukommen lassen und zwar so, daß das Ungedachte in seinem Gedachten uns bestürzt. Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das *Un-Gedachte* ist je nur als das *Un-gedachte*. Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat. Für die Selbstverständlichkeiten des gesunden Menschenverstandes aber bleibt das Ungedachte eines Denkens lediglich das Unverständliche. Das Unverständliche wird jedoch für den gewöhnlichen Verstand nie zum Anlaß, über seine eigenen Verständnismöglichkeiten sinzig und gar auf seine Grenzen aufmerksam zu werden. Das Unver-

ständliche bleibt für den gewöhnlichen Verstand immer nur das Anstößige, und dies wird ihm sogleich zum Beweis, daß etwas Unwahres und nur Angebliches ihm, der von Haus aus alles schon verstanden hat, zugemutet wird. Was der gesunde Menschenverstand am wenigsten vermag, ist das Anerkennen. Denn dies verlangt die Bereitschaft, daß wir uns durch das Ungedachte im Gedachten der Denker die eigenen Denkersuche immer wieder umwerten lassen. Einer, der es besser wußte, Kant, spricht für solche Fälle von Umkippsungen. Aber umkippen kann nur, wer steht und im Stehen geht und im Gehen auf dem Weg bleibt. Dieser Weg führt von selbst in die Zwiesprache mit den Denkern. Hierfür aber ist nicht notwendig, daß diese historisch vorgestellt werden. Wenn man z. B. Kant unter die philosophiegeschichtliche Zensur nehmen wollte hinsichtlich dessen, was er historisch über Aristoteles und Platon sich vorstelle, dann müßte er die Note »völlig ungenügend« bekommen. Dennoch hat Kant und nur Kant Platons Lehre von den Ideen schöpferisch verwandelt. Eines freilich ist für eine Zwiesprache mit den Denkern nötig: die Klarheit über die Art und Weise, wie wir den Denkern begegnen. Hier gibt es im Grunde nur zwei Möglichkeiten: einmal das Entgegengehen und dann das Dagegangehen. Wenn wir dem Gedachten eines Denkers entgegengehen wollen, müssen wir das Große an ihm noch vergrößern. Dann gelangen wir in das Ungedachte seines Gedachten. Wenn wir gegen das Gedachte eines Denkers nur angehen wollen, müssen wir zuvor durch dieses Wollen das Große an ihm schon verkleinert haben. Dann verlagern wir sein Gedachtes nur noch in das Selbstverständliche uneres Bewusstseins. Daran ändert sich nichts, wenn wir nebenher versichern, Kant sei trotzdem ein ganz bedeutender Denker gewesen. Solche Lobsprüche von unten her sind stets Beleidigungen.

Wir könnten die Umtriebe des gesunden Menschenverstandes sich selbst überlassen, wenn nicht seine Hartnäckigkeit sich immer wieder *bei uns selbst* und auch dort einschleichen wollte, wo wir uns mühen, das Selbstverständliche als Maßstab des Denkens preiszugeben. Wir könnten das Aufsässige des gesunden Men-

schenverstandes übergehen, wenn es sich nicht gerade im Fall »Nietzsche« besonders breitmache. Denn hier sieht es weithin so aus, als verstünde sich das, was Nietzsche uns zu denken gibt, trotz vieler Übertreibungen und dunkler Anspielungen von selbst, sogar in dem Buch »Also sprach Zarathustra«, sogar bezüglich seiner Lehre vom Übermenschlichen. Und dennoch ist dies bloßer Schein. Denn die Lehre vom Übermenschlichen, die ihrem Wesen nach nicht Anthropologie sein kann, gehört, wie jede metaphysische Lehre vom Menschen, zur Grundlehre jeder Metaphysik, zur Lehre vom Sein des Seienden. Man könnte darum fragen, weshalb wir Nietzsches Lehre vom Übermenschlichen nicht sogleich aus dem Hinblick auf seine metaphysische Grundlehre über das Sein darstellen. Es geschieht nicht und dies aus zwei Gründen: einmal, weil Nietzsche selbst seine metaphysische Grundlehre, seine Lehre vom Sein des Seienden, durch die Lehre vom Übermenschlichen hindurch darstellt und dies gemäß der eindeutigen Wegerichtung der gesamten neuzeitlichen Metaphysik; zum anderen, weil wir Heutigen trotz allem Interesse für Metaphysik und Ontologie noch kaum imstande sind, auch nur die *Frage* nach dem Sein des Seienden recht zu fragen, d.h. so, daß dieses Fragen unser Wesen in Frage stellt, es dadurch fragwürdig macht in seinem Bezug zum Sein und damit offen für dieses.

Von hier aus läßt sich eine mehrfach zu dieser Vorlesung gestellte Frage beantworten. Daß der hier gewagte Hinweis auf Nietzsches Denkweg seine Lehre vom Übermenschlichen auswähle, zielt keineswegs auf einen Versuch, Nietzsches Metaphysik in eine Lehre vom Menschsein, in eine »existentielle Anthropologie« umzudeuten und aufzulösen, gleich als hätte Nietzsche nur nach dem Menschen gefragt, um dann bisweilen auch und gelegentlich sich auf die Frage nach dem Sein des Seienden einzulassen. Umgekehrt könnte eine Darstellung von Nietzsches Lehre über das Sein des Seienden niemals die Absicht haben, seine Lehre vom Übermenschlichen als etwas Beiläufiges zu behandeln oder gar als eine vermutlich aufgegebene Position abzuschreiben. Schematisch gesprochen:

Jede philosophische, d.h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist *in sich schon* Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen. Aber die eine Lehre ist niemals durch eine bloße Umdrehung der anderen zu erreichen. Warum das so ist, worin überhaupt dieses Verhältnis zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden beruht, diese Frage ist doch die einzige Frage, vor die das bisherige Denken allererst gebracht werden muß, eine Frage, die auch Nietzsche noch fremd bleibt. Aber diese Frage ist von einer abgründigen Schwierigkeit und zwar allein schon deshalb, weil wir diese Frage durch eine anscheinend richtige Fragestellung gerade von Grund aus verwirren. Wir fragen nach der Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber — sobald ich denkend sage »Menschenwesen«, habe ich darin schon den Bezug zum Sein gesagt. Insofern, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber. Aus der Sache gesprochen: es gibt hier weder Glieder der Beziehung noch diese Beziehung für sich. Darum verstatet das hier genannte Verhältnis zwischen Menschenwesen und Sein des Seienden in keiner Weise ein dialektisches Manöver; das ein Beziehungsglied gegen das andere ausspielt. Dieser Sachverhalt, daß hier alle Dialektik nicht nur scheitert, sondern daß hier gar kein Ort mehr bleibt für ein Scheitern dieser Art, das ist wohl das Anstößigste, was die heutigen Vorstellungsgewohnheiten und die Akrobatenkünste ihres leeren Scharfsinns aus der Fassung bringt.

Kein Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr *geht* jeder Weg des Denkens immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken. Schon die ältesten Sätze des abendländischen Denkens, von denen wir noch hören werden, sprechen dies aus. Dar-

um ist auch Nietzsches Weg von früh an so gezeichnet. Um dies statt durch langwierige Darlegungen kurz und eindeutig zu zeigen, lese ich den ersten und letzten Satz des »Lebenslaufes« vor, den der neunzehnjährige Nietzsche als Primaner in Schulforta niedergeschrieben hat. Schulforta bei Naumburg an der Saale war eine der berühmtesten und wirkungsreichsten Schulen der vorigen Jahrhunderte. Die Niederschrift des genannten Lebenslaufes fand sich 1935 in einer Truhe auf dem Boden des Nietzschearchivs in Weimar. Sie wurde 1936 als Handschrift in einem kleinen Heft zum Vorbild für die Jugend veröffentlicht. Das Heft ist inzwischen längst vergriffen und unbekannt geworden. Der erste Satz der Darstellung seines bisherigen Lebens lautet:

»Ich bin als Pflanze nahe dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhause geboren.«

Der letzte Satz lautet:

»Und so entwachst der Mensch allein, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott?«

Auch *der* Nietzsche, der nach mehreren Umkippungen im letzten Jahr seines Schaffens das furchtbare Buch »Der Antichrist« schrieb, hat für den, der lesen kann und will, immer noch das Selbe gefragt. Freilich – um dieses Fragen zu hören, um seinem Denkweg nahe zu kommen, ist das Anerkennen nötig. Anerkennen ist nicht schon Zustimmung, wohl dagegen die Voraussetzung für jede Auseinandersetzung. Nietzsches Weg wird durch den Namen »der Übermensch« bezeichnet.

Achte Stunde

Der Übermensch ist der Hinübergehende, weg vom bisherigen Menschen, aber weg wohin? Der bisherige Mensch ist der letzte Mensch. Wenn nun aber die Art des Lebewesens »Mensch« im Unterschied zu den übrigen Lebewesen der Erde, Pflanze und Tier, durch das »Rationale« ausgezeichnet ist, die ratio, das Vernehmen und Verrechnen aber im Grunde ein Vorstellen ist, dann muß die besondere Art des letzten Menschen in einer besonderen Art seines Vorstellens beruhen. Nietzsche nennt sie das Blinzeln, ohne daß er dieses in einen ausdrücklichen Bezug zum Wesen des Vorstellens bringt, ohne daß Nietzsche dem Wesensbereich und vor allem der Wesensherkunft des Vorstellens nachfragt. Gleichwohl müssen wir dem von Nietzsche gebrauchten Namen für dieses Vorstellen, dem Blinzeln, gemäß dem Zusammenhang, in dem es steht, sein volles Gewicht lassen. Wir dürfen das Blinzeln nicht mit dem bloß äußerlich genommenen und beiläufigen Augenzwinkern gleichsetzen, womit man sich bei besonderen Gelegenheiten zu verstehen gibt, daß man das Gesagte und Geplante und überhaupt das, was sich begibt, im Grunde nicht mehr ernst nimmt. Dieses Augenzwinkern kann nämlich nur deshalb sich ausbreiten, weil bereits alles Vorstellen in sich den Charakter des Blinzels hat. Das Vorstellen stellt allem nur das Blinkende, das Scheinende des vorder- und oberflächigen Anscheinens zu und vor. Nur das so Vor-gestellte und jeweils so Be-stellte steht in Geltung. Diese Art des Vorstellens entsteht nicht erst durch das Blinzeln, sondern umgekehrt: das Blinzeln ist bereits eine Folge des vordem schon herrschenden Vorstellens. Welchen Vorstellens? Es ist jenes Vor-Stellen, das den metaphysischen Grund des Weltalters ausmacht, das man die Neuzeit nennt, die jetzt nicht zu Ende geht, sondern gerade erst beginnt, insofern das in ihr waltende Sein erst jetzt in das vorgesehene Ganze des Seienden sich entfaltet. Dieser metaphysische Grund der Neuzeit läßt sich in wenigen Sätzen nicht darlegen. Ich verweise dafür auf einen Vortrag, den ich im Jahre 1938 von dieser Stelle aus gehalten habe und der in

den »Holzwegen« S. 69–104 unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes« veröffentlicht ist [Hgg.: GA Bd. 5, S. 75–113].

»Wir haben das Glück erfunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln.«

Wir werden von allen Seiten her mit Hilfe unserer Soziologie, Psychologie und Psychotherapie und mit noch einmigen anderen Mitteln dafür sorgen, daß demnächst alle Menschen auf die gleiche Weise in den gleichen Zustand des gleichen Glückes gestellt werden und die Gleichheit der Wohlfahrt aller sichergestellt wird. Aber dieser Erfindung des Glückes zum Trotz werden die Menschen von einem Weltkrieg in den nächsten gejagt. Man blinzelt den Völkern zu, der Friede sei die Beseitigung des Krieges. Indessen könne allerdings der Friede, der den Krieg beseitigt, nur durch einen Krieg gesichert werden. Gegen diesen Kriegsfrieden wiederum wird aber eine Friedensoffensive eröffnet, deren Angriffe sich kaum als friedlich bezeichnen lassen. Der Krieg: die Sicherung des Friedens; aber der Friede: die Beseitigung des Krieges. Wie soll der Friede durch das gesichert werden, was er beseitigt? Hier ist etwas im tiefsten Grunde aus den Fugen geraten, oder vielleicht ist es noch nie in den Fugen gewesen. Währenddessen bleiben aber »Krieg« und »Frieden« wie zwei Hölzer, die die Wilden fortgesetzt aneinander reihen, um Feuer zu schlagen. Währenddessen muß der letzte Mensch sich in einem Vorstellen bewegen, durch das über alles nur geblinzelt wird und nur geblinzelt werden kann zufolge eines unheimlichen Geschickes, das dem modernen Menschen verwehrt, über sich und seine Art des Vorstellens hinauszu sehen. Darum sucht er notgedrungen in seiner Art des Vorstellens, im Blinzeln, die Form der Maßnahmen, die eine Weltordnung schaffen sollen. Sind die Kongresse und Konferenzen, die Ausschüsse und Nebenausschüsse etwas anderes als die blinzelnde Organisation der blinzelnenden Verabredung des Mißtrauens und der Hinterhalte? Jede Entscheidung innerhalb dieses Vorstellens trägt ihrem Wesen nach zu kurz. Zugleich kann doch der Mensch nicht im Entscheidungslosen sich zu einer Scheinruhe und Sicherheit niederlassen. Gleichwohl

bleibt der Grund dieser Zerrissenheit des Menschen im Schatten eines unheimlichen Weltgeschickes verhüllt. Die Verhüllung selbst wird noch durch die Vormacht des Öffentlichen zugedeckt, so daß der Riß dieser Zerrissenheit den Menschen in seinem Wesen noch nicht erreicht trotz des unsäglichen Leides, trotz der Not, die allzu viele ertragen. Der aus dem Riß dessen, was ist, aufsteigende Schmerz erreicht den Menschen noch nicht in seinem Wesen. Wie hieß es doch in der ersten Stunde dieser Vorlesung? »Schmerzlos sind wir...«

Sollte nach all dem Gesagten dieses blinzelnde Vorstellen selber schon außerhalb der bloßen Willkür oder gar Nachlässigkeit der Menschen liegen? Sollte in diesem Vorstellen ein eigenartiges, über den Menschen hinweggreifendes Verhältnis vorwalten zu dem, was ist? Sollte dieses Verhältnis von einer Art sein, daß es dem Menschen verweigert, das Sein in seinem Wesen sein zu lassen?

Sollte dieses Vorstellen jeweils das, was ist, das Seiende zwar vor sich stellen, aber dabei doch im Grunde sich allem, was ist und wie es ist, widersetzen? Sollte dieses Vorstellen dem, was es sich zustellt, im Grunde nachstellen, um es herabzusetzen und zu zersetzen? Welches ist die Denkungsart, die alles so vorstellt, daß sie allem im Grunde nachstelle? Welches ist der Geist dieses Vorstellens? Welche Art Denken ist es, die allem auf solche Weise nachdenkt? Welcher Art ist das Nachdenken des bisherigen Menschen?

Nietzsche gibt uns eine Antwort auf unsere Frage nach demjenigen Vorstellen, das alles Blinzeln des letzten Menschen im Vorhinein durchherrscht. Sie steht im drittelsten Stück des zweiten Teiles von »Also sprach Zarathustra« (1883). Dieses ist überschrieben »Von der Erlösung«. Hier heißt es:

»Der Geist der Rache: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.«

Rache, rächen, wreken, urgere heißt: stoßen, treiben, verfol-

gen, nachstellen. Das Nachdenken, das Vorstellen des bisherigen Menschen ist durch die Rache, durch das Nachstellen bestimmt. Wenn nun aber Nietzsche vom bisherigen Menschen und dessen Vorstellen weg- und hinübergehen will zu einem anderen und höheren Menschen, welches ist dann die Brücke, die auf den Weg eines Hinübergehens führt? Worauf denkt Nietzsche dann, wenn er diese Brücke sucht, um vom letzten Menschen weg hinüber zum Übermenschen zu gelangen? Was ist es, was dieser Denker eigentlich und einzig dachte, auch dann dachte, wenn er es nicht bei jeder Gelegenheit und nicht jedesmal in der gleichen Weise aussprach? Nietzsche gibt die Antwort auf unsere Frage in dem selben zweiten Teil von »Also sprach Zarathustra«, in dem Stück »Von den Taraneln«. Hier läßt er Zarathustra sagen:

»Denn *das der Mensch erlöst werde von der Rache*: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.«

NEUNTE STUNDE

Übergang von der achten zur neunten Stunde

Wir fragen: was heißt Denken? – Aber wir reden über Nietzsche. Diese Feststellung ist richtig und gleichwohl irrig. Denn wir irren so an dem vorbei, was gesagt wird. Somit ist das, worüber geredet wird, und das, was gesagt wird, nicht das Gleiche. Die richtige Vorstellung von dem, worüber geredet wird, verbißt noch nicht, daß wir auf das, was gesagt ist, uns schon eingelassen haben. Gesagt wird das, was Nietzsche denkt. Als Denker denkt er das, was ist, inwiefern es ist und wie es ist. Er denkt das, was ist, das Seiende in seinem Sein. Das Denken der Denker wäre demnach der Bezug zum Sein des Seienden. Wenn wir also dem nachgehen, was der Denker Nietzsche denkt, dann bewegen wir uns in diesem Bezug zum Sein. Wir denken. Vorsichtiger gesprochen: wir versuchen, auf diesen Bezug zum Sein uns einzulassen. Wir versuchen, das Denken zu lernen.

Wir reden über Nietzsche, aber wir fragen: was heißt Denken? Allein wir verfolgen doch nur, was Nietzsche vom Übermenschen sagt. Und selbst dabei fragen wir nur soweit nach dem Wesen des Übermenschen, insofern er der Übergehende ist. Wir achten auf den Übergang. Wir fragen aus dieser Hinsicht nach dem, von wo weg, und nach dem, wohin der Übergehende geht. Und damit fragen wir nach der Brücke für das Übergehen. Aber wir fragen durchaus nicht nach dem Sein des Seienden. Überdies sind wir bei der Frage nach der Brücke für das Übergehen auf eine besondere und vereinzelte Sache gestoßen. Denn was ist für Nietzsche die Brücke zur höchsten Hoffnung, d. h. zur Wesensgestalt des Menschen, der über den bisherigen hinausgeht? Diese Brücke ist ihm: »die Erlösung von der Rache«. Der Geist der Rache nämlich kennzeichnet nach Nietzsche den bisherigen und vollends den

letzten Menschen. Die Überwindung der Rachsucht ist nun aber offenkundig eine Sonderfrage, die das sittliche Handeln, die Sittlichkeit von Haltung und Gesinnung des Menschen betrifft. Die Erörterung der Rachsucht und ihrer Überwindung gehört in die Ethik und Moral. Wie sollen wir uns dann, wenn wir dieser besonderen Frage nach der Rache und ihrer Überwindung nachgehen, im eigentlichen Denken Nietzsches bewegen, d. h. in dem Bezug zu dem, was ist? Die Frage nach der Rache und ihrer Überwindung mag zwar sehr gewichtig sein, aber sie bleibt doch weit entfernt von der Frage nach dem, was ist. Die Frage nach der Rache ist doch nicht die Frage nach dem Sein. Sehen wir zu. Lernen wir denken.

Neunte Stunde

Nietzsches Denken gilt der Erlösung vom Geist der Rache. Sein Denken gilt einem Geist, der als Freiheit von der Rache vor jeder bloßen Verbrüderung, aber auch vor allem Nur-bestrafen-wollen, vor aller Friedensbemühung und vor jedem Betreiben des Krieges liegt, vor dem Geist, der die Pax, den Frieden, durch Pakte begründet und sichern will. Der Raum dieser Freiheit von der Rache liegt ebenso vor jedem Pazifismus wie vor jeder Gewaltpolitik. Er liegt ebenso vor jedem schwächlichen Gleitenlassen der Dinge und dem Sichdrücken um das Opfer, wie vor dem blinden Handeln um jeden Preis. Im Raum der Freiheit von der Rache sieht Nietzsche das Wesen des Übermenschen. Auf diesen Raum geht der Hinübergehende zu — der Übermensch — »Caesar mit der Seele Christi«.

Dem Geist der Freiheit von der Rache gilt Nietzsches angebliche Freigeisterei. Wenn wir auch nur im Ungelassen diesen Grundzug seines Denkens beachten, muß das bisherige Bild von Nietzsche, das bereits in das gängige Meinen eingedrungen ist, in sich zerfallen.

Wir versuchen, den Weg des Hinübergehenden und somit den Übergang vom letzten Menschen zum Übermenschen zu kennzeichnen. Wir fragen nach der Brücke vom einen zum anderen. Die Brücke ist nach dem eigenen Wort Nietzsches die Erlösung von der Rache.

Nun könnte man, wie schon angedeutet wurde, meinen, die Frage nach der Rache und die nach der Erlösung von ihr sei eine Sonderfrage der Moral und der moralischen Erziehung; die Zergliederung jedoch der Rachsucht als des Grundzugs des bisherigen Menschen, des bisherigen Denkens sei eine Aufgabe der »Psychologie«. In der Tat bewegen sich Nietzsches Erörterungen dem Wortlaut und sogar den Titeln nach in den überlieferten Vorstellungsbezirken der Moral und der Psychologie. Der Sache nach denkt jedoch Nietzsche das, was unter die Titel »Moral« und »Psychologie« fällt, überall von der Metaphysik her, d. h. im Hinblick auf die Frage, wie das Sein des Seienden im Ganzen sich bestimme und den Menschen angehe. »Moral« und »Psychologie« sind im Metaphysischen gegründet. Zur Rettung des Menschenwesens vermag die Psychologie für sich genommen, auch als Psychotherapie, nichts; Moral vermag als bloße Lehre und Forderung nichts, wenn nicht der Mensch zuvor in ein anderes Grundverhältnis zum Sein gelangt, wenn der Mensch nicht von sich aus, soweit es an ihm liegen darf, sich dahin aufmacht, sein Wesen überhaupt erst einmal offen zu halten in die wesenhaften Bezüge zum Sein, gleichviel, ob dieses sich ihm eigens zuspricht oder den Menschen noch sprachlos, weil schmerzlos sein läßt. Aber schon dann, wenn wir auch nur dieses »sprachlos und schmerzlos sind wir« durch- und austragen, sind wir im Wesen schon offen für den Anspruch des Seins. Aber selbst diese Offenheit für das Sein, die das Denken vorbereiten kann, vermag für sich nichts zur Rettung des Menschen. Für diese ist die eigentliche Offenheit des Bezugs zum Sein zwar notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Doch gerade dann, wenn das Denken bei seinem Leisten bleibt, nämlich den Nebel gegenüber dem Seienden als solchem aufzureißen, muß es darauf denken, daß

dieser Riß nicht überdeckt wird. Hegel hat dies einmal, wenn gleich in der bloß metaphysischen Hinsicht und Dimension, so ausgedrückt: »ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein«. Der gesunde, auf den Nutzen gerichtete Menschenverstand steht auf der Seite des »geflickten« Strumpfs. Die Besinnung auf den Bereich dagegen, worin das Seiende sich zeigt – er ist für die neuzeitliche Philosophie die Subjektivität –, steht auf der Seite der Zerrissenheit – nämlich des Bewußtseins. Dieses Zerrissene ist durch seinen Riß offen für den Einlaß des Absoluten. Für das Denken gilt: ... Die Zerrissenheit hält den Weg offen in das Metaphysische.

In den weitesten Bereich der Metaphysik müssen wir Nietzsches Denken über die Rache und die Erlösung von der Rache zum voraus verlegen, ja sogar in den Kernbezirk dieses Bereiches. Ein Hinweis darauf muß hier notgedrungen im Groben verbleiben und im ständigen Bezug zu dem Wort von der wachsenden Wüste.

Wir gelangen mit einem solchen Hinweis freilich auf Schritt und Tritt und d. h. bei jedem Satz in ein schwieriges Gelände, das jedoch nicht abseits in den fast luftleeren Räumen toter Begriffe und ausschweifender Abstraktionen liegt. Dieses Gelände liegt in einem Land, auf dessen Boden sich alle Bewegungen unseres modernen Zeitalters vollziehen. Daß man diesen Boden, geschweige denn das Land nicht sieht oder besser gesagt, nicht sehen will, ist noch kein Beweis dafür, daß sie nicht sind.

Um zu erkennen, daß und inwiefern Nietzsche die Rache und die Erlösung von der Rache im vorhinem metaphysisch denkt, d. h. aus dem Sein, das alles Seiende bestimmt, müssen wir darauf achten, in welcher Wesensprägung das Sein des Seienden in der Epoche der Neuzeit erscheint. Die gemeinte Wesensprägung des Seins kommt in einer klassischen Form durch wenige Sätze zur Sprache, die Schelling im Jahre 1809 in seinen »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« niedergelegt hat. Die folgenden drei Sätze sind im Text gegen das Voraufgehende

ausdrücklich durch einen Gedankenstrich abgesetzt und dadurch noch eigens in ihrer grundsätzlichen Bedeutung herausgehoben. Die Sätze lauten:

»Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein [nämlich das Wollen] passen alle Prädicate desselben [nämlich des Urseins]: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden« (WW Abt. I, Bd. VII, 350 Ende).

Schelling findet die Prädikate, die das Denken der Metaphysik von altersther dem Sein zuspricht, nach ihrer letzten und höchsten und somit vollendeten Gestalt im Wollen. Der Wille dieses Wollens ist jedoch hier nicht gemeint als Vermögen der menschlichen Seele, sondern das Wort »Wollen« nennt hier das Sein des Seienden im Ganzen. Jedes Seiende und das Seiende im Ganzen hat das Vermögen seines Wesens im Willen und durch den Willen. Das klingt für uns befremdlich; es bleibt auch befremdlich, solange uns die wesentlichen und einfachen Gedanken der abendländischen Metaphysik fremd bleiben, d. h. solange wir die Gedanken nicht denken, sondern immer nur über sie berichten. Man kann z. B. die Aussagen von Leibniz über das Sein des Seienden auf das genaueste historisch feststellen und gleichwohl nicht das mindeste von dem erkennen, was er dachte, als er das Sein des Seienden von der Monade aus und diese als Einheit von perceptio und appetitus, als Einheit von Vorstellen und Anstreben bestimmte. Was Leibniz hier denkt, kommt bei Kant und Fichte als der Vernunftwille zur Sprache, dem Hegel und Schelling, jeder auf seinem Weg, nachdenken. Das Selbe nennt und meint Schopenhauer, wenn er die Welt als Wille und Vorstellung denkt; das Selbe denkt Nietzsche, wenn er das Ursein des Seienden als Wille zur Macht bestimmt. Daß hier überall durchgängig das Sein des Seienden als Wille erscheint, beruht nicht auf Ansichten, die einige Philosophen vom Sein sich bilden. Was dieses Erscheinen des Seins als Wille bedeutet, das kann man durch keine Gelehr-

samkeit ausfindig machen. Es läßt sich nur durch ein Denken erfragen und nur denkend in seiner Fragwürdigkeit würdigen und d.h. als Gedachtes im Gedächtnis bewahren.

Das Sein des Seienden erscheint für die neuzeitliche Metaphysik als Wille. Insofern aber der Mensch seinem Wesen nach als das denkende Tier vorstellenderweise auf das Seiende in seinem Sein und damit auf dieses bezogen und dadurch vom Sein her bestimmt wird, muß diesem Bezug des Seins (d.h. jetzt des Willens) zum Menschenwesen gemäß auch das Menschsein auf betonte Weise als ein Wollen erscheinen.

Wie denkt nun Nietzsche das Wesen der Rache, wenn er sie metaphysisch denkt? Wir erläutern die Frage durch die folgenden: welchen Wesens ist die Rache, wenn sie als Nachstellen alles Vorstellen bestimmt? Das Vorstellen stellt das zu, was ist. Es stellt und setzt fest, was als seiend gelten darf. Die Bestimmung dessen, was ist, steht so in gewisser Weise unter der Botmäßigkeit eines Vorstellens, das allem nachstellt, um es nach seiner Weise aufzustellen und im Stand zu halten.

Als das, was ist, gilt von altersher das Anwesende. Wie aber steht es mit dem Vorstellen dessen, was in gewisser Weise nicht mehr ist und doch noch ist? Wie steht es mit dem Vorstellen dessen, was war? An dem »es war« stößt sich das Vorstellen und sein Wollen. Gegenüber dem, was »war«, kann das Wollen nichts mehr ausrichten. Gegenüber allem »es war« hat das Wollen nichts mehr zu bestellen. Dieses »es war« widersetzt sich dem Wollen des genannten Willens. Das »es war« wird zum Stein des Anstoßes für alles Wollen. Es ist derjenige Stein, den der Wille nicht mehr wälzen kann. So wird das »es war« zur Trittbal und zum Zähneknirschen jeden Wollens, das, als ein solches, immer vorwärts will und gerade dies nicht kann gegenüber dem, was als vergangen fest- und zurückliegt. Das »es war« ist so das Widrige für alles Wollen. Darum steht im Willen selber angesichts dieses Widerwärtigen der Widerwille auf gegen das »es war«. Durch diesen Widerwillen nistet sich aber das Widrige im Wollen selbst ein. An diesem Widrigen in ihm selbst trägt das Wollen schwer; es leidet

an diesem Widrigen, d.h. der Wille leidet an sich selber. Das Wollen erscheint sich selber als dieses Leiden an dem »es war«, als das Leiden am Vergangenen. Doch das Vergangene entstammt dem Vergehen. Insofern der Wille am Vergehen leidet, als dieses Leiden jedoch gerade er selbst, nämlich der Wille ist, bleibt der Wille in seinem Wollen dem Vergehen überantwortet. Der Wille will so das Vergehen selbst. Er will damit das Vergehen seines Leidens und somit das Vergehen seiner selbst. Der Widerwille gegen alles »es war« erscheint als der Wille zum Vergehen, der will, daß alles wert sei, daß es vergehe. Der im Willen erstehende Widerwille ist so der Wille gegen alles, was vergeht, d.h. was entsteht, was aus Entstehen zu einem Stand kommt und besteht. Der Wille ist so ein Vorstellen, das allem, was geht und steht und kommt, im Grunde nachstellt, um es in seinem Stand herabzusetzen und schließlich zu zersetzen. Dieser Widerwille im Willen selber ist nach Nietzsche das Wesen der Rache.

»Dies, ja diess allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war.« (Also sprach Zarathustra, II. Teil, Von der Erlösung).

Aber die Rache nennt sich niemals selbst bei ihrem eigenen Namen, am wenigsten dort, wo sie sich gerade rächt. Die Rache nennt sich »Strafe«. Sie setzt dadurch ihr feindseliges Wesen in den Schein des Rechtes. Sie verdeckt ihr widerwilliges Wesen durch den Schein der Zuweisung des Verdienten.

»Strafe« nämlich, so heisst sich die Rache selber: mit einem Lügenwort heuchelt sie sich ein gutes Gewissen« (a.a.O.).

Inwiefern hinter diesen Aussagen Nietzsches über Rache und Strafe, Rache und Leid, Rache und Erlösung von der Rache die unmittelbare Auseinandersetzung mit Schopenhauer steht und mittelbar diejenige mit allen weltverneinenden Haltungen, ist hier nicht zu erörtern. Unser Augenmerk müssen wir auf anderes richten, damit wir die Tragweite des Gedankens von der Rache überblicken und von hier aus erkennen, wo Nietzsche die Erlösung von der Rache eigentlich sucht. So werden die Grenzen sichtbar, innerhalb deren Nietzsche die Rache denkt. Hierdurch

erst verdeutlicht sich der Bereich seines Denkens im ganzen. So muß sich dann zeigen, inwiefern Nietzsche doch das Sein des Seienden im ganzen bedenkt, wenn er von der Rache spricht. Es muß sich zeigen, daß Nietzsche überhaupt nichts anderes bedenkt als das Sein des Seienden, wenn er den Geist der Rache und die Erlösung von der Rache bedenkt. Ist all dem so, dann führt uns Nietzsches Frage nach der Rache, recht bedacht, in die Grundstellung seines Denkens, d. h. in den Kernbezirk seiner Metaphysik. Gelangen wir dahin, dann sind wir in dem Bereich, aus dem das Wort: »Die Wüste wächst...« gesprochen ist. Wenn der Geist der Rache aber alles bisherige Denken bestimmt, dieses Denken jedoch in seinem Wesen Vorstellen ist, dann muß sich von hier aus eine weite Sicht auf das Wesen des Vorstellens aufturn. Der Ausblick wird frei auf das, worin sich das bisherige Denken bewegt, auch noch das Denken Nietzsches.

Um zu sehen, wie weit Nietzsches Gedanke von der Rache metaphysisch trägt, oder besser gesagt, getragenen wird, ist es nötig zu beachten, wie er das Wesen der Rache sieht und bestimmt. Nietzsche sagt:

»Diess, ja diess allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war.«

Daß eine Kennzeichnung der Rache auf das Widerwärtige und Widersetzliche an ihr und somit auf das Widerwillige abhebt, scheint die Sache zu fordern. Aber Nietzsche denkt weiter. Er sagt nicht einfach: Rache ist Widerwille, so wie wir den Haß als etwas Widersetzliches und Herabsetzendes kennzeichnen. Nietzsche sagt: Rache ist des Willens Widerwille. Indessen wurden wir schon darauf hingewiesen, daß Wille in der Sprache der neuzeitlichen Metaphysik nicht nur das menschliche Wollen meint, sondern daß »Wille« und »Wollen« der Name für das Sein des Seienden im ganzen ist. Nietzsches Kennzeichnung der Rache als »des Willens Widerwille« trägt diese in den Bezug zum Sein des Seienden. Daß dem so ist, wird vollends klar, wenn wir darauf achten, wogegen des Willens Widerwille eigentlich will:

Rache ist: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war«.

Beim ersten, auch beim zweiten und noch beim dritten Lesen dieser Wesensbestimmung der Rache wird man die Beziehung der Rache auf »die Zeit« für überraschend, für unverträglich und schließlich für willkürlich halten. Man muß dies sogar. Man muß es so lange, als man außer acht läßt, einmal: wohin hier das Wort »Wille« weist, sodann, was hier der Name »Zeit« meint. Doch Nietzsche gibt selbst die Antwort auf die Frage, wie er das Wesen der Zeit denkt. Nietzsche sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war.« Wir müssen diesen Satz Nietzsches so sorgfältig durchdenken, als hätten wir einen Satz des Aristoteles vor uns. Und wir haben sogar, was die Wesensbestimmung der Zeit betrifft, einen Satz des Aristoteles vor uns. Gewiß hat Nietzsche sich dessen nicht erinnert, als er den Satz niederschrieb. Die Bemerkung soll auch nicht sagen, Nietzsche sei von Aristoteles abhängig. Ein Denker hängt nicht von einem Denker ab, sondern er hängt, wenn er denkt, dem zu-Denkenden, dem Sein, an. Und nur insoweit er dem Sein anhängt, kann er für das Einfließen des schon Gedachten der Denker offen sein. Es bleibt darum das ausschließliche Vorrecht der größten Denker, sich beeinflussen zu lassen. Die Kleinen dagegen leiden lediglich an ihrer verhinderten Originalität und verschließen sich deshalb dem weither kommenden Ein-Fluß. Nietzsche sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit...« Es heißt nicht: gegen etwas Zeitliches; es heißt nicht: gegen einen besonderen Charakter an der Zeit, sondern es heißt schlechthin: Widerwille gegen die Zeit. Allerdings folgen sogleich die Worte nach: »gegen die Zeit und ihr ›Es war.« Dies besagt doch: und gegen das ›Es war« an der Zeit. Man wird darauf hinweisen, daß zur Zeit nicht nur das »es war« gehört, sondern auch das »es wird sein« und auch das »es ist jetzt«. Gewiß. Zur Zeit gehört nicht nur Vergangenheit, sondern auch Zukunft und Gegenwart. Also meint Nietzsche, wenn er auf das »es war« abhebt, die Zeit doch in einer besonderen Hinsicht und keineswegs »die« Zeit als solche schlecht-

hin. Aber wie ist es mit »der Zeit«? Sie ist doch kein Paket, worin Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart nur zusammengepackt sind. Die Zeit ist kein Pferch, in den das »nicht mehr jetzt«, das »noch nicht jetzt« und das »jetzt« zusammengesperrt sind. Wie steht es mit »der« Zeit? Es steht so mit ihr, daß sie geht. Und sie geht, indem sie vergeht. Das Gehen der Zeit ist freilich ein Kommen, aber ein Kommen, das geht, indem es vergeht. Das Kommen der Zeit kommt nie, um zu bleiben, sondern um zu gehen. Das Kommen der Zeit ist immer schon mit dem Zeichen des Vorbeigehens und des Vergehens gezeichnet. Darum gilt das Zeitliche schlechthin als das Vergängliche. Darum nennt das »Es war« nicht nur einen Abschnitt der Zeit neben den beiden anderen, sondern: die eigentliche Mitgift, die die Zeit vergibt und hinterläßt, ist das Vergangene, das »Es war«. Die Zeit vergibt nur das, was sie hat. Und sie hat nur das, was sie selber ist.

Wenn Nietzsche also sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war«, dann hebt er mit dem »Es war« nicht eine vereinzelte Bestimmung von der Zeit ab, sondern er kennzeichnet die Zeit im Hinblick auf das, was sie in ihrem ganzen Zeitwesen auszeichnet. Das ist das Vergehen. Mit dem »und« in der Wendung »die Zeit und ihr »Es war.« leitet Nietzsches Satz nicht zur bloßen Anfügung von etwas Besonderem über, sondern dieses »und« bedeutet hier soviel wie: »und das heißt«. Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und das heißt: gegen das Vergehen und dessen Vergangenes.

Diese Kennzeichnung der Zeit als Vergehen, als Ab-Fließen des Nacheinander, als An- und Wegrollen jedes »jetzt«, aus dem »noch nicht »jetzt« in das »nicht mehr »jetzt« und demzufolge die Kennzeichnung des Zeitlichen als des Vergänglichen — dies alles in einem prägt die in der gesamten Metaphysik des Abendlandes geläufige Vorstellung von »der« Zeit.

ZEHNTE STUNDE

Übergang von der neunten zur zehnten Stunde

»Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: dies ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung...«

Ob diese höchste Hoffnung, an die Nietzsche denkt, noch etwas hoffen läßt, oder ob diese höchste Hoffnung nicht gerade die eigentliche Verwüstung in sich birgt, können wir so lange nicht ausmachen, als wir es unterlassen, den Versuch zu wagen, mit Nietzsche über die Brücke zu gehen. Dieser Gang über die Brücke ist nun aber nicht einer unter vielen anderen Schritten im Denken Nietzsches. Der Gang über die Brücke ist der eigentliche und das heißt hier stets der einzige Schritt des ganzen Denkens, worin sich Nietzsches Metaphysik entfaltet. Die heutige Stunde, mit der wir die Vorlesung unterbrechen, soll dazu dienen, diesen einen Denkschritt Nietzsches mitzuvollziehen. Die Brücke ist die Erlösung von der Rache. Die Brücke führt von der Rache weg. Wir fragen: wohin? Dorthin, wo es für die Rache keinen Raum mehr gibt. Dies kann kein beliebiger Ort sein und ist es auch nicht. Denn der Gang über die Brücke führt uns auf den Gipfel der Metaphysik Nietzsches.

Die Erlösung von der Rache bleibt im voraus durch das mitbestimmt, was die Rache selber ist. Für Nietzsche bleibt sie der Grundzug alles bisherigen Nachdenkens. Dies sagt: die Rache prägt die Art und Weise, wie der bisherige Mensch sich überhaupt zum Seienden verhält. Nietzsche denkt das Wesen der Rache aus diesem Verhältnis her. Insofern der Mensch sich zum Seienden verhält, stellt er das Seiende jeweils schon in dessen Sein vor. Vom Seienden aus gesehen, geht das Vorstellen von Seiendem immer schon über das Seiende hinaus. Stellen wir z. B. das Münster vor, dann ist uns nicht nur vorgestellt: Kirche, Bauwerk,



sondern Anwesendes, nämlich in seinem Anwesen. Das Anwesen des Anwesenden wird jedoch nicht zuletzt und *auch* noch vorgestellt sondern *zuvor*. Es steht vor allem anderen vor uns, wir sehen es nur nicht, weil wir darinnen stehen. Es ist das uns eigentlich Zuorkommende. Das Vorstellen von Seiendem ist, von diesem aus geschätzt, immer schon über das Seiende hinaus – *περὰ*. Dieses *περὰ* erblickt, d. h. gedacht zu haben, ist der einfache und darum unerschöpfliche Sinn des ganzen griechischen Denkens. Das Vorstellen von Seiendem ist in sich metaphysisch. Wenn Nietzsche die Rache als den Grundzug des bisherigen Vorstellens denkt, denkt er sie metaphysisch, also nicht nur psychologisch, nicht nur moralisch.

Das Sein des Seienden erscheint in der neuzeitlichen Metaphysik als der Wille. »Wollen ist Ursein«, sagt Schelling. Zu den von alterher festliegenden Prädikaten des Urseins gehören »Ewigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit«. Demgemäß ist nur jener Wille das Ursein, der als Wille unabhängig ist von der Zeit und ewig. Dies meint aber nicht nur die äußerliche Kennzeichnung, daß der Wille unabhängig von der Zeit ständig vorkommt. Ewiger Wille heißt nicht bloß: ein Wille, der ewig dauert, sondern besagt: der Wille ist nur dann Ursein, wenn er als *Wille* ewig ist. Das ist er, wenn er als Wille die Ewigkeit des Wollens ewig will. Der in diesem Sinne ewige Wille hängt in seinem Wollen und Gewollen nicht mehr dem Zeitlichen nach. Er ist von der Zeit unabhängig. Er kann sich deshalb auch an der Zeit nicht mehr stoßen.

Die Rache, sagt Nietzsche, ist des Willens Widerwille. Das Widersetzliche in der Rache, ihr Widerwilliges, ist jedoch nicht nur durch ein Wollen vollzogen, sondern es bleibt vor allem stets auf den Willen bezogen, d. h. metaphysisch: auf das Seiende in seinem Sein. Daß es sich so verhält, wird deutlich, wenn wir bedenken, *wogegen* die Rache als Widerwille will. Nietzsche sagt: Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war«. Was heißt hier: »die Zeit«? Die genauere Besinnung in der vorigen Stunde ergab: wenn Nietzsche in seiner Wesensumgrenzung

der Rache die Zeit nennt, dann stellt er unter dem Namen »Zeit« dasjenige vor, was das Zeitliche zu einem Zeitlichen macht. Was ist das Zeitliche? Wir kennen es alle ohne viel Nachdenken. Wir werden eindeutig daran erinnert, wenn man hört, daß ein Mensch »das Zeitliche gesegnet habe«. Das Zeitliche ist das Vergängliche. Die Zeit aber ist das Vergehen des Vergänglichen. Dieses Vergehen wird genauer vorgestellt als das Abfließen des Nacheinander des »jetzt« aus dem »noch nicht jetzt« in das »nicht-mehr jetzt«. Die Zeit läßt das Vergängliche vergehen, so zwar, daß sie selber vergeht, was sie wiederum nur kann, wenn sie durch das ganze Vergehen hindurch besteht. Die Zeit besteht, indem sie vergeht. Sie ist, indem sie ständig nicht ist. Diese Vorstellung von der Zeit kennzeichnet den in der gesamten Metaphysik des Abendlandes maßgebenden Begriff von »der« Zeit.

Zehnte Stunde

Woher stammt nun aber diese langher geläufige Vorstellung von der Zeit als dem Vergehen, vom Zeitlichen als dem Vergänglichen? Ist diese Kennzeichnung der Zeit wie etwas Absolutes vom Himmel gefallen? Ist sie selbstverständlich, nur weil sie längst geläufig ist? Wie kam denn diese Vorstellung von der Zeit ins Laute? Wie gelangte sie in den Umlauf des abendländischen Denkens?

Es ist Zeit, es ist an der Zeit, diesem Wesen der Zeit und seiner Herkunft endlich nachzudenken, damit wir dorthin gelangen, wo sich zeigt, daß in aller Metaphysik etwas Wesenhaftes, nämlich ihr eigener Grund, ungedacht bleibt. Das ist der Grund, dessentwegen wir sagen müssen, daß wir noch nicht eigentlich denken, solange wir nur metaphysisch denken. Wenn die Metaphysik nach dem Wesen der Zeit fragt, wird sie vermutlich und muß sie doch wohl in der Weise fragen, die ihrer Art zu fragen überhaupt gemäß ist. Die Metaphysik fragt: τί τὸ ὄν; (Aristoteles); was ist das

Seiende? Ausgehend vom Seienden fragt sie nach dem Sein des Seienden. Was ist am Seienden seiend? Worin besteht am Seienden dessen Sein? Mit Bezug auf die Zeit besagt dies: was ist an der Zeit eigentlich seiend? Dieser Fragestellung entsprechend vorgestellt und so auf ihr Sein hin befragt. Diese Fragestellung hat Aristoteles in seiner »Physik« Δ 10–14 auf eine klassische Weise entwickelt. Die Antwort, die Aristoteles auf die von ihm gestellte Frage nach dem Wesen der Zeit gibt, bestimmt auch noch Nietzsches Zeitvorstellung. Auf die aristotelische Grundvorstellung von der Zeit, die im griechischen Denken vorgezeichnet ist, gründen sich alle nachfolgenden Zeitauffassungen. Dies schließt nicht aus sondern ein, daß sich bei den einzelnen Denkern, z. B. bei Plotin, bei Augustinus, bei Leibniz, bei Kant, bei Hegel, bei Schelling, verschiedene Auslegungsrichtungen desselben Sachverhaltes geltend machen. Wie verhält sich die Sache der Zeit? Was ist an der Zeit seiend? Sobald das metaphysische Denken diese Frage stellt, hat sich für dieses Denken bereits entschieden, was es unter »seiend« versteht, in welchem Sinn es das Wort »sein« denkt. »Seiend« heißt: anwesend. Seiendes ist um so seiender, je anwesender es ist. Es wird je und je anwesender, je bleibender es bleibt, je währender das Bleiben ist. Was ist an der Zeit anwesend und damit gegenwärtig? Gegenwärtig ist an der Zeit je nur das »jetzt« (vvv, nunc). Das Künftige ist das »noch nicht jetzt«, das Vergangene ist das »nicht mehr jetzt«. Das Künftige ist das noch Abwesende, das Vergangene ist das bereits Abwesende. Seiend: anwesend an der Zeit ist je nur der schmale Grat des jeweiligen flüchtigen »jetzt«, das aus dem »noch nicht jetzt« herankommend in das »nicht mehr jetzt« weg geht. Daß man heute im Sport z. B. mit Zehntel von Sekunden, in der modernen Physik aber mit Millionstel von Sekunden rechnet, heißt nicht, daß wir die Zeit dadurch schärfer fassen und so die Zeit gewinnen, sondern dieses Rechnen ist der sicherste Weg, die wesentliche Zeit zu verlieren, d. h. immer weniger Zeit zu »haben«. Genauer gedacht: der wachsende Zeitverlust ist nicht durch dieses

Rechnen mit der Zeit verursacht, sondern: dieses Rechnen mit der Zeit begann in dem Augenblick, da der Mensch plötzlich in die Un-Ruhe kam, daß er keine Zeit mehr hatte. Dieser Augenblick ist der Beginn der Neuzeit.

Was ist an der Zeit seiend, anwesend? Das jeweilige »jetzt«. Aber das je jetzige »jetzt« west an, indem es vergeht. Zukünftiges und Vergangenes sind *Nicht-Anwesendes*, solches, von dem man nie einfach sagen darf, es wese an. Das Künftige und das Vergangene sind nach Aristoteles darum ein μη ὄν τι, also kein οὐκ ὄν, keinesfalls ein völlig Nichtseiendes, wohl aber solches, dem es an Anwesen mangelt. Genau das Selbe sagt Augustinus z. B. in einer Erklärung des 38. Psalms, wo es heißt: Nihil de praeterito revocatur: quod futurum est transiturum expectatur (Nichts wird vom Vergangenen zurückgerufen, was Künftiges ist, wird als Vorbeigehendes erwartet). Und hernach, an der gleichen Stelle, heißt es fast wörtlich aristotelisch von der Zeit: et est et non est (Opp. ed. Migne IV, 419). Das Wesen der Zeit wird hier vom Sein her vorgestellt und zwar, was wohl zu beachten bleibt, von einer durchaus besonderen Auslegung des »Seins«, nämlich als Anwesenheit. Diese Auslegung des Seins ist uns längst als geläufige selbstverständlich geworden.

Weil Sein für alle Metaphysik seit dem Anfang des abendlichen Denkens besagt: Anwesenheit, muß das Sein, wenn es in höchster Instanz gedacht werden soll, als das reine Anwesen gedacht werden, d. h. als die anwesende Anwesenheit, als die bleibende Gegenwart, als das ständige stehende »jetzt«. Das mittelalterliche Denken sagt: nunc stans. Das aber ist die Auslegung des Wesens der Ewigkeit.

Denken wir jetzt für einen Augenblick an die Erläuterung, die Schelling dem Satz: »Wollen ist Ursein« anfügt. Darin heißt es, die Prädikate des Urseins seien unter anderem »Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit«.

Wenn in aller Metaphysik das Sein als Ewigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit gedacht wird, dann heißt dies nichts anderes als: das Seiende ist in seinem Sein unabhängig von der Zeit, Zeit

im Sinne des Vergehens vorgestellt. Das Vergängliche kann nicht der Grund des Ewigen sein. Zum eigentlich Seienden in seinem Sein gehört Unabhängigkeit von der Zeit im Sinne des Vergehens. Aber wie steht es mit der hier nicht weiter bedachten Bestimmung des Seins selbst als Anwesenheit und gar als anwesen-der Anwesenheit? Wie steht es mit dem Sein als Anwesenheit, von dem her doch die Zeit als das Vergehen und sogar die Ewigkeit als gegenwärtiges »jetzt« vorgestellt sind? Wartet in dieser Bestimmung des Seins nicht der Hinblick auf Anwesenheit, Gegenwart, also auf Zeit und zwar auf ein Wesen der Zeit, das wir freilich nie mit Hilfe des überlieferen Zeitbegriffes auch nur ahnen, geschweige denn denken können? Wie steht es also mit Sein und Zeit? Muß nicht das eine und das andere, Sein sowohl wie Zeit zuna, müssen nicht beide in ihrem Bezug fraglich, allererst fraglich und endlich fragwürdig werden? Zeigt sich dann aber nicht, daß im innersten Kern dessen, was als die Leibbestimmung aller abendländischen Metaphysik gilt, im Wesen des Seins etwas Wesenhaftes ungedacht geblieben ist? Durch die Frage »Sein und Zeit« ist auf das Ungedachte in aller Metaphysik gewiesen. Auf diesem Ungedachten beruht die Metaphysik; das in ihr Ungedachte ist darum kein Mangel der Metaphysik. Noch weniger läßt sich die Metaphysik deshalb, weil sie auf diesem Ungedachten beruht, für falsch erklären oder gar als ein Irrgang, ein Irrweg zurückweisen.

Die Rache ist für Nietzsches des Willens Widerwille gegen die Zeit. Dies sagt jetzt: die Rache ist des Willens Widerwille gegen das Vergehen und sein Vergangenes, gegen die Zeit und ihr »Es war«. Der Widerwille geht nicht gegen das bloße Vergehen, sondern gegen das Vergehen, insofern es das Vergangene nur noch vergangen sein, es in die Erstarrung dieses Endgültigen einfreren läßt. Der Widerwille der Rache geht gegen die Zeit, insofern sie alles in das »Es war« aufgehen läßt und so das Gehen vergehen läßt. Der Widerwille der Rache richtet sich nicht gegen das bloße Gehen der Zeit, sondern gegen ihr Vergehenlassen des Gehens im Vergangenen, gegen das »Es war«. An dieses »Es war«

bleibt der Widerwille der Rache gekettet; so wie auch in allem Haß sich die abgründigste Abhängigkeit von dem verbirgt, wovon der Haß sich im Grunde ständig unabhängig machen möchte, was er jedoch nie kann und immer weniger kann, je mehr er haßt.

Was ist aber dann die Erlösung von der Rache, wenn die Rache den Menschen an das verfestigte Vergangene kettet? Die Erlösung ist die Lösung von dem, was dem Widerwillen der Rache zuwider ist. Die Erlösung von der Rache ist nicht die Befreiung vom Willen überhaupt. In diesem Falle führt die Erlösung als Aufhebung des Wollens, da der Wille das Sein ist, in das nichtige Nichts. Die Erlösung von der Rache ist die Befreiung vom Widerwillen für den Willen, damit er gerade erst Wille sein kann.

Wann ist das, was für den Willen das Widerige bleibt, das »Es war«, beseitigt? Nicht dann, wenn es überhaupt kein Vergehen mehr gibt. Die Zeit läßt sich für den Menschen nicht beseitigen. Wohl aber schwindet das Widerige für den Willen dann, wenn das Vergangene nicht im bloßen »Es war« erstarrt und als dieses Starre unbeweglich dem Wollen entgegen steht. Das Widerige verschwindet, wenn das Vergehen kein bloßes Vergehenlassen ist, wodurch das Vergangene in das bloße »Es war« versinkt. Der Wille wird frei von diesem Widerigen, wenn er als Wille frei wird, d. h. frei für das Gehen im Vergehen, aber für ein solches Gehen, das dem Willen nicht entgeht, sondern wieder kommt, indem es das Gegangene wiederbringt. Der Wille wird frei vom Widerwillen gegen die Zeit, gegen ihr bloß Vergangenes, wenn er von allem das Gehen und das Kommen, wenn er von allem dies Gehen und Wiederkommen ständig will. Der Wille wird frei vom Widerigen des »Es war«, wenn er die ständige Wiederkehr von allem »Es war« will. Der Wille ist erlöst vom Widerwillen, wenn er die ständige Wiederkehr des Gleichen will. So will der Wille die Ewigkeit des Gewollten. Der Wille will die Ewigkeit seiner selbst. Wille ist Ursein. Das höchste Produkt des Urseins ist die Ewigkeit. Das Ursein des Seienden ist der Wille als das ewig wieder-

kehrende Wollen der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der höchste Triumph der Metaphysik des Willens, der ewig sein Wollen selbst will. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwillen des Willens gegen die Zeit und ihr »Es war« zum Willen, der ewig die Wiederkehr des Gleichen will und in diesem Wollen sich selbst als den Grund seiner selbst. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang zum Ursein alles Seienden.

Hier wird eine Zwischenbemerkung nötig, die freilich eine bloße Bemerkung bleiben muß. Als Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen kann der Wille zurückwollen. Denn er trifft hier nie auf ein festliegendes Vergangenes, das er nicht mehr wollen könnte. Der Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen befreit das Wollen von der Möglichkeit, auf Widriges zu stoßen. Denn der Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen will im vorhinein und im Ganzen das Zurück, das heißt die Rück- und Wiederkehr. Die christliche Glaubenslehre kennt eine andere Weise, in der das »Es war« zurückgewollt werden kann, das ist die Reue. Aber diese Reue trägt nur soweit, wie sie tragen soll, zur Erlösung vom »Es war«, wenn sie als Reue im Wesenszusammenhang mit der Vergebung der Sünde bleibt und somit überhaupt und zum voraus auf die Sünde bezogen ist. Sünde aber ist etwas wesentlich anderes als eine moralische Verfehlung. Sünde gibt es nur im Bereich des Glaubens. Sünde ist der Unglaube, der Aufstand gegen Gott als den Erlöser. Wenn die Reue im Verein mit der Sündenvergebung und nur so das Vergangene zurückwollen kann, bleibt auch dieses Zurückwollen der Reue, vom Denken her vorgestellt, metaphysisch bestimmt und ist nur so möglich, d. h. durch den Bezug auf den ewigen Willen des erlösenden Gottes. Daß jedoch Nietzsche den christlichen Weg der Reue nicht geht, hängt mit seiner Auslegung der Christlichkeit und des Christentums zusammen. Diese aber gründet in seiner Auffassung von der Rache und ihrer Tragweite für alles Vorstellen. Nietzsches Auslegung der Rache jedoch gründet darin, daß alles aus dem Bezug zum Sein als Wille gedacht ist.

Die Erlösung von der Rache ist die Brücke, über die der Hinübergende geht. Wohin geht der Hinübergende? Er geht auf das zu, was keinen Raum mehr läßt für die Rache als den Widerwillen gegen das nur Vorgehende. Der Hinübergende geht auf den Willen zu, der die ewige Wiederkehr des Gleichen will, auf den Willen, der als dieser Wille das Ursein alles Seienden ist.

Der Übermensch geht über den bisherigen Menschen hinaus, indem er in den Bezug zum Sein einget, das als Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen ewig sich selber will und nichts außerdem. Der Übermensch geht auf die ewige Wiederkehr des Gleichen zu, und zwar deshalb, weil sein Wesen von daher stammt. Nietzsche prägt das Wesen des Übermenschen in die Gestalt des Zarathustra. Wer ist Zarathustra? Er ist der Lehrer der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Metaphysik des Seins des Seienden im Sinne der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist der tragende Grund des Buches »Also sprach Zarathustra«. Schon in den frühen Entwürfen zum IV. Teil und Abschluß des Werkes aus dem Jahre 1885 sagt Nietzsche es klar (XII, 397, 399–401): »Zarathustra verkündet die Lehre der Wiederkunft.« Zarathustra erzählt »aus dem Glück des Übermenschen heraus das Geheimnis, dass alles wiederkehrt.«

Zarathustra lehrt die Lehre vom Übermenschen, weil er der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist. Zarathustra lehrt beide Lehren »zugleich« (XII, 401), denn sie gehören in ihrem Wesen zusammen. Weshalb gehören sie zusammen? Nicht weil sie diese besonderen Lehren sind, sondern weil in diesen beiden Lehren das zugleich gedacht ist, was anfänglich zusammengehört und deshalb unumgebar zusammengedacht wird, das Sein des Seienden und sein Bezug zum Wesen des Menschen.

Dieses aber: nämlich der Bezug des Seins zum Menschenwesen als Beziehung dieses Wesens zum Sein ist himsichtlich seines Wesens und seiner Wesensherkunft noch nicht bedacht. Deshalb vermögen wir dies alles auch noch nicht zureichend und gemäß zu benennen. Aber weil die Beziehung von Sein und Menschenwesen alles trägt, insofern sie das Erscheinen des Seins sowohl wie

das Wesen des Menschen zum Austrag bringt, deshalb muß diese Beziehung schon am Anfang der abendländischen Metaphysik zur Sprache kommen.² Sie ist genannt in den Hauptsätzen, die Parmenides und Heraklit sagen. Was sie sagen, steht nicht nur am Anfang, sondern es ist der Anfang des abendländischen Denkens selber, der Anfang, den wir immer noch allzu unbefangen, allzu unangefangen, nur historisch vorstellen.

In den Bezug des Seins zum Menschenwesen müssen wir Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und vom Übermenschlichen zurückdenken, um beide Lehren aus ihrem einheitlichen fragwürdigen Grunde bedenken zu können. Erst von hier aus ermessen wir ganz, was es heißt, daß Nietzsches Auslegung des Wesens der Rache metaphysisch sei. Das Wesen der Rache als Wille und als Widerwille gegen das Vergehen ist vom Willen als dem Ursein her gedacht, vom Willen, der sich als die ewige Wiederkehr des Gleichen ewig selbst will. Dieser Gedanke trägt und bestimmt die innere Bewegung des Werkes »Also sprach Zarathustra«. Es bewegt sich im Stil der ständig wachsenden Zögerung und Verzögerung. Dieser Stil ist kein literarisches Instrument; er ist nichts geringeres als der Bezug des Denkens zum Sein des Seienden, das zur Sprache kommen muß. Nietzsche dachte bereits den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, als er sein 1882 erschienenes Buch »Die fröhliche Wissenschaft« schrieb. Im vorletzten Stück n. 341 »Das größte Schwergewicht« ist der Gedanke zum erstenmal ausgesprochen; das letzte Stück »Incipit tragoedia« enthält bereits den Beginn des im folgenden Jahr erscheinenden ersten Teils von »Also sprach Zarathustra«. In diesem Buch aber wird der tragende Gedanke erst im III. Teil gesagt, nicht als ob Nietzsche diesen Gedanken bei der Niederschrift des I. und II. Teils noch nicht gedacht hätte. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird im III. Teil sogleich am Beginn im 2. Stück genannt, das mit guten Gründen überschrieben ist: »Vom Gesicht und Räthsel«. Der vor-

² aber diese Beziehung ist nicht als solche eigens bedacht – d. h. befragt.

aufgegangene II. Teil aber hatte geschlossen mit dem Stück »Die stillste Stunde«, wo es heißt: »Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: >Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!«. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist Nietzsches schwerster Gedanke in einem doppelten Sinne; er ist am schwierigsten zu denken, und er hat das größte Schwergewicht. Er ist am schwersten zu extrahieren. Wenn wir uns darum nach jeder Hinsicht hüten, diesen schwersten Gedanken Nietzsches im geringsten zu leicht zu nehmen, so werden wir doch fragen: bringt der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen, bringt diese selbst die Erlösung von der Rache?

Eine Aufzeichnung, die nach der Handschrift aus dem Jahre 1885, spätestens Anfang 1886 stammt, trägt den unterstrichenen Titel »Recapitulation«. Diese wiederholende Zusammenfassung der Metaphysik Nietzsches steht im »Willen zur Macht« als n. 617. Hier heißt es: »Dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung.«

Aber dieser Gipfel ragt nicht in klaren und festen Umrissen in die Helle des durchsichtigen Äthers. Dieser Gipfel bleibt in schwere Wolken gehüllt – nicht nur für uns, sondern für Nietzsches eigenes Denken. Die Gründe dafür liegen nicht in einem Unvermögen Nietzsches, wenngleich er bei den verschiedenen Versuchen, die ewige Wiederkehr des Gleichen als das Sein alles Werdens nachzuweisen, auf seltsame Abwege getrieben wurde. Die Sache selbst, die mit dem Titel »Die ewige Wiederkehr des Gleichen« genannt wird, ist in ein Dunkel gehüllt, vor dem sogar Nietzsche zurückschrecken mußte. In den frühesten Vorarbeiten zum IV. Teil von »Also sprach Zarathustra« findet sich die Aufzeichnung, die in Wahrheit das Leitwort für die Art der Schriften enthält, die Nietzsche selbst nach dem Zarathustra noch veröffentlicht hat.

Hier heißt es: »Wir schufen den schwersten Gedanken, – nun laßt uns das Wesen schaffen, dem er leicht und selbig ist! (... Die Zukunft feiern, nicht die Vergangenheit. Den Mythos der Zu-

kunft dichten! In der Hoffnung leben!). Selige Augenblicke! Und dann wieder den Vorhang zuhängen und *die Gedanken zu festem, nächsten Zielen wenden*« (XII, 400).

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen bleibt verhängen – nicht nur durch einen Vorhang. Aber das Dunkle dieses letzten Gedankens der abendländischen Metaphysik darf uns nicht dazu verleiten, durch Ausflüchte ihm auszuweichen. Der Ausflüchte gibt es im Grunde nur zwei: entweder sagt man, dieser Gedanke Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen sei eine Art Mystik und gehöre nicht vor das Denken. Oder man sagt: dieser Gedanke ist schon uralt und läuft auf die zyklische Vorstellung von der Welt hinaus, die sich unter anderem in den Fragmenten des Heraklit nachweisen läßt. Diese zweite Auskunft sagt, wie alle Auskünfte ihrer Art, überhaupt nichts. Denn was soll dies helfen, wenn man von einem Gedanken feststellt, daß er »schon« bei Leibniz und sogar »schon« bei Platon sich findet, wenn man das von Leibniz und von Platon Gedachte in der selben Dunkelheit stehen läßt wie den Gedanken, den man durch solche Verweisungen für geklärt hält!

Was jedoch die erste Ausflucht angeht, nach der Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine phantastische Mystik sei, so würde die kommende Zeit wohl, wenn das Wesen der modernen Technik aus Licht kommt, das heißt: die ständig rotierende Wiederkehr des Gleichen, den Menschen darüber belehrt haben, daß die wesentlichen Gedanken der Denker dadurch nichts von ihrer Wahrheit verlieren, daß man es unterläßt, sie zu denken.

Im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkt Nietzsche das, wovon Schelling sagt, daß alle Philosophie dahin strebe, nämlich für das Ursein als Wille den höchsten Ausdruck zu finden. Eines freilich bleibt für jeden Denker zu bedenken. An Nietzsches Versuch, das Sein des Seienden zu denken, wird uns Heutigen in einer fast aufdringlichen Weise deutlich, daß alles Denken, d.h. der Bezug zum Sein, schwierig bleibt. Aristoteles kennzeichnet dieses Mühsame in folgender Weise (I. Kap. des II.

Buches¹ der Metaphysik): ὅστις γὰρ τὰ τῶν νοητέων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μετ' ἡέρον, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερότατα πάντων (993 b, 9–11). »Wie nämlich die Augen der Nachtvögel sich zum scheinenden Licht des Tages verhalten, so auch verhält sich das Vernehmende, das unse-rem Wesen eignet, zu dem, was von sich her – seinem Anwesen nach – das Scheinendste von allem ist« (nämlich das Anwesen selber alles Anwesenden). Das Sein des Seienden ist das Scheinendste; und doch sehen wir es gewöhnlich überhaupt nicht – und wenn, dann nur mit Mühe.«

¹ Met. α

² und gar: das Sein als solches