

Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wer bei Nietzsche Grundzüge einer Ontologie aufdecken will, muß vorbereitend den vielfach verbauten Zugang zu seinem Thema freimachen. Damit wird sich dieses zugleich eindeutig in seiner Eigenart bestimmen.

Nicht selten blieb die Auseinandersetzung mit Nietzsche zu sehr bei der negativen Seite seiner Denkmotive stehen. Hinter dem Antichristen, Immoralisten, Nihilisten verschwand mehr oder minder das andere. Sicher hat Nietzsche das Christentum radikal verneint, sicher hat er unerbittlich gegen die Moral gekämpft, sicher hat er die bisher geltenden Werte verworfen. Zweifellos nimmt auch diese Abwehr in seinen Schriften einen beherrschenden Platz ein. Trotz alledem oder gerade in alledem darf man die positive Seite nicht aus den Augen verlieren; sonst wird alles bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Das Niederreißen soll dem Aufbau den Boden bereiten. Hier spricht zwar „der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat“¹. Denselben Zusammenhang decken die Worte auf: „Ich ging den Ursprüngen nach; da entfremdete ich mich allen Verehrungen — es wurde fremd um mich und einsam. Aber das Verehrende selber in mir — heimlich schlug es aus; da erwuchs mir der Baum, in dessen Schatten ich sitze, der Baum der Zukunft.“² Darin verbirgt sich eine große, aber lastende Aufgabe: „Ich bin jener prädestinierte Mensch, der die Werte für Jahrtausende bestimmt. Ein Verborgener, ein überallhin Gedrungener, ein Mensch ohne Freude, der jede Heimat, jedes Ausruhen von sich gestoßen hat“ (N II 1411).

Doch auch wo die positive Seite Beachtung fand, wurde nicht immer der ganze Ernst ihres Anspruchs richtig eingeschätzt. Anlaß hierzu boten zum Teil Nietzsches eigene Äußerungen, die den Bund der Philosophie mit der Wahrheit auflösten und sie einem schrankenlosen Subjektivismus überantworteten. So sagt er, die großen Philosophen „meinen, es handle sich ‚um die Wahrheit‘, aber es handelt sich im Grunde um sie“ (N II 717). Auf sich selbst spielt er an mit den Worten: „Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne, — was er uns auch

¹ Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Vorrede, n. 3; zitiert wird nach den Nummern der größeren Ausgabe des WzM, die 1067 Nummern aufweist und sich in Kröners Taschenausgabe und in Baeumlers Dünndruckausgabe findet.

² Fr. Nietzsche, Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß ausgewählt und geordnet von Alfr. Baeumler (Dünndruckausgabe VII), I. Teil, n. 1207. — In der Einführung zu diesem Band bemerkt Baeumler über den N, wozu im weiteren Sinn ja auch der WzM gehört: „Die Bücher geben daher, wie ihr Verfasser es auch ausgesprochen hat, stets viel ‚Vordergrund‘. Der Nachlaß dagegen ist Hintergrund, und deshalb ist er nicht Nebenwerk, sondern Hauptwerk“ (XII). Folglich sind gerade für unser Thema WzM und N von ausschlaggebender Bedeutung.

sagen möge“ (N II 170). Mit Bezug auf die zweite der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ bemerkt er ausdrücklich von sich, seine Leser sollten „nicht darüber im ungewissen sein, wie wenig mir immer an der Wahrheit gelegen hat“ (N I 1296). Wie äußerst zugespitzte Folgerungen aus alledem erscheinen die Feststellungen: „Ich fand immer nur mich“ und „Ich schreibe für mich selber“ (N I 1167 und 1261). Es ist verständlich, wenn so manche achselzuckend vorübergehen: was geht uns der einsame Monolog eines Mannes an, der von vornherein auf Wahrheit verzichtet!

Dieselbe Haltung nährte nicht wenig das Schlagwort von dem Dichterphilosophen, der eben mehr Dichter als Philosoph gewesen und jedenfalls wissenschaftlich kaum ernst zu nehmen sei. Mag das auch ein Schlagwort sein, es reicht doch tief in Nietzsches Wesen hinab. Tatsächlich sieht er die Philosophie als „eine Form der Dichtkunst“; der Philosoph „erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt“ (N I 117). Er ist überzeugt, „daß nur als ästhetisches Phänomen die Welt sich rechtfertigen lasse“ (N I 376). Noch in dem „Versuch einer Selbstkritik“, den er 1886 der „Geburt der Tragödie“ vorausschickt, steht er zu der „Artisten-Metaphysik“³ seines Erstlingswerkes. Diese Grundauffassung der Philosophie wirkt sich bis in Nietzsches Darstellungsart aus, die in den von ihm selbst herausgegebenen vollendeten Werken meist ein dichterisches Gepräge aufweist und im „Zarathustra“ eine ausgesprochen dichterische ist; daß eine systematische Gestaltung nicht ganz fehlt, zeigt vorab die „Genealogie der Moral“.

Wenn wir den Dichter im Philosophen nicht übersehen können, so dürfen wir aber auch nicht den Philosophen verkennen, der im Dichter am Werke ist, der sich als Dichter ausspricht, der den tragenden Untergrund bildet, ohne den der Dichter unmöglich wäre. Nietzsche bewegt sich nicht in einem unverbindlichen Ästhetisieren, sondern steht in echt philosophischer Begegnung mit den ewigen Menschheitsfragen. Darauf deutet hin, was er als „mein praktisches Ziel“ bezeichnet: „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in einer Person zu werden“ (N I 1108), wobei er klar um den letzten Ernst des Anrufs weiß, der an ihn ergangen ist: „Ich muß ein Engel sein, wenn ich leben will: ihr habt nicht so harte Bedingungen“ (N I 1143). Hierzu kommt das Herausarbeiten der Sendung, die der Philosophie eigen ist: „Unsere Aufgabe, aus all den Verdunkelungen und Halbheiten wieder herauszukommen und über das Dasein uns nicht zu betrügen“ (N I 199). „Was soll der Philosoph? Inmitten der ameisenhaften Wimmelerei das Problem des Daseins, überhaupt die ewigen Probleme zu betonen“ (N I 92). Damit hat er eine weltgeschichtliche Verantwortung zu tragen: „Die Philosophie soll den geistigen Höhenzug durch die Jahrhunderte festhalten: damit die ewige Fruchtbarkeit alles Großen“ (N I 100). Das Ringen, das so Nietzsches Leben erfüllte, gelangte auch bis zu philosophisch-denkerischer Prägung, wie vor allem der „Wille zur Macht“ und der fragmentarische Nachlaß erkennen lassen. Das Schlagwort von dem bloßen Dichterphilosophen wäre kaum so einflußreich gewesen, wenn der Philosoph den „Willen

³ Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Versuch einer Selbstkritik, n. 5.

zur Macht“, der sein eigentlich philosophisches Grundwerk sein sollte, hätte vollenden können.

Dem Philosophen Nietzsche und seiner Leistung wird in unseren Tagen etwa Steinbüchel gerecht, wenn er in seiner großangelegten, richtungweisenden Studie das Ringen Nietzsches zu der „großen und schöpferischen Philosophie“ rechnet⁴. Ähnlich hat Noll, der von Heidegger herkommt, den philosophischen Rang Nietzsches herausgearbeitet. Er sieht ihn „als den noch unausgeschöpften, maßgebenden und bahnbrechenden Geist der Modernität“, als ihren „bis heute größten Metaphysiker“⁵. Zutreffend weist er auch auf seinen Zusammenhang mit Platon und Kant hin. Bezüglich des ersteren hat Nietzsche selbst festgestellt: „Meine Philosophie umgedrehter Platonismus“ (N I 79); bezüglich des zweiten ist es sicher, daß er „an Kants Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus“ anknüpft⁶, und das trotz seiner Verachtung für „jenen verwachsensten Begriffs-Krüppel, den es je gegeben hat, den großen Kant“⁷. Neuestens hat Heyse ebenfalls den „gemeinsamen metaphysischen Horizonten“ von Kant und Nietzsche nachgespürt⁸. Wenn Kant „die gesamtabendländische Metaphysik in Frage stellt und damit zugleich eine neue metaphysische Situation herbeiführt“, so hat Nietzsche „die kantischen Problemstellungen radikalisiert und umfassend erweitert“⁹.

Aber selbst zugegeben, daß sich hier echtes Philosophieren groß entfaltet, bleibt im Hinblick auf unser Thema die Frage, ob bei Nietzsche insbesondere von Ontologie die Rede sein könne.

Die Frage ist nicht unberechtigt; denn es heißt immer wieder in verschiedenen Wendungen, daß nur „das Vernunft-Vorurteil uns zwingt, ... Sein anzusetzen“; „das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben“¹⁰. Es scheint: wer so das Sein verflüchtigt, kann höchstens zu einer Anthropologie, nie aber zu einer Ontologie kommen. Dem widersprechen jedoch die oben genannten Ausleger Nietzsches. Zwar ist nach Steinbüchel „sein Philosophieren als Fragen nach dem Menschen“ zu begreifen¹¹; zugleich aber gilt: „Nietzsches dionysischer Mythos gibt Seinsdeutung“¹². Ebenso wurzelt nach Noll „das Sich-verstehen des Menschen in seinem Sein“, in dem „Verstehen des Seins“¹³. Wie wenig Nietzsche (selbst im Wort) vom Sein loskommt, und wie sehr der innerste Kern seines Philosophierens am

⁴ Th. Steinbüchel, Die Philosophie Friedrich Nietzsches, ihre geistesgeschichtliche Situation, ihr Sinn und ihre Wirkung: Zeitschr. für Deutsche Geistesgeschichte 3 (1937) 61—77 134—172 und 251—285. Zitat: 61.

⁵ B. Noll, Das Wesen von Friedrich Nietzsches Idealismus. 2. Aufl., Köln 1941, 5 und 90 f. Vgl. dazu Schol 18 (1943) 99—102. — Freilich können wir diese Urteile nur so weit teilen, als sie Nietzsches philosophische Bedeutung zur Geltung bringen; unsere Wertung wird eine andere sein.

⁶ Noll, a. a. O. 22.

⁷ Fr. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Was den Deutschen abgeht, n. 7.

⁸ H. Heyse, Kant und Nietzsche: Kantstudien 42 (1942/43) 3—27; Zitat: 3.

⁹ Ebd. 4.

¹⁰ Götzen-Dämmerung, Die „Vernunft“ in der Philosophie, n. 5.

¹¹ A. a. O. 62.

¹² A. a. O. 73.

¹³ A. a. O. 78.

Sein ausgerichtet ist, zeigen seine von Heyse angeführten Worte: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht“; der „Gipfel der Betrachtung“ ist erreicht, wenn „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“ geschieht¹⁴.

Es gibt also bei Nietzsche eine Ontologie, insofern er zu der ewigen Kernfrage alles philosophischen Ringens der Menschheit hinfindet, nämlich zu der *Frage nach dem Sein*. Deshalb gilt es, alle seine Aussagen bis zu diesem innersten Grund, bis zu seiner Antwort auf die Seinsfrage zu verfolgen.

Einzig aus dieser Sicht kann alles andere letztlich philosophisch durchleuchtet werden; denn ein wahrhaft philosophierender Geist, wie Nietzsche zweifellos einer war, vollzieht immer einen einheitlichen Wurf, und zwar einen solchen, der bis zur Seinsfrage hinabdringt und sie auf seine Weise beantwortet. Eine Würdigung Nietzsches unter ontologischen Gesichtspunkten ist gerade heute geboten, da die Gegenwart ein neues Erwachen des ontologischen Fragens kennzeichnet¹⁵.

Die folgende Untersuchung will die *ontologische* Fragestellung oder die Seinsfrage *thematisch* in den Vordergrund rücken und so die Grundlinien einer Ontologie, die in Nietzsches geistigem Ringen hervortreten, sichtbar machen. Freilich dürfen wir nicht ein ausgearbeitetes System erhoffen; denn „der Wille zum System“ ist „bei einem Philosophen, moralisch ausgedrückt, eine feinere Verderbtheit, eine Charakterkrankheit“; oder: „Ich bin nicht borniert genug zu einem System — nicht einmal zu meinem System“¹⁶. Es kann sich lediglich um den Entwurf einer Ontologie handeln; ein solcher läßt sich aber auch ohne Mühe herauschälen. Selbstverständlich wird das nicht eine Ontologie im Sinne der von Platon und Aristoteles ausgehenden abendländischen Tradition sein. Vielmehr haben wir einen „umgedrehten Platonismus“ zu erwarten, der die von Kant herbeigeführte „neue metaphysische Situation“ zum Wurzelgrund hat. Im Gegensatz zur bisherigen Ontologie wird eine Art von Gegen-Ontologie vor uns erstehen, die aber auch ‚Ontologie‘ genannt werden kann, insofern sie eine bestimmte Deutung des Seins vollzieht; der Name ‚Metaphysik‘ ist allerdings nicht auf sie anwendbar, weil sie ausgesprochen anti-metaphysischen Charakter besitzt, obwohl selbst diese Negation bereits irgendwie in das Reich des Meta-physischen hinübergreift¹⁷.

¹⁴ Heyse, a. a. O. 21; bei Nietzsche: WzM 617.

¹⁵ Vgl. des Verf. Abhandlung „Ontologie und Metaphysik“: Schol 18 (1943) 1—30.

¹⁶ N I 1248 und 1249. — Woraus dieser Widerwille gegen das philosophische System sich nährt, kann erst später klar werden.

¹⁷ Aus katholischer Sicht könnte man unserem Unternehmen entgegenhalten: „Der eigentliche und tiefste Interpret Nietzsches müßte der Theologe sein“ (Steinbüchel, a. a. O. 62). Das ist unbedingt richtig; weil Nietzsche an der

Was endlich den Gang unserer Darstellung im einzelnen betrifft, so hat sie natürlich der besonderen Prägung Rechnung zu tragen, in der Nietzsche seine ontologischen Grundideen ausspricht. Wie leicht zu erkennen ist, entfalten sie sich bei ihm nach drei Richtungen. Wie ferner unschwer aufzuzeigen ist, decken diese sich mit den wesentlichen Grundrichtungen des ontologischen Fragens überhaupt. Ebenso klar ist, daß jene Richtungen bei Nietzsche erst von diesen Grundrichtungen her in ihrer eigentlichen Bedeutung begreiflich werden. Deshalb geht unsere Untersuchung in ihrem ersten Teil den Grundrichtungen im Entwurf der Ontologie überhaupt nach, während sie in ihrem zweiten Teil die Ausprägung dieser Richtungen in Nietzsches Entwurf einer Ontologie entwickelt. Abschließend wird ein dritter Teil prüfen, inwiefern sich in Nietzsches Denken Ontologie echt erfüllt, und inwiefern sein Entwurf über sich hinausweist; dabei ergibt sich von selbst eine Begegnung mit der scholastischen Gestalt der Ontologie.

I. Die Grundrichtungen im Entwurf der Ontologie überhaupt.

Schon Aristoteles hat den Gegenstand der Wissenschaft, die wir heute Ontologie nennen, umgrenzt, wenn er von seiner „ersten Philosophie“ sagt, sie habe „das Seiende als Seiendes“ zu betrachten (Met. IV 1; 1003 a 21—26). Sie erforscht also das Seiende unter der Rücksicht des Seins und geht darauf aus, das Wesen des Seins zu bestimmen. Wie die aristotelische Formel erkennen läßt, begegnet uns das Sein nicht als für sich frei schwebende Größe, sondern am Seienden oder als Sein des Seienden. Unser Weg geht demnach vom Seienden zum Sein, genauer: vom Sein des Seienden zum Sein selbst. Hierbei stellt sich die entscheidende Frage, ob das Sein selbst mit dem Sein des Seienden zusammenfällt, oder ob es davon verschieden ist.

Dieser notwendige Ansatz der Ontologie überhaupt schließt wesenhaft drei Richtungen ein. Offenbar hat es die Untersuchung zuerst mit dem Seienden zu tun, bei dem sie ansetzt; dann mit dem Sein, wie es sich an diesem Seienden darstellt; und schließlich mit dem Sein, wie es in sich selbst oder in seinem eigensten Grunde west.

Die erste Richtung: Ein Seiendes ist alles, was sich in unserer Erfahrung zeigt, sämtliche Dinge und vor allem wir selbst. Nun ist es nicht einerlei, bei welchem dieser seienden Wesen die Untersuchung ansetzt; denn der *Mensch* besitzt gerade unter der Rücksicht der Seinsfrage einen doppelten wesentlichen *Vorrang*.

Erstens stellt einzig der Mensch die Seinsfrage. Das besagt aber, daß er einerseits bereits irgendwie um das Sein weiß, weil er sonst nicht danach

natürlich-übernatürlichen Gesamtwirklichkeit seine „Umdrehung“ vornehmen will, kann ihm einzig eine aus der philosophisch-theologischen Gesamtbetrachtung erwachsende Auseinandersetzung letztlich und allseitig gerecht werden. Wie jedoch innerhalb dieser Gesamtbetrachtung der Philosoph sein vorläufiges, für seinen Bereich aber vollgültiges Wort zu sprechen hat, so auch bei der Auseinandersetzung mit Nietzsche.

fragen könnte, daß er aber anderseits noch nicht um das Sein weiß, weil er sonst nicht danach fragen könnte. Er bewegt sich also immer schon von einem gewissen, vagen Verstehen des Seins zu seinem vollen, bestimmten Verstehen hin. Dieses Unterwegs kennzeichnet das Wesen des Menschen. Damit geschieht im Menschen jederzeit und wesenhaft die Seinsenthüllung der Ontologie; nur gleitet der vorwissenschaftliche Vollzug des Alltags immer wieder in das bloß vage Verstehen ab, während der ausdrückliche Vollzug der Wissenschaft gerade auf das volle Verstehen hinzielt.

Zweitens erschließt sich das Sein einzig im Menschen. Weil die übrigen Wesen nicht nach dem Sein fragen, bleibt es in ihnen auch unerschlossen, obwohl es irgendwie in ihnen ruht. Nur im Vollzug des menschlichen Fragens wird das Sein offenbar. Dadurch versteht der Mensch sich selbst vom Sein, d. h. von seinem innersten Grund her und wird so für sich selbst irgendwie von innen her durchsichtig. Alles andere wird nur so weit in seinem Sein erschlossen, als es, in die menschliche Seinseröffnung hineingenommen, an ihr teilnimmt.

Infolge dieses Vorranges, der dem Menschen in bezug auf das Sein zukommt, ist er das Seiende, bei dem die Untersuchung ansetzt. Davon, wie er gesehen und in seinem Wesen bestimmt wird, hängt Entscheidendes für die Erforschung des Seins ab. Deuten wir noch schärfer die *Grundalternative* an, um die es hierbei geht.

Weil (genau gesprochen) das Sein sich insofern erschließt, als der Mensch sich im Sein versteht, tritt das Sein zunächst in innigstem Bezug zum Menschen auf und erscheint damit als Sein des Menschen. Demnach sieht es so aus, als ob dieser bei der Eröffnung des Seins nur in sich selber kreisen würde. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß er mit Dingen zu tun hat. Obwohl er diese nämlich zunächst als selbständige Größen erfährt, so begegnet er doch (tiefer gesehen) in ihnen immer wieder sich selbst, da sich ja ihr Sein nur insoweit erschließt, als sie in seinen eigenen Seinsvollzug oder in das Sein des Menschen hineingenommen werden. — Zugleich aber tritt das Sein als irgendwie vom Menschen abgehoben auf, als etwas, zu dem er eben nur in Bezug steht, ohne mit ihm identisch zu sein. Hierin scheint sich *das* Sein anzukündigen, das nicht bloß Sein des Menschen ist. Demnach sieht es so aus, als ob dieser bei der Eröffnung des Seins sich übersteigen, zu einem Größeren hinüberschreiten würde. Entsprechend nehmen die Dinge nicht nur an dem Sein des Menschen, sondern an *dem* Sein teil; anstatt also allein Möglichkeiten des Menschen widerzuspiegeln, bringen sie Möglichkeiten *des* Seins zum Aufleuchten.

Es bleibt die Frage, was das Sein im Gegensatz zum Sein des Menschen ist. Bedeutet es nur ein gesteigertes Menschsein, so schlägt alles wieder in den Menschen zurück. Erst wenn es letztlich etwas wesentlich Höheres besagt, bricht der Mensch wirklich zu einem Größeren auf.

Die Entscheidung dieser Frage setzt voraus, daß zunächst das Sein des Menschen noch tiefer durchdrungen wird.

Die zweite Richtung: Am unmittelbarsten tritt uns der Mensch als räumliches Wesen entgegen. Tiefer aber dringt die Bestimmung, daß er ein zeitliches Wesen ist. Denn in seinem Innenleben, das ihn gerade als Menschen kennzeichnet, scheint er nur noch mittelbar an den Raum gebunden zu sein, während er der Zeit unmittelbar unterworfen bleibt. Das Sein des Menschen ist also *zeitliches Sein*. Ihre letzte Eindeutigkeit gewinnt diese Aussage erst, wenn wir die Zeitlichkeit noch schärfer umgrenzen.

In ihr haben wir die abstrakte Fassung dessen vor uns, was wir konkret Werden nennen. Wie der Mensch ein ihm eigenes Verhältnis zum Sein hat, so weist er auch ein ihm allein eigenes Stehen im Werden auf. Denn er geht nicht so im Fluß des Werdens unter, daß er, vom jeweiligen Augenblick verschlungen, bewußt- und machtlos dahingewirbelt wird. Vielmehr kommt ihm Zeitlichkeit in der Gestalt der Geschichtlichkeit zu, insofern er sich über den jeweiligen Augenblick erhebt und so im Werden zugleich irgendwie über dem Werden seinen Ort hat. Kraft dieser metaphysischen Stellung umspannt er mit seinem Wissen und seiner Macht den Fluß des Werdens, kann er planend und gestaltend in den Lauf des Geschehens eingreifen und damit das bloße Werden zur eigentlichen Geschichte vollenden.

Suchen wir die Doppelheit, die sich in der Geschichtlichkeit abzeichnete, genauer sichtbar zu machen, so zeigt sich etwas Festes im unaufhörlichen Dahingleiten, etwas Dauerndes im ständigen Wechsel, etwas Bleibendes im Vergehen, philosophisch geprägt: ein Sein im Werden oder Ewigkeit in der Zeit. Die Spannung von zwei derartigen Momenten muß jeder in den Ansatz bringen, der die Phänomenegegebenheiten nicht verfehlen oder vergewaltigen will. Das Sein des Menschen entfaltet sich also wesenhaft in dieser Spannung.

Doch läßt das bisher Erreichte immer noch die Wege zu *grundverschiedenen Ontologien offen*. Alles hängt davon ab, in welchem Verhältnis zueinander die beiden Wesensmomente, die in der Geschichtlichkeit hervortraten, letztlich stehen. Wenn das Wesensmoment der Ewigkeit endgültig mit der Zeit verknüpft bleibt, so daß es sich einzig als unvollständiges Aufbauelement der Geschichtlichkeit verwirklicht, dann gibt es keine Ewigkeit *über* der Zeit, sondern nur eine Ewigkeit *in* der Zeit. Folglich fällt auch *das* Sein mit dem Sein des Menschen zusammen; oder *das* Sein ist lediglich ein Teil-Faktor im Sein des Menschen. — Wenn hingegen die Ewigkeit ihrem innersten Grunde nach über ihre Bindung an die Zeit hinausschreitet und so als etwas ursprünglich Selbständiges und Übergeschichtliches erscheint, gibt es jenseits der Ewigkeit *in* der Zeit eine Ewigkeit *über* der Zeit. Diese ist dann die Möglichkeitsbedingung für jene, weshalb ohne Ewigkeit *über*

der Zeit alle Ewigkeit *in* der Zeit untergeht oder sich verflüchtigt. Folglich unterscheidet sich auch *das* Sein wesenhaft vom Sein des Menschen; oder *das* Sein zeigt sich als der metaphysische Grund für das Sein des Menschen, so daß dieses lediglich eine Teil-nahme an jenem darstellt.

Die dritte Richtung: Alles bisher Betrachtete weist auf die Frage nach dem *Sein*, wie es *in sich selbst* oder in seinem eigensten Grunde west, hin¹⁸. Des genaueren stellt sich die Entscheidung, ob das Sein überhaupt *als* Sein in sich selbst west, oder ob es (von der ersten Richtung her gesehen) nur im Menschen und *als* Mensch, beziehungsweise (von der zweiten Richtung her gesehen) nur im Werden und *als* Werden west. Das heißt schließlich: es fragt sich, ob das Sein überhaupt Sein ist oder mit dem Menschen und dem Werden zusammenfällt.

West das Sein als Sein in sich selbst, so ist es dem Geist zugänglich und im Innersten selbst geist-verwandt oder logos-haft. Bewegt es sich dagegen als Werden im ewigen Fluß, so ist es dem Geist nicht zugänglich und in seinem Innersten geistfremd oder a-logisch. Im Falle der ersten Möglichkeit bringt der Geist das Sein zu sich selbst, erhebt es zu seiner Wahrheit und macht es in seinem eigensten Wesen offenbar. Im Falle der zweiten Möglichkeit aber entfremdet der Geist das Sein sich selbst, weil er das bloße Werden, um es begreifen zu können, irgendwie zum Stehen bringen muß; deshalb verkehrt er das Sein in seine Unwahrheit und verdeckt es durch Lüge und Schein. — Auf diesem Hintergrunde zeigt sich nun auch, was jedesmal der Geist im Verhältnis zum Sein bedeutet. Wenn der Geist das Sein in seine Wahrheit bringen und in seinem Wesen offenbar machen kann, muß er selbst auf ausgezeichnete Weise diese Wahrheit innehaben und dieses Wesen verwirklichen, schärfer gesagt: ist er jene Ausprägung des Seins, in der es ganz es selbst ist, die Urgestalt oder der Prototyp des Seins. Wenn jedoch der Geist das Sein in seine Unwahrheit verkehrt und es durch Schein verdeckt, muß er selbst aus der Wahrheit des Seins oder vielmehr des absoluten Werdens herausgefallen und dessen eigenstem Wesen entfremdet sein. Dann ist er jene Ausprägung des Werdens, in der es gerade nicht es selbst ist, ein (vielleicht notwendiges) Scheingebilde oder der Gegentypus des Seins, wie es hier verstanden wird. Während nach der ersten Sicht Sein im tiefsten Geist ist, ist es nach der zweiten Sicht letztlich und wesentlich Un-geist.

¹⁸ Hierbei liegt eine wechselseitige Bezogenheit vor. Je nach der Entscheidung, die über den Menschen und seine Geschichtlichkeit fällt, wird ein bestimmtes Verständnis des Seins vorgezeichnet und festgelegt; umgekehrt fällt aber auch die Entscheidung über den Menschen und seine Geschichtlichkeit in dieser oder jener Richtung, weil schon ein bestimmtes Verständnis des Seins voraus- und als leitendes Prinzip an-genommen wird. Dieser in der ontologischen Untersuchung wesenhaft enthaltene Zirkel überantwortet sie nicht einer irrationalen Entscheidung, da er eine voranleuchtende Einsicht nicht ausschließt; wohl aber zwingt er zu äußerster Behutsamkeit bereits bei den allerersten Schritten, von denen letztlich alles abhängt: „Parvus error in principio magnus est in fine“ (Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, Prooem.).

Von hier aus enthüllen sich die *Wesenszüge*, in denen sich das Sein von seinem innersten Grund her entfaltet. Der Geist-Sicht des Seins entsprechen Einheit, Wahrheit und Gutheit; denn durch diese Eigenschaften ist das Sein geist-gemäß und damit auch es selbst. Der Ungeist-Sicht des Seins als Werden entsprechen die Spannungspaare: Einheit—Vielheit, Wahrheit—Schein, Gutheit—Übel, wobei keineswegs den jeweils ersten Gliedern ein Vorrang zukommt; denn gerade diese unauflöbliche Gegensatzstruktur bedeutet Ungeist und kennzeichnet absolutes Werden als es selbst.

Als *Letztes* erscheint vom absoluten Werden her der ständig sich erneuernde Wirbel der Gegensätze, der einen chaotischen Charakter annimmt, weil es keinen Vorrang gibt und so alles gleich, ohne Sinn und Ziel ist. Was das Geschehen in Gang bringt und in Gang hält, kann nur eine nicht weiter aufhellbare, blinde Notwendigkeit sein. Damit verschließt sich das Sein in der bloßen Immanenz und in der radikalen Endlichkeit. — Wenn hingegen das Sein nicht im Werden untergeht, sondern *als* Sein in sich selber west, gewinnt zunächst das Werden Sinn und Ziel; denn es steht unter dem Vorrang von Einheit—Wahrheit—Gutheit und strebt ihnen zu. Doch vermag es *als* Werden diese Wesenszüge des Seins immer nur vermischt mit ihren Gegensätzen auszuprägen, niemals aber in ihrer Reinheit vollendet zu verwirklichen. Soll deshalb das Sein nicht wieder im Werden versinken, so muß seine Urgestalt allem Werden überlegen sein. Damit öffnet es sich zum Transzendenten und Unendlichen hin, in dem allein es sich erfüllt. —

Das Vorstehende genügt, um die Grundrichtungen im Entwurf der Ontologie überhaupt so weit sichtbar zu machen, wie es unser Zusammenhang erfordert.

II. Die Ausprägung dieser Richtungen in Nietzsches Entwurf einer Ontologie

Die innere Problematik jeder der drei Dimensionen umschloß eine entscheidende Alternative, in der zwei wesentlich verschiedene Typen von Ontologie vorgezeichnet waren. Schlagwortartig können wir sie ‚Ontologie des Werdens‘ und ‚Ontologie des Seins‘ nennen. Ihr Gegensatz bildet schon in der Antike die thematische Basis der aristotelischen Metaphysik und ist im Lauf der Jahrhunderte immer wieder am Werke. In unserem Zusammenhang wird Nietzsche als Vertreter der Ontologie des Werdens erscheinen, während sich die Ontologie des Seins in der scholastischen Metaphysik verkörpert. Zunächst haben wir Nietzsches Ontologie des Werdens darzustellen. Wenn wir dabei die Texte auf dem Hintergrund der entworfenen Richtungen betrachten, wird sich ihr philosophischer Gehalt in seiner ganzen Tiefe enthüllen.

Ohne jede Vergewaltigung werden sich Nietzsches Äußerungen zu einer unerbitlich durchgeführten Ontologie des Werdens zusammenfügen¹⁹.

Die erste Richtung: Nietzsches Ringen um das Sein *kreist um den Menschen*, geht von ihm aus und kehrt wieder zu ihm zurück. Die Eigenart dieser Bewegung gründet tief im Wesen des Menschen. Bei allem Hingehen zu den Dingen sind wir nur „auf einem Umwege zu uns hin“; von jeglicher Erforschung der Welt gilt: „Unsere Gesetze und Gesetzmäßigkeiten sind es, die wir in die Welt hineinlegen“ (N II 92). Gewiß ist uns die „allmähliche Befreiung vom allzu Anthropomorphischen“ als Aufgabe gestellt; doch werden wir die grundsätzlich uns gezogene Grenze niemals überschreiten: „Für die Pflanze ist die ganze Welt Pflanze, für uns Mensch“ (N I 131). Auch die Philosophie überschreitet diesen Raum nicht; vielmehr vollzieht sie „die Metamorphose der Welt in den Menschen“; sie sieht „die Welt als Mensch“ (N I 143). Im Grunde hat es also der Mensch immer nur mit sich selber zu tun. Folglich muß er *das Sein*, wenn es ihm überhaupt begegnet, in sich selbst finden.

Inwieweit das der Fall ist, können wir entscheiden, wenn wir die *Tragweite der menschlichen Erkenntnis* genauer untersuchen. So sehr ist es „der Mensch, welcher *sich* feststellt“ (N II 93), daß ihm der Zugang zur objektiven Wahrheit verschlossen ist: „Nicht die Wahrheit, sondern der Mensch wird erkannt“; mit all seinem Erfassen ist „nichts für die Realität bewiesen“ (N II 94). Grundsätzlich gilt: „Unsere Erkenntnis ist keine Erkenntnis an sich“ (N II 92); mit paradoxer Schärfe heißt es: „Unser Erkenntnis-Apparat nicht auf ‚Erkenntnis‘ eingerichtet“ (WzM 496). Hieraus ergibt sich eine Grundüberzeugung für die Philosophie: „Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben“ (N I 582). Nach allem dringt die Erkenntnis nicht zu dem Sein-an-sich vor, sondern ist auf ein Sein-für-uns beschränkt.

Um näher zu bestimmen, wie dieses sich darstellt, fragen wir nach dem „*Sinn der Erkenntnis*“. Diese ist „streng und eng anthropozentrisch und biologisch zu nehmen“ (WzM 480). Sie wird nicht bewegt

¹⁹ Unsere Auslegung Nietzsches wird nicht auf seine verschiedenen Entwicklungsstufen eingehen; denn gerade bei unserem Thema leuchtet hinter allen Wandlungen eine tiefere Einheit auf, die hier herausgearbeitet werden soll. Dazu macht Baeumler eine richtungweisende Bemerkung: „Nach den veröffentlichten Schriften allein ist Nietzsche als Einheit schwer verständlich, obwohl nicht undeutbar. . . . Durch den Nachlaß erst werden wir in den Stand gesetzt, auch die Einheit des Werkes zu erkennen. In dieser Beziehung ist der Nachlaß bisher kaum beachtet worden“ (VII. Band, Einführung, XII). — Wenn unsere Ausführungen das Problem des Wertens und der Werte bei Nietzsche nicht ausführlich erörtern, so deshalb, weil sie allein den ontologischen Grundstrukturen nachspüren. Freilich läßt Nietzsche das Sein irgendwie aus dem Schätzen entspringen; aber diesen Zusammenhang entfalten der Sache nach unsere Darlegungen über das Perspektivische.

durch „irgendein abstrakt-theoretisches Bedürfnis, nicht betrogen zu werden“ (ebd.) oder das An-sich zu erfassen, wie es ist; vielmehr „die Umformung der Welt, um es in ihr aushalten zu können — ist das Treibende“ (N I 520). Deshalb „nicht ‚erkennen‘, sondern schematisieren —, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genug tut“ (WzM 515). Der Sinn der Erkenntnis liegt also nicht darin, uns die Wahrheit zu enthüllen, sondern darin, uns die nötigen Voraussetzungen für unser Existieren oder für unser Leben in der Welt zu schaffen. Auf den Einwand, daß doch die zweite Aufgabe in der ersten wurzele und ohne sie keineswegs zu verwirklichen sei, antwortet Nietzsche: „Es ist ein Wahn, dem auch unsere jetzige Erfahrung widerspricht, daß die möglichste Anpassung an den wirklichen Sachverhalt die lebensgünstigste Bedingung sei“ (N II 91). Im Gegenteil kommt es auf „den Willen zur Unwissenheit“ an, ohne die „das Leben selber unmöglich wäre“, weil „sie eine Bedingung ist, unter welcher das Lebendige allein sich erhält und gedeiht“ (WzM 609). Das Sein-für-uns oder „das Wahre für uns“ besagt demnach „das Dasein-uns-Ermöglichende“ (N II 90), das wiederum in jener „Art von Irrtum“ besteht, ohne die diese „bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“ (WzM 493).

Es bleibt die Frage, warum das, was uns das Dasein ermöglicht, notwendig Irrtum und nur Sein-für-uns bedeutet. Zunächst ist es „unwahrscheinlich, daß unser ‚Erkennen‘ weiter reichen sollte, als es knapp zur Erhaltung des Lebens ausreicht“; denn nach der Morphologie entwickeln sich Sinne, Nerven und Gehirn „im Verhältnis zur Schwierigkeit der Ernährung“ (WzM 494). Deshalb ist „das Maß dessen, was uns überhaupt bewußt wird, . . . ganz und gar abhängig von der groben Nützlichkeit . . . : wie erlaubt uns diese Winkelperspektive des Bewußtseins irgendwie über ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ Aussagen, mit denen die Realität berührt würde“ (WzM 474)! Tatsächlich ist „der ganze Erkenntnis-Apparat“ bei uns nur ein „Simplifikations-Apparat“ (WzM 503). Das wirkliche Geschehen in dem vollen Reichtum seiner Momente und seiner vielfältigen Zusammenhänge läuft ohne unser wissendes Zutun ab und bleibt uns im letzten auf immer verborgen; „eine grobe und erleichterte Form“ (II 202) des Denkens liefert uns davon „nur Interpretationen“ (WzM 481), aus denen wir uns „eine scheinbare Realität“ (WzM 484) zusammenfügen. Aber der „Perspektivismus“ (WzM 481) fälscht nicht erst das Denken, sondern bereits die Empfindung; es „geht mit der Empfindung die Oberfächlichkeit, der Betrug los: was haben Schmerz und Lust mit dem wirklichen Vorgange zu schaffen! — Es ist ein Nebenher, welches nicht in die Tiefe dringt“ (N II 122). Daher ist es mit dem Intellekt so, daß er „nur eine Auswahl von Erlebnissen vorgelegt bekommt, dazu noch lauter vereinfachte, übersichtlich und faßlich gemachte, also gefälschte Erlebnisse, — damit er seinerseits in diesem Vereinfachen und Übersichtlichmachen, also Fälschen fortfahre“ (N II 343).

Demnach bilden unseren Lebensraum lediglich „perspektivische Schätzungen“, „Ausdichtung“, „eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert“ (WzM 616). Dieses Befangensein in Falschheit ist „Bedingung des Daseins“ (N II 90), oder „Irren ist die Bedingung des Lebens“ (N II 99); denn „wir würden verhungern“ (N II 90) und wären „längst zugrunde gegangen“ (N II 119), wenn wir Falschheit und Irrtum ausschalten wollten.

Doch ist das nicht im Sinne eines seichten Relativismus zu verstehen. Denn Nietzsche verzichtet nicht kraftlos auf das *An-sich*, sondern holt dieses in das *Für-uns* herein; das *Für-uns* offenbart nicht ein davon verschiedenes *An-sich*, wird aber dafür selber zum *An-sich*. Freilich handelt es sich hierbei um die Perspektive jenes ausgezeichneten Typus, der *Übermensch* heißt.

Die „Winkelperspektive“ (WzM 474) der gewöhnlichen Menschen überschreitet der *Übermensch*. „Zahllose unvollständige Bruchstück-Menschen“ soll „ein voller, reicher, großer, ganzer Mensch“ (WzM 997) vollenden. „Die ungeheure Mehrzahl“ sind „bloß Vorspiele und Einübungen . . . , aus deren Zusammenspiel hie und da der ganze Mensch entsteht“ (WzM 881). „Mein Begriff, mein Gleichnis für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort ‚Übermensch‘“ (WzM 866). Zu ihm strebt alles hin: „Ein höheres Wesen, als wir selber sind, zu schaffen, ist unser Wesen“ (N II 1214). Er verleiht allem seinen Sinn: Die „Erzeugung des synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden Menschen“ gibt der „Ausbeutung des Menschen“, der Masse, der Mittelmäßigen ihren „Sinn“ (WzM 866). Ihm, dem „Verklärer des Daseins“ (N II 1409), gebührt letzte Hingabe wie Gott: „Ganz epikurischer Gott“, soll der *Übermensch* „nun Gott ersetzen, und das tiefe unbedingte Vertrauen der Beherrschten sich schaffen“ (N II 1409 u. 1414).

An der Vollendung des *Übermenschen* nehmen auch die Durchschnittsmenschen teil, insofern er sie „umschafft, hinaufträgt“ (WzM 964); er ist der „Bildner — und der Rest (die allermeisten in diesem Falle) sind . . . nur Ton“ (N II 821). Aussagen, die von den höchsten Menschen, den Herren der Erde, gemacht werden, gelten in gesteigertem Maße von ihm. Er „fühlt seine Macht über ein Volk, sein zeitweiliges Zusammenfallen mit einem Volke oder einem Jahrtausende“ (WzM 964), weshalb er „den Willen von Jahrtausenden lenkt“ (WzM 999), indem er „das Flüssigste, den Geist, für lange Zeit zu versteinern und beinahe zu verewigen“ (N II 821) weiß. Damit erscheint der *Übermensch* als „Gesetzgeber der Zukunft“, der als Befehlender sagt: „So soll es sein“ und „erst das Wohin und Wozu“ (WzM 972) und „die Werte bestimmt“ (WzM 999). Quelle und Maß dieser Werte ist einzig er selbst; er will „sich hineingestalten“ (WzM 964) in die anderen, geleitet von dem „Urteil des Mächtigen, der gewohnt ist, Wert zu geben: Was für mich gut ist, ist an sich gut“ (N II 761).

Die letzte Formel enthüllt den Kern unserer Frage: das *Für-mich* des *Übermenschen* wird zum *An-sich*, weil er nicht einer unter vielen, sondern *der* Mensch ist, ja schließlich nicht ein beliebiges Seiendes,

sondern irgendwie *das* Sein darstellt. So kann Sein-für-den-Übermenschen dasselbe wie Sein-schlechthin besagen. Dieser Ineinsfall ist nicht auf *einen* Träger beschränkt. Denn schon der Übermensch verwirklicht sich in mehreren Gestalten; seiner Vollendung nähern sich „die höchsten Naturen“ (WzM 999) und „die Herren der Erde“, aus denen „hier und da“ entspringt „der Übermensch“ (N II 1409); an ihm haben auch andere Menschen teil, insoweit er sie zu sich emporhebt, ja von ferne alle Menschen, insofern er ihr Ziel ist. Danach öffnet sich für den gewöhnlichen Menschen *das* Sein im Übermenschen; was dessen irgendwie vorhandene ‚Identität‘ mit *dem* Sein bedeutet, wird sich im Folgenden klären.

Die zweite Richtung: Menschliches Sein bedeutete uns geschichtliches Sein. Hier sieht auch Nietzsche ein zentrales Problem: „Ich versuche auf meine Weise eine Rechtfertigung der Geschichte“ (WzM 63). Seine Antwort heißt: *ewige Wiederkehr des immer Gleichen*, eine Lehre, die nach ihm „der Wendepunkt der Geschichte“ (N II 1221) ist, weil es nun nichts mehr absolut Vergängliches gibt: „Mir scheint alles viel mehr wert zu sein, als daß es so flüchtig sein dürfte“ (N I 1100). In diesem Sinne ist zu verstehen: „Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück“ (N II 1300).

Die Lehre von der Wiederkehr entwickelt Nietzsche in bewußtem und ausdrücklichem Gegensatz zu der Theorie des ewigen Fortschritts: „Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon sollte sie wachsen!“ (N II 1312). In der Annahme eines solchen Wachsens würde sich ein letzter Schimmer des Gottesglaubens verbergen: „Die Welt, wenn auch kein Gott mehr, soll doch der göttlichen Schöpferkraft, der unendlichen Verwandlungs-Kraft fähig sein“ (WzM 1062). Überhaupt gilt ganz allgemein: „Wer nicht an einen Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben“ (N II 1324). Schließlich bleibt allein die These: „Ein unendlicher Prozeß kann gar nicht anders gedacht werden als periodisch“ (N II 1304). Sie setzt sich durch mit dem erreichten „Übergewicht des wissenschaftlichen Geistes über den religiösen, götter-erdichtenden Geist“ (WzM 1062), und zwar als „die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen“ (WzM 55).

Die *Grundeinsicht*, auf der alles ruht, lautet: „Die Welt, als Kraft, darf nicht unbegrenzt gedacht werden, denn sie kann nicht so gedacht werden, — wir verbieten uns den Begriff einer unendlichen Kraft als mit dem Begriff ‚Kraft‘ unverträglich“ (WzM 1062). „Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß und praktisch ‚unermesslich‘, aber jedenfalls . . . nicht unendlich“ (N II 1309). Da jedoch „die Zeit, in der

das All seine Kraft übt, unendlich“ ist, muß „schon eine Unendlichkeit abgelaufen“ sein, „das heißt alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein“; ja „alles ist unzählige Male dagewesen“, alles ist immer nur „eine Wiederholung“ (N II 1309). Die Welt stellt sich als „Kreislauf von absolut identischen Reihen“ dar, ein „Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt“ (WzM 1066).

Diese Bewegung wird niemals aufhören, weil „Kraft“ einerseits und „Ruhe, Sich-gleich-Bleiben“ andererseits „sich widerstreiten“; die Kraft „kann nicht stillstehen. ‚Veränderung‘ gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit“ (WzM 1064). Wie ‚Kraft‘ wesenhaft endlich ist, so ist sie nicht weniger wesenhaft immer in Bewegung. Hierzu fügt Nietzsche noch die Überlegung: Wenn die Bewegung der Welt einem Ende entgegenzueilen würde, müßte dieses in der unendlichen Zeit, die bereits verflossen ist, schon längst erreicht sein, d. h. alle Bewegung hätte längst aufgehört. Da aber die Bewegung fort dauert, kennt die Welt weder ein beabsichtigtes „Ziel“ noch „einen unbeabsichtigten Endzustand“ (WzM 1062). — Ebenso hat die Bewegung der Welt niemals angefangen. Besonders ist der Begriff ‚Schaffen‘ „heute vollkommen undefinierbar, unvollziehbar; bloß ein Wort noch, rudimentär aus Zeiten des Aberglaubens“ (WzM 1066). — Daher sagt Nietzsches „neue Weltkonzeption: Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehen, — sie erhält sich in beidem. . . . Sie lebt von sich selber“ (WzM 1066).

Die Entfaltung jedes großen Weltenjahres liegt zwischen zwei Nullpunkten: „Die vorhandene Welt von Kräften leitet zurück auf einen einfachsten Zustand dieser Kräfte: und ebenso vorwärts auf einen einfachsten Zustand“ (N II 1316). Die schwere Frage, wie sich hieraus jeweils die neue Entfaltung erklärt, hat auch Nietzsche gespürt. Er sagt dazu: „Die Auflösung der Kraft in latente Kraft muß die Ursache der Entstehung der lebendigsten Kraft sein. Denn einem Zustand der Negation muß der Zustand der höchsten Position folgen“ (N II 1317); oder: „Zur Wiederentstehung der Welt. — Aus zwei Negationen entsteht eine Position, wenn die Negationen Kräfte sind“ (N II 1318).

Tiefer gesehen, bedeutet die ewige Wiederkehr den Glauben „an die absolute Notwendigkeit im All“; trotzdem darf man, da ja alles ständig in Bewegung ist und es nichts Bleibendes gibt, von keinem Gesetz behaupten, es „herrsche in ihm und sei eine ewige Eigenschaft“ (N II 1326). Auch wäre es verfehlt, „diesem Kreislauf irgendein Streben, ein Ziel beizulegen“ (N II 1328). Der „Ausschluß jeder Zwecktigkeit“ aber bedeutet „das Chaos des Alls“ und „steht nicht im Widerspruch zum Gedanken des Kreislaufes: letzterer ist eben eine unvernünftige Notwendigkeit“ (N II 1329) oder „die schlimmste Art des Notwendigen, die dumme Notwendigkeit“ (WzM 303). Damit ist

„höchster Fatalismus“ identisch gesetzt „mit dem Zufalle“, weil es keine leitenden Ziele gibt, und mit „dem Schöpferischen“ (N II 1369), weil es keine alles festlegenden Gesetze gibt. „Zusammengebracht“ sind auch „die beiden größten (von Deutschen gefundenen) philosophischen Gesichtspunkte: der des Werdens, der Entwicklung; der nach dem Werte des Daseins“ (WzM 1058); die Werte stehen nicht mehr über dem Werden, sondern durch das Werden selbst hat ein jedes den höchsten Wert, insofern alles ewig wiederkehrt. Ebenso kommen schließlich „die beiden extremsten Denkweisen — die mechanistische und die platonische — ... überein in der ewigen Wiederkunft“ (WzM 1061), insofern sich das Ewige schon in der „dummen Notwendigkeit“ vollendet. So tritt „an Stelle von ‚Metaphysik‘ und Religion die Ewige Wiederkunftslehre“ (WzM 462); sie holt alles, was Metaphysik und Religion erstrebten, in ihren Kreislauf herein.

Aus der Eigenart der dargestellten Notwendigkeit ergibt sich eine entscheidende *Folgerung*: „Wenn das Werden ein großer Ring ist, so ist jegliches gleich wert, ewig, notwendig“ (WzM 293). Für unser Stellungnehmen heißt das: „Nichts von alledem, was überhaupt geschieht, kann an sich verwerflich sein: denn man dürfte es nicht weg haben wollen: denn jegliches ist so mit allem verbunden, daß irgend etwas ausschließen wollen, alles ausschließen heißt. Eine verwerfliche Handlung heißt: eine verworfene Welt überhaupt“ (ebd.). Infolgedessen ist an sich alles zu bejahen; „in allen Korrelationen von Ja und Nein, von Vorziehen und Abweisen, Lieben und Hassen drückt sich nur eine Perspektive, ein Interesse bestimmter Typen des Lebens aus: an sich redet alles, was ist, das Ja“ (ebd.). Damit ist „die Unschuld des Werdens“ (N II 687) gesetzt; es gibt keine Sünde, „sondern, was wir auch tun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist unschuldig“ (N II 1348); die Liebe zum Guten wird ersetzt durch: „Liebe das, was notwendig ist — amor fati, dies wäre meine Moral“ (N I 1149).

Was die Wirkung der Wiederkunftslehre auf den Menschen angeht, so meint Nietzsche, sie mehre als „Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben ... den guten Willen zum Leben“ (N II 1364), sie enthalte „mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten“ (N II 1343). In ihr liege „das größte Schwergewicht“ (N II 1336); denn „es gilt die Ewigkeit“, die verlangt: „So leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben“ (N II 1335). Andererseits weiß Nietzsche sehr wohl, daß er mit seiner Theorie die „furchtbarste Beschwerde“ (N II 1209), „die wehetuendste Wahrheit ... heraufbeschworen“ (N II 1363) hat. „Die Dauer, mit einem ‚Umsonst‘, ohne Ziel und Zweck, ist der lähmendste Gedanke, namentlich noch, wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht ist, sich nicht foppen zu lassen. Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein

Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig“ (WzM 55). Diese Erkenntnis wird die Schlechtweggekommenen „alles auslöschen machen, was in diesem Grade sinn- und ziellos ist: obwohl es nur ein Krampf, ein blindes Wüten ist bei der Einsicht, daß alles seit Ewigkeiten da war — auch dieser Moment von Nihilismus und Zerstörungslust“ (ebd.). Tiefer geschaut, wird sich der schwerste Gedanke als „der große züchtende Gedanke“ (WzM 1053) bewähren; wer ihn nicht aushält, „soll aussterben“ (N II 1401); man muß „das Wesen schaffen, dem er leicht und selig ist“ (N II 1381), weil es Großes lebt und deshalb die Wiederkehr ersehnt.

Nietzsche hat die Ewigkeit in die Zeit verlegt und sucht damit alle Werte der Ewigkeit auf die Zeit zu übertragen. Er will eine so große Annäherung der Zeit an die Ewigkeit vollziehen, daß eine Ewigkeit über der Zeit überflüssig und unmöglich erscheint. Jetzt gilt es, noch herauszuarbeiten, welche Auffassung des Seins darin verborgen ist.

Die dritte Richtung: Zu unserer „Grundgewißheit vom Sein“ (N II 58) führt zunächst die tiefere Auslegung des schon bei der ersten Richtung entwickelten *Perspektivismus* der menschlichen Erkenntnis. Sie ent-hüllt und ver-hüllt zugleich das Sein. Was die Enthüllung angeht, so „ist das vorstellende Sein das einzige Sein, welches wir kennen“ (ebd.). Deshalb müssen für uns „die Prädikate des Seienden überhaupt darin sein“ (ebd.), d. h. die Prädikate des vorstellenden Seins werden uns zu Prädikaten des Seins schlechthin. Da nun „Vorstellen nichts Ruhendes ist, nichts Sichselber-Gleiches, Unwandelbares“, so sehen wir auch *das* Sein „wechselnd, nicht-mit-sich-identisch“ (ebd.) oder als Werden. — Was dann die Verhüllung betrifft, so „behauptet das Vorstellen gerade das Gegenteil vom Sein“; denn „es muß die Substanz und das Gleiche behaupten, weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist, es muß“ beharrende „Eigenschaften dem Sein andichten, um selber zu existieren“ (ebd.). „Eine Existenzbedingung . . . der vorstellenden Art“ von Sein ist, daß es „von Grund aus das Wesen des esse“ (ebd.) verkennt. — Weil also unser Intellekt „nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet“ (N II 59) ist, dringt er nicht zum An-sich, zur „wahren Wirklichkeit“ (ebd.) des Werdens vor; vielmehr bleibt er auf das perspektivische Für-uns beschränkt, auf „eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse“, die aus „dem Glauben an Beharrendes“ (N II 99) erwächst. Unser Vorstellen muß das Beharrende erzeugen, wird aber, da nichts Beharrendes dem Werden entspricht, ständig darüber hinausgetrieben und so selbst „ein fortwährendes Werden und Wechseln“ (N II 61).

Aus dem Gesagten ergibt sich der Schluß: „Das Werden“ schließt „alles Gleiche und Bleibende“ aus, „außer in der Form des Irrtums und Scheines“

(N II 61). Denselben Gedanken prägt der „Wille zur Macht“ unter scharfer Gegenüberstellung von Werden und Sein. „Gesetzt: alles ist Werden, so ist Erkenntnis nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein“ (WzM 518); denn „Erkenntnis und Werden schließen sich aus“ (WzM 517). Daher muß der Erkenntnis „ein Wille zum Erkennbarmachen vorangehen, eine Art Werden selbst muß die Täuschung des Seienden schaffen“ (ebd.); hierbei haben wir „unsere Erhaltungs-Bedingungen projiziert als Prädikate des Seins überhaupt“ (WzM 507). Folgerichtig heißt es: „Absolute Realität, ‚Sein an sich‘ ein Widerspruch. In einer werdenden Welt ist ‚Realität‘ immer nur eine Simplifikation zu praktischen Zwecken, oder eine Täuschung auf Grund grober Organe, oder eine Verschiedenheit im Tempo des Werdens“ (WzM 580). Letztlich unterliegen wir dem Gesetz, „daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen und daß der Begriff ‚Werden‘ geleugnet wird“ (ebd.). Wir können also Werden nicht als Werden ungeteilt vollziehen, sondern sind gezwungen, es in Sein und Nichtsein zu zerlegen und damit auf das Sein zurückzuführen, wie schon die Formel „Etwas wird“²⁰ zeigt.

Zu derselben Grundauffassung führt die *ewige Wiederkehr*, die das Werden zugleich als periodischen Kreislauf im Gegensatz zu jedem unendlichen Fortschritt bestimmt. Hierin liegt ein absolutes Werden, das „die Dauer, die Unveränderlichkeit, das Ein-für-allemal“ (WzM 1066) ausschließt, das „eines Verharrens und Starrwerdens“ (N II 1323) unfähig ist. Zum Beweis dafür wird „metaphysisch geredet“ geltend gemacht: „Wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden könnte, so müßte dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht“ (WzM 1066); noch schärfer: Gäbe es im Verlaufe des Werdens „nur einen Augenblick ‚Sein‘ im strengen Sinne, so könnte es kein Werden mehr geben“ (N II 1323). Wäre es aber „mit allem Werden längst zu Ende“, dann „auch mit allem Denken, mit allem ‚Geiste‘. Die Tatsache des ‚Geistes‘ als eines Werdens beweist, daß die Welt . . . des Seins unfähig ist“ (WzM 1062). Wenn demnach die ewige Wiederkehr ein dem Werden entgegengesetztes Sein ausschließt, so besagt sie doch zugleich „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“ (WzM 617); denn alles besitzt auf diese Weise der Wiederkehr absolute Unvergänglichkeit und ewige Dauer, mithin auf seine Art ‚Sein‘. Dies ist der „Gipfel der Betrachtung“, der es unternimmt, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen“ (ebd.); das Werden trägt bereits alles in sich, was dem Sein zukommt, weshalb ein vom Werden verschiedenes Sein sinnlos wird.

Da jedoch „die Lehre vom Sein . . . hundertmal leichter als die Lehre vom Werden“ (WzM 538) ist, verfällt man immer wieder dem Irrtum vom Sein. Namentlich gibt es bei der ewigen Wiederkehr keinen „Zweck des Werdens“; deshalb nimmt man seine Zuflucht dazu, „diese ganze Welt des

²⁰ Ebd. — Es würde sich lohnen, von hier aus in eine Auseinandersetzung mit Hegels Anfang der Logik einzutreten.

Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt als wahre Welt“ (WzM 12). So entsteht „die ‚Jenseits‘-Korruption: wie als ob es außer der wirklichen Welt, der des Werdens, eine Welt des Seienden gäbe“ (WzM 51). Von hier aus gesehen, hat Platon „im Grund den Schein . . . dem Sein vorgezogen . . . das Unwirkliche dem Vorhandenen“ (WzM 572); die von ihm ausgehende „Idee der wahren Welt“ wurde im Christentum zur Idee „Gottes“ (WzM 573) vollendet. Dagegen erhebt sich Nietzsches „umgedrehter Platonismus“ mit der Losung: „je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser“ (N I 79) ist das Leben; „die Realität des Werdens“ erscheint „als einzige Realität“ unter Ausschluß jeder „Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten“ (WzM 12).

Nach dem Gesagten kreist das Werden völlig in sich selbst. Hierbei bringt die ewige Wiederkehr ein Ja zu allen einzelnen Momenten: Ja-sagen zur Wahrheit *und* zum Irrtum, zum Guten *und* zum Bösen. Damit fällt der Vorrang der Transzendentalien; wenn man das Positive für sich allein heraushebt, wird das Wirkliche verleumdet.

„Das Schöne um des Schönen willen‘, ‚das Wahre um des Wahren willen‘, ‚das Gute um des Guten willen‘ — das sind drei Formen des bösen Blicks für das Wirkliche“ (WzM 298). Schließlich werden „sie zu einem Gegensatz des Lebens in Bezug gebracht, zu ‚Gott‘, — gleichsam als Offenbarungen einer höheren Welt, die durch diese hie und da hindurchblickt“ (ebd.). In den Transzendentalien setzt sich also der Irrtum des Seins und der wahren Welt fort, weshalb sie mit diesem abgelehnt werden. Wie das Sein werden sie im Dienste des Lebens erdichtet: „‚Schön und häßlich‘, ‚wahr und falsch‘, ‚gut und böse‘ — diese Scheidungen und Antagonismen verraten Daseins- und Steigerungsbedingungen, nicht vom Menschen überhaupt, sondern von irgendwelchen festen und dauerhaften Komplexen, welche ihre Widersacher von sich abtrennen“ (ebd.). Diese drei Bestimmungen, denen Nietzsche auch die Einheit beizählt, sind „nur fälschlich projiziert in das Wesen der Dinge“ (WzM 12), während die eigentliche Wirklichkeit des Werdens weder Einheit, noch Wahrheit, noch Gutheit, noch Schönheit besitzt.

Im Gegensatz zur Lehre von den Transzendentalien geht Nietzsche auf „eine Rechtfertigung des Lebens“ aus, „selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigsten und Lügenhaftesten“, wofür er die Formel „dionysisch“ prägt (WzM. 1005). Die ewige Wiederkehr drängt „zu einem dionysischen Ja-sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl . . . Hierzu gehört, die bisher verneinten Seiten des Daseins nicht nur als notwendig zu begreifen, sondern als wünschenswert“, und zwar „um ihrer selber willen, als der mächtigeren, fruchtbareren, wahreren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht“ (WzM 1041). Die bisher bejahten Seiten nämlich spiegeln nur die „Sphäre des Leidens, der Herde und der meisten“ (ebd.) wider. Damit wird „die absolute Homogenität in allem Geschehen“ (WzM 272) gesetzt, „der Gegensatz ist aus den Dingen ent-

fernt, die Einartigkeit in allem Geschehen ist gerettet“ (WzM 308); insbesondere erscheint das Moralische als „wesensgleich mit allem Unmoralischen“ (WzM 272). Weil das Leben „in allen seinen Instinkten sowohl das Ja wie das Nein hat“ und „das Ja nicht vom Nein zu trennen weiß“, sind „das Gute und das Böse“ nicht „mit sich im Widerspruch“, sondern „komplementäre Wertbegriffe“ (WzM 351).

Während der Durchschnitts-Mensch dazu verurteilt ist, „nur halbseitig tüchtig zu sein“ (WzM 351), weil er sonst an den Spannungen zugrunde ginge, ist der *höchste Mensch* jener, „welcher den Gegensatz-Charakter des Daseins am stärksten darstellt, als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung“ (WzM 881). Vom Übermenschen darf gesagt werden, er erreiche „eine zeitweilige Identifikation mit dem Prinzip des Lebens“ (WzM 417); insofern ist er der dionysische „Gott, gedacht als . . . die ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual erlösend, rechtfertigend“ (WzM 1035). Doch kann die Identifikation nur zeitweilig sein; denn „die ewige Unbefriedigung“ (WzM 331) des dionysischen Lebens läßt auch den Übermenschen hinter sich; von dieser als der höheren Macht gilt die Frage: „Ist sie — deus?“ (ebd.).

Ein Letztes bleibt noch zu klären: Wie verhält sich das dionysische *Werden zum Geist*? Wir sahen, daß es als solches nicht erkennbar ist.

Als „sich-widersprechend“ (WzM 517) schließt es vor allem jede systematische Gestaltung aus; man kann höchstens in Aphorismen darauf hindeuten, oder es kann sich im Mythos darstellen. Jeder Versuch denkerischer Bewältigung bannt den dionysischen Fluß in die apollinische Form, die „vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht“ (WzM 1050). Deshalb hat Philosophie nur „das heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu mumisieren)“ (N I 636).

Und was bedeutet der *Geist innerhalb des dionysischen Werdens*?

Einerseits scheint er ein ziemlich unwichtiges *Nebenbei* genau wie der Mensch selbst zu sein. „Der Mensch, eine kleine, überspannte Tierart, die — glücklicherweise — ihre Zeit hat; das Leben auf der Erde überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge, etwas, das für den Gesamt-Charakter der Erde belanglos bleibt; die Erde selbst, wie jedes Gestirn, ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen“ (WzM 303). „Es sind schon viele Tierarten verschwunden; gesetzt, daß auch der Mensch verschwände, so würde nichts in der Welt fehlen“ (WzM 302). Ja, der Geist, schon die Empfindung und überhaupt das Leben beruhen auf einem Abgleiten vom wahren Sein in den Schein, den Betrug und den Irrtum; nur „die ‚tote‘ Welt“ ist „ohne Irrtum“, während „in der empfindenden Welt alles falsch, dünkelfhaft“ (N II

122) ist. Deshalb ist es „ein Fest, aus dieser Welt in die ‚tote Welt‘ überzugehen . . . Der Sinn der Wahrheit ist: die Empfindung als die äußerliche Seite des Daseins zu verstehen, als ein Versehen des Seins, ein Abenteuer. Es dauert dafür kurz genug! . . . Laßt uns die Rückkehr ins Empfindungslose nicht als einen Rückgang denken! Wir werden ganz wahr, wir vollenden uns. Der Tod ist umzudeuten! Wir ver-söhnen uns so mit dem Wirklichen, das heißt mit der toten Welt“ (ebd.). Demnach ist das Sein im Ungeistigsten, nämlich im Anorganischen, ganz es selbst.

Anderseits *drängt* das Sein zum Leben, zum Bewußtsein und *zum Geist* hin. Gewiß: „das prachtvolle ‚Tier‘ muß zuerst gegeben sein“; „die Kraft und Macht der Sinne — das ist das Wesentlichste an einem wohlgeratenen und ganzen Menschen“ (WzM 1045), während mit der „Verachtung des Leibes . . . die ganze Geistigkeit verurteilt wäre zum Krankhaft-werden“ (WzM 1016). Aber zur „Vergöttlichung des Leibes“ kommt es nur im Erringen „der höchsten Geistigkeit“ (WzM 1051), wobei sich die Sinne und der Geist auf das innigste durchdringen. Seine vollendetste Verwirklichung findet der Geist im Übermenschen, der als „das größte Ereignis“ (N II 1215) „um die Mitte der Bahn entsteht“ (N II 1216) und das Dasein mit einem göttlichen Schimmer verklärt. Da nun all das Schein und Irrtum voraussetzt, gilt, „daß, wenn es überhaupt etwas anzubeten gibt, es der Schein ist, der angebetet werden muß, daß die Lüge — und nicht die Wahrheit — göttlich ist“ (WzM 1011). Demnach liegt im Geist das Verfallen des Seins an den Schein, also das Abfallen des Seins von sich selbst, wozu jedoch das Sein notwendig getrieben wird als zu seiner höchsten Vollendung²¹.

Von hier aus erscheint „der *vollkommene Widerspruch* als Urgrund des Daseins“ (N I 82); „der Widerspruch ist das wahrhaftige Sein“ (N I 83). Deshalb „heißt, die Welt in ihrer Tiefe verstehen, den Widerspruch verstehen“, nämlich jenen zwischen dem „Sein“ und dem „Schein“, den es aus sich „erzeugen“ (N I 88) muß. Dieser Widerspruch ist der Antrieb alles Werdens; das Sein setzt den Schein und kehrt aus dem Schein zu sich selbst zurück, um von neuem den Schein hervorzutreiben. So stellt sich schließlich die Welt dar als „ein Ungeheuer von Kraft, . . . mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs“, als die „dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens“; ihr letztes Geheimnis

²¹ Die Grundauffassung des Seins bei Sartre deckt sich weithin mit diesem Aspekt Nietzsches.

lautet: „Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem“ (WzM 1067).

Das Gesagte genüge, um anzudeuten, wie sich die drei Grundrichtungen der Ontologie überhaupt in Nietzsches Entwurf einer Ontologie ausprägen.

III. Abschließende Würdigung

Die drei Gesichtspunkte, unter denen sich Nietzsches Entwurf einer Ontologie vor uns entfaltet, verbindet eine tiefe innere Folgerichtigkeit, der wir hier in einer zusammenfassenden Deutung nachgehen wollen. Das Sein ist auf den Menschen zurückgenommen, doch nicht auf den Durchschnittsmenschen, sondern auf den Übermenschen.

Während ersterer immer auf nur eine Perspektive unter anderen eingeschränkt bleibt, schreitet letzterer in seiner Perspektive irgendwie über jede bloße Perspektive hinaus, indem er die überperspektivische Ganzheit des Seins darstellt. Dieses löst sich also nicht in eine Kette von Perspektiven auf, sondern offenbart sich als eine in gewissem Sinne überperspektivische Macht. Damit leuchtet in der Relativität unverkennbar Absolutheit auf, oder im Schein zeigt sich ein Moment, dem man den Namen ‚Sein‘ beilegen kann. Doch verwirklicht sich die Ganzheit nicht über, sondern einzig in den Perspektiven, die Absolutheit nicht über, sondern einzig in der Relativität, das Sein nicht über, sondern einzig in dem Schein. Das kommt darin zum Ausdruck, daß der höchste Repräsentant des Seins eben der Übermensch, nicht aber Gott ist; denn der Übermensch ist und bleibt Mensch oder (was dasselbe besagt) Perspektive, weshalb er genau so vergeht oder das Sein genau so über ihn hinaus-schreitet wie über jeden beliebigen anderen Menschen. Ein Wesen, das über jede Perspektive, jede Relativität und jeden Schein schlechthin erhaben wäre (worin die Idee Gottes liegt), widerspricht der innersten Natur des Seins. Nach allem müssen wir sagen: das Sein ist als Perspektive wesentlich Ganzheit und als Ganzheit wesentlich Perspektive, es ist als Relativität wesentlich Absolutheit und als Absolutheit wesentlich Relativität, es ist als Schein wesentlich Sein und als Sein wesentlich Schein. Beide Momente sind jeweils identisch, ohne daß jedoch eines das andere verschlingt. Schauen wir von dieser Formulierung auf den Übermenschen zurück, so sehen wir, wie sich in ihm der widersprüchliche Grundcharakter des Seins verkörpert, wie er also insoweit das Sein ist und damit der ‚neue Gott‘, als es in dieser Auslegung des Seins überhaupt einen ‚Gott‘ geben kann.

Die Lebensform des Übermenschen ist die *ewige Wiederkehr*, die ihm auf ausgezeichnete Weise zukommt; insofern sich in ihm das Sein verkörpert, stellt sich in ihm auch der Entfaltungsrhythmus des Seins dar. Ewige Wiederkehr besagt aber Zurücknehmen der Ewigkeit auf die Zeit, worin eine Deutung des Seins liegt, die genau mit der im Übermenschen aufscheinenden übereinstimmt.

Einerseits handelt es sich um *Wiederkehr*; alles muß immer erst wieder erstehen, weil ein jedes seine Zeit hat und immer wieder unweigerlich vergeht; erst wenn seine Zeit von neuem gekommen ist, kann es von neuem erscheinen. Alles ist vergänglich und so relativ, eine bloße Perspektive oder eine verschwindende Erscheinung im dem ungeheuren Fluß. Ein Wesen, das alle Sonderzeiten überragt und nicht nur seine Zeit hat, das als Unvergängliches alle Vergänglichkeit hinter sich läßt, ist aus der innersten Natur des Seins heraus unmöglich. Andererseits handelt es sich um ewige *Wiederkehr*. Alles, auch das Kleinste, wird ohne Ende immer wieder erstehen, weil niemals seine Zeit vorüber ist und es deshalb in alle Ewigkeit unweigerlich sein muß. In diesem Sinne ist alles unvergänglich und so absolut; was als Perspektive entbehrllich und als Erscheinung verschwindend schien, ist das Sein selbst, weil „irgend etwas ausschließen wollen alles ausschließen heißt“ (WzM 293). Wie also ein jedes dem Wandel der Zeit unterliegt, ebenso steht ein jedes unter dem Gesetz unwandelbarer Ewigkeit. Es gibt keine bloße Zeit, aber genau so wenig reine Ewigkeit. Vielmehr: Zeit ist wesentlich Ewigkeit, und Ewigkeit ist wesentlich Zeit, wobei wiederum beide Momente so miteinander identisch sind, daß keines das andere verschlingt. Identität und Spannung kommen in ihrer Unaufhebbarkeit darin zum Ausdruck, daß sich die *Wiederkehr* in der Gestalt der Ewigkeit, und die Ewigkeit in der Gestalt der *Wiederkehr* vollzieht. Wie man leicht sieht, bricht hier dieselbe Deutung des Seins wie beim Übermenschen auf; sein widersprüchlicher Grundcharakter ist wiederum offenbar. Nun zeigt sich auch die ewige *Wiederkehr* eindeutig als die dem Übermenschen besonders zukommende Existenzform: als Über-mensch ist er Perspektive und muß vergehen, als Über-mensch repräsentiert er die Ganzheit und muß bleiben.

Übermensch und ewige *Wiederkehr* sind lediglich Ausprägungen für das eigentliche Wesen des Seins, das sich als das *dionysische Werden* darstellt. Dieses aber besagt ein Zurücknehmen des Seins auf das Werden. Ähnliche Formulierungen hat Nietzsche im Zusammenhang mit der ewigen *Wiederkehr* gefunden. Sie bedeutet für ihn „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“ oder den „Gipfel der Betrachtung“, der sich darin vollendet, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen“ (WzM 617).

Wir haben es mit *Werden* zu tun, das aus dem ungestalteten Grund seine Gestalten heraussetzt, um dann jede geformte Gestalt unerbittlich wieder zu vernichten. Die Gestalt steigt empor, weil sie als Perspektive Ungeformtes zur Formung bringt; sie muß wieder verschwinden, weil sie eben nur Perspektive ist und deshalb nie das Ungeformte erschöpfend zur Formung zu bringen vermag. Das *Werden* sucht in rastloser Unbefriedigung nach der vollendeten Gestalt und findet sie nie, weil es sie wesenhaft nicht geben kann; so bleibt es ewig *Werden* in unaufhörlichem Fluß. Zugleich haben wir es mit *Sein* zu tun, das im letzten keine seiner Gestalten völlig vernichtet, weil es keine von ihnen endgültig hinter sich läßt. Ewig bewegt es sich in den gleichen Gestalten, alle gehören endgültig zu ihm; deshalb muß es sie immer wieder aus

sich erzeugen. So sind diese Gestalten schließlich nicht nur hinter dem Sein zurückbleibende Perspektive; vielmehr erschöpft der Kreis der Gestalten in seinem ewigen Wiederkehren das Sein und ist mithin das Sein selbst. Folglich ist die rastlose Unbefriedigung von der ewigen Befriedigung durchdrungen, und mit dem unaufhörlich strömenden Fluß vermählt sich das ewig ruhende Sein. Nun verstehen wir tiefer, was es heißt, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen“. Es gibt nicht das bloße Werden mit seinen nur relativen Gestalten, und ebensowenig das reine Sein mit seiner nur absoluten Gestalt. Nein, das Werden ist wesentlich Sein, und das Sein ist wesentlich Werden; darum sind alle Gestalten relativ und absolut zugleich. Genauer müssen wir sagen: Werden in der Form der ewigen Wiederkehr ist wesentlich Sein, und Sein in der Form der ewigen Wiederkehr ist wesentlich Werden. Die ewige Wiederkehr ist also die vermittelnde Mitte zwischen Werden und Sein, womit schon klar ist, daß die beiden Momente in ihrer Identität einander nicht verschlingen. Ihre Spannung in der Einheit und Einheit in der Spannung macht das Wesen des dionysischen Werdens aus. Von hier aus wölbt sich ohne weiteres die Brücke zum Übermenschen; als Über - m e n s c h ist er Werden, als Über - mensch aber Sein; weil beide Pole erst durch die ewige Wiederkehr ihren letzten dionysischen Ernst gewinnen, erscheint diese auch als die vermittelnde Mitte zwischen dem Übermenschen und dem Dionysischen.

Der nunmehr erreichte Standort erlaubt uns, *abschließend zu formulieren*: Nietzsche überhöht den Menschen zum Übermenschen, die Zeit zur Ewigkeit, das Werden zum Sein; dabei aber bleibt das Sein Werden, die Ewigkeit Zeit, der Übermensch Mensch. Diese Momente sind jeweils identisch, ohne daß sie sich gegenseitig verschlingen, ein Tatbestand, der sich in den Worten: Übermensch, ewige Wiederkehr, das Dionysische aussprechen läßt. Das alles, in eines geschaut, bildet die genaueste Umschreibung dessen, was Nietzsche mit dem Willen-zur-Macht gemeint hat. Sein eigentliches philosophisches Hauptwerk sollte nicht umsonst diesen Titel tragen; nach der hier benutzten Anordnung schließt es sinnvoll: „Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem“ (WzM 1067).

Blicken wir jetzt auf die im ersten Teil gezeichneten Typen einer Ontologie des Werdens und einer Ontologie des Seins zurück, so scheint unsere zu Anfang des zweiten Teiles vollzogene Einordnung Nietzsches in die Ontologie des Werdens voreilig gewesen zu sein. Sein Schaffen schreitet über alle einseitigen Typen hinaus, was man etwa an den unvergänglichen Gestalten von Heraklit und Parmenides verdeutlichen kann. Keineswegs läßt Nietzsche mit Heraklit das Sein im Werden versinken, noch weniger läßt er mit Parmenides das Werden vom Sein verschlungen werden. Vielmehr will er beide, das Werden sowohl wie das Sein, unverkürzt zur Geltung bringen, in einer weit gespannten, grandiosen Synthese beide vereinen. In dieser *Grundabsicht* stimmt

er mit dem scholastischen Denken überein. Vertritt dieses doch niemals eine einseitig starre Ontologie des Seins, die in näherer oder entfernterer Verwandtschaft mit Parmenides das Werden verflüchtigt, sondern eine solche, die auch dem Werden seine volle Wirklichkeit verleiht.

Von der hier herausgestellten gemeinsamen Grundabsicht her gewinnen wir nun das Kriterium, das uns zu entscheiden erlaubt, wo sich Ontologie echt verwirklicht. Kommt nämlich die leitende Grundabsicht, Sein *und* Werden in ihrer vollen Wirklichkeit unverkürzt zu wahren, tatsächlich bis zum Ende folgerichtig zur Entfaltung, so vollzieht sich echte Ontologie; werden aber im Gegensatz zu der Grundabsicht Sein und Werden oder wenigstens eines von beiden ihrer vollen Wirklichkeit beraubt, wird mithin die Grundabsicht durchkreuzt, so gleitet echte Ontologie in Scheinontologie ab.

Greifen wir in vorblickender *Zusammenschau* der Einzelentwicklung voraus, so ergibt sich unter unserem Gesichtspunkt für Nietzsche und die Scholastik folgende schematische Gegenüberstellung. Nietzsche meint, daß sein Gegenpol, unter den auch die Scholastik fällt, das Werden verflüchtigt und deshalb auch das Sein entleert; die Scholastik aber hält Nietzsche entgegen, daß er das Sein entmächtigt und deshalb auch das Werden der wesenlosen Nichtigkeit überantwortet.

Nietzsche ist ein Kind des 19. Jahrhunderts, auch in dem radikalen Aufstand gegen die Irrgänge seiner Zeit. Der Idealismus und ein schwächliches Christentum hatten in zunächst überraschendem, aber vom Letzten her zwingendem Zusammenhang einerseits das Endliche oder das Werden als wesenlos nichtiges Moment im Unendlichen oder im Sein untergehen und andererseits ebenso das alles verschlingende Unendliche oder Sein zu einem entleerten Schemen entarten lassen. Im Gegenschlag hierzu wird Nietzsche zum leidenschaftlichen Anwalt des Endlichen, des Werdens, des Lebens, vor allem des menschlichen Lebens und so des Menschen überhaupt; dessen volle, ungeschmälerte Wirklichkeit durchzusetzen, ist *das* entscheidende Anliegen seines Ringens. Diese seine Urwirklichkeit bannt ihn so, daß er für eine andere Wirklichkeit keinen Blick mehr hat. Deshalb vermochte er in einem über den Menschen hinausliegenden Unendlichen oder Sein nicht *mehr* zu sehen als seine Umwelt, eben ein leeres Schemen, eine haltlose Erdichtung; in dieser Beziehung verfiel er kritiklos der geschichtlichen Bedingtheit seiner Situation, worin die kantische Grenzziehung sich auswirkte. Zugleich sah er das weltüberlegene Unendliche oder Sein mit seiner Zeit immer nur in parmenideischer Prägung, nämlich als den alles Endliche entwirklichenden Abgrund. Als Anwalt des Endlichen und des konkret flutenden Lebens mußte er gegen *dieses* Unendliche streiten; dieses konnte und durfte keine Wirklichkeit, mußte ein unwirkliches Schemen, eine aus verirrten Instinkten erwachsende Erdichtung

sein. Damit war die christliche oder idealistische Art des Absoluten für ihn endgültig überwunden.

So blieb Nietzsche allein das Endliche in der Gestalt des Menschen oder des Lebens mit seinem rastlosen Werden. Diese ungeheure Wirklichkeit galt es ernst zu nehmen, ihr galt es Raum zu schaffen, nachdem sie durch das überweltlich Absolute allzu lange vergewaltigt worden war. Nun läge es nahe, ins andere Extrem zu verfallen und alles einer schrankenlosen Relativität auszuliefern. Aber ein philosophischer Geist vom Rang eines Nietzsche weiß, daß Sein Absolutheit besagt. Deshalb holt er das Absolute aus seiner Überweltlichkeit in die Innerweltlichkeit herein und stattet das Endliche in seiner Endlichkeit mit allen Attributen des Unendlichen aus, so daß ein überweltliches Unendliches als sinnlose Verdoppelung und damit als grundlose Fiktion erscheint. Das Übermenschliche geht in den Menschen ein, und es ersteht der Übermensch; die Ewigkeit geht in die Zeit ein, und es ersteht die ewige Wiederkehr; das Sein geht in das Werden ein, und es ersteht das Dionysische.

Auch andere Systeme haben die beiden Pole des Endlichen und des Unendlichen in eins gesetzt, doch immer anders als Nietzsche. In vorchristlicher Zeit glitten sie von selbst ineinander, weil ihre Scheidung noch nicht mit der Radikalität des Christentums vollzogen war. Nach dem Eintreten des Christentums in die Geschichte endigten solche Versuche immer entweder mit dem Verlust eines der beiden Pole oder mit dem Verflüchtigen eines der beiden Pole in andern. Nietzsche ist darin tiefer christlich als alle diese, daß er beide Pole in ihrer Eigenart und Wirklichkeitsfülle wahren will. Der Weg dazu ist ihm das Zurücknehmen des Unendlichen in das Endliche, wofür wiederum die ewige Wiederkehr die zentrale Möglichkeit bietet; sie ist nicht umsonst der „Gedanke der Gedanken“ (N II 1336), der ihn damals im Engadin mit einem solchen Sturm des Erlebens überfiel. Gewiß kommt auch bei andern die ewige Wiederkehr vor, aber nirgends mit solcher Bewußtheit und Inbrunst; diese Ausprägung konnte sie erst auf dem Hintergrund des Christentums finden, weshalb sie bei Nietzsche doch etwas völlig Neues darstellt. Von hier aus kann man das Paradox aufstellen: von allen antichristlichen Ontologien ist diejenige Nietzsches die antichristlichste, weil sie in ihrem Ansatz dem Christentum am nächsten kommt und darum sich freilich auch am entschlossensten dagegen wendet.

Wenn nun die christliche Ontologie in der Gestalt der *Scholastik* Nietzsche gegenübertritt, so wechselt sie als christliche keineswegs zur Theologie hinüber, sondern sie bleibt Philosophie im echten Sinne des Wortes, wie das die Auseinandersetzungen über das Wesen der christlichen Philosophie hinreichend klargestellt haben. Deshalb teilt sie mit Nietzsche die Grundabsicht und auch den Ausgangspunkt. Was letzteren angeht, so kann Nietzsche dem christlichen Philosophieren ein wirksames Gegengewicht gegen allen verborgenen Rationalismus

werden. Denn das Sein erschließt sich uns nie anders als durch den Menschen und im Menschen; schließlich ergreift jeder das Sein nur in sich selbst, im Spiegel seines eigenen Menschseins; jede Ontologie ist eine Selbstausslegung des Philosophen selber. In diesem Sinne hat Nietzsche recht, wenn er von den Philosophen sagt: „Es handelt sich im Grunde um sie“ (N II 717), und von sich selbst: „Ich schreibe für mich selber“ (N I 1261). Solche Aussagen brauchen noch in keiner Weise einen falschen Subjektivismus zu enthalten; sie umschreiben lediglich den existenzialen Anfang alles philosophischen Nachdenkens, der *vor* der Entscheidung für Subjektivismus oder Objektivismus liegt. So verstanden, ist Nietzsches Ontologie durchaus existenzial, muß *jede* Ontologie existenzial sein.

Danach erscheint für die philosophische Analyse alles zunächst als Perspektive oder (mit einem Heidegger-Ausdruck) Existenzial des Menschen. Auch dieser Ausdruck bedingt noch keinen hoffnungslosen Relativismus, der erst bei seiner weiteren Deutung hereinkommen *kann*. Die Existenziale umfassen den ganzen Reichtum des Lebens mit all seinen Spannungen: Endlichkeit—Unendlichkeit, Relativität—Absolutheit, Mensch—Übermensch, Zeit—Ewigkeit, Werden—Sein. Wichtig ist zu erkennen, daß auch die Pole, die über den Menschen und sein Leben hinauszuliegen scheinen, zuerst als Existenziale des Menschen erschlossen sind; so können wir etwa von der Unendlichkeitsdimension des menschlichen Daseins reden. Die tiefere Auslegung darf den ursprünglichen Tatbestand nicht vergewaltigen, sondern muß ihm voll gerecht werden; dann wird sie enthüllen, was letztlich hinter allem steht, was letztlich alles *ist*.

Nietzsches Auslegung führt zur Identität der Gegensätze in dem schon beschriebenen Sinne, womit „der vollkommene Widerspruch als Urgrund des Daseins“ (N I 82) angesetzt wird, wonach gilt: „Der Widerspruch ist das wahrhafte Sein“ (N I 83). Er bestimmt das Wesen des Seins als den absoluten Widerspruch, weil er auf keine andere Weise den Reichtum des Lebens in seiner ganzen Fülle wahren, weil er so dem Leben seine stärkste Intensität verleihen zu können glaubt. Man sollte aber meinen, am absoluten Widerspruch müsse alles auseinanderfahren, dieser müsse alles auseinandersprenge und schließlich dem Nichts überantworten. Tatsächlich werden die der menschlichen Seinsgestalt eigenen Spannungen zum absoluten, alles zerstörenden Widerspruch, wenn sie nicht über Nietzsches Identität der Gegensätze hinaus- und zu einem übermenschlichen Absoluten hintreiben, von dem allein her die Absolutheitsdimensionen des menschlichen Daseins ihre volle Wirklichkeit empfangen und bewahren.

Nach Nietzsches Identität gibt es nur eine durch Endlichkeit gebrochene Unendlichkeit, eine durch Relativität gebrochene Absolutheit, ein

durch den Menschen gebrochenes Übermenschliches, eine durch die Zeit gebrochene Ewigkeit, ein durch das Werden gebrochenes Sein. Diese Brechung läßt, obwohl Nietzsche selbst das Gegenteil behauptet, keines der über den Menschen hinausgreifenden Momente zu seiner reinen Verwirklichung und damit zur vollen Entfaltung kommen. Denn dem innersten Wesen dieser Momente widerspricht es, daß ihre gebrochene Verwirklichung für sie die einzige und letzte sei. Sollen sie also nicht in ihrem tiefsten Kern zerstört werden, so gilt es, ihre gebrochene Verwirklichung als das zu sehen, was sie im Grunde ist, nämlich als Ausstrahlung ihrer ungebrochenen übermenschlichen Verwirklichung. Solches Zu-Ende-Denken (nicht Überspringen) der Spannungen, die wir genau so wie Nietzsche im existentialen Ansatz der menschlichen Selbstausslegung finden, geleitet kraft des innersten Wesens dieser Spannungen selbst zu dem überweltlichen Gott hin; denn er allein stellt die ungebrochene, d. h. die unendliche oder subsistierende Verwirklichung der besprochenen Spannungsmomente dar. Der Unterschied zwischen Nietzsche und der Scholastik liegt darin, daß jener die Spannungen als letzte unübersteigliche Gegebenheiten innermenschlich schließt und so im alles zerstörenden Widerspruch erstarren läßt, während für diese gerade der drohende Widerspruch zum Antrieb wird, die Spannungen auf ihr innerstes Geheimnis hin zu durchdringen und so auf ihren übermenschlichen Urgrund zurückzuführen. Sie gibt sich also der bewegenden Kraft der Spannungen intensiver als Nietzsche hin; sie nimmt den Widerspruch wirklich ernst, indem sie sich nicht dabei beruhigt, während jedes Sich-Abfinden mit dem Widerspruch eben doch ein letztes Verharmlosen seines unerbittlichen, unantastbaren Ernstes bedeutet. Dabei ist nicht zu fürchten, daß die scholastische Antwort jene Spannung zerstöre, die im Menschen Nietzsches kraft des Widerstreits der Pole eine ungeheure Dynamik entfesselt; denn der innermenschliche Widerstreit zwischen der Relativität des Menschen und seinen Absolutheitsdimensionen bleibt, ja wird verschärft, indem die gebrochene Absolutheit des Menschen von der ungebrochenen Absolutheit Gottes umfassen und die innermenschliche Spannung durch die übermenschliche Spannung überhöht wird.

Was Nietzsche von dem Mitgehen dieses Weges abhält, ist letztlich das kantische Erbe, das den Menschen in das Für-uns bannt und vom An-sich ausschließt, das also die Perspektive doch zur bloßen Perspektive und das Existenzial zum bloßen Existenzial herabdrückt. Die Scholastik hingegen weiß, daß Perspektive und Existenzial über sich selbst hinausweisen und letztlich sich selbst aufheben, wenn sie nicht in einem Überperspektivischen und Überexistenzialen verankert werden. So führt gerade die Treue zur Perspektive und zum Existenzial schließlich zu Gott.

Von hier aus ist klar, daß Gott die Vollerwirklichung des Lebens nicht hindert, sondern diese sich gerade in ihm erfüllt. Freilich darf der Mensch Gott

nicht aus dem lebendigen Strömen seines Lebensvollzugs herausgleiten und zum leeren Schemen erstarren lassen. Einzig auf dem Gipfel seiner höchsten, ständig neu erworbenen Selbstverwirklichung erreicht der Mensch seinen Gott und findet in ihm seine alles Maß überbrandende Erfüllung. Auch an dieser Stelle jeden Rationalismus zu überwinden, kann uns Nietzsche helfen. Reichste Entfaltung des menschlichen Lebens über den Punkt hinaus, wo Nietzsche haltmacht, wird von selbst als innerstes Wesen dieser Entfaltung die Gottesbegegnung enthüllen.

Blicken wir auf unser oben der leitenden Grundabsicht entnommenes Kriterium zurück, so hat sich folgendes gezeigt: *Nietzsche* wird der vollen Wirklichkeit des Seins nicht gerecht, und darum ist auch das Werden seiner vollen Wirklichkeit beraubt. Seine Absolutheitsdimensionen gehen ins Leere und werden zu einer letztlich inhaltlosen Intensität des Existierens, weshalb sie in der Relativität zu versinken drohen. Die *Scholastik* hingegen stößt gerade im Ernstmachen mit der vollen Wirklichkeit des Werdens zu der vollen Wirklichkeit des Seins vor, von welcher her wiederum das Werden in seiner vollen Wirklichkeit bestätigt und begründet wird. Seine Absolutheitsdimensionen gehen in die absolute Fülle und werden zu einer aus ungeheurem Reichtum genährten Intensität des Existierens, weshalb sie auch die Relativität mit Absolutheit durchdringen, ohne sie als Relativität aufzuheben. Dabei ist Nietzsche der Scholastik das ihr bestimmte Gegengewicht gegen die ihr eigene Gefahr einer Verflüchtigung des Werdens und damit einer Entleerung des Seins, ein Zerrbild christlichen Denkens, das Nietzsches Leidenschaft entfesselt und ins andere Extrem getrieben hat.

Wir stellen also fest: bei Nietzsche wird die leitende *Grundabsicht* *durchkreuzt*, in der Scholastik aber folgerichtig bis zum Ende *entfaltet*. Das gilt freilich von der idealen Gestalt der Scholastik, hinter der sie in ihrer konkreten Verwirklichung vielfach zurückblieb. Deshalb mußte Nietzsches Aufstand mit seinen reichen Anregungen für eine Neubestimmung auf das Ideal kommen.

Abschließend sind wir gezwungen, Nietzsches Ontologie eben doch nur eine *Schein*-ontologie zu nennen, weil mit dem Sein als bloß innermenschlichem Pol dessen volle Wirklichkeit und tiefstes Wesen noch nicht erreicht sind. *Echte* Ontologie vermögen wir nur dort zu finden, wo die volle Wirklichkeit und das tiefste Wesen des Seins in seiner Zurückverfolgung bis zu dem überweltlichen Absoluten offenbar werden, und wo sich als Folge hiervon im Vorrang der Transzendentalien das eigentliche Antlitz des Seienden enthüllt.

Im tiefsten Zusammenhang damit steht die Wertung des *Geistes*, in dem unausweichlich und immer wieder die letzte Überwerdehaftigkeit und Überweltlichkeit des Seins durchbrechen. Während Nietzsche

dieses Streben des Geistes für Lüge und Schein erklärt, sieht die Scholastik darin das tiefste Aufleuchten der Wahrheit. Weil aber von Lüge und Schein die Absolutheitsdimensionen des menschlichen Daseins leben, erhebt jene Nietzsche zu dem, was „angebetet werden muß“, was „göttlich ist“ (WzM 1011). So gibt er Zeugnis von dem Gott, der als die Wahrheit angebetet wird, und aus dem sich alle Absolutheit des Menschen nährt. Schein-ontologie also, weil Nietzsche das tiefste Wesen des Seins als Schein erklärt.

Wie verhalten sich nun die Typen von Ontologie, die wir im ersten Teil entwarfen, zu den Gestalten von Ontologie, die sich jetzt bei Nietzsche und der Scholastik herausgeschält haben? Ersterer empfindet mit Recht seine tiefe Verwandtschaft mit Heraklit. Wenn er auch nicht das Sein im Werden verflüchtigt, so ist für ihn das Sein trotzdem nicht mehr als ein Pol innerhalb des Werdens. So stellt er jene Ontologie des Werdens dar, die den Anspruch erhebt, alle Wahrheits-elemente der Ontologie des Seins in sich aufgenommen zu haben. Andererseits strebt die Scholastik einer Ontologie des Seins entgegen, die alle Wahrheits-elemente der Ontologie des Werdens in sich zur Entfaltung bringt, und zwar zu vollerer Entfaltung, als es innerhalb der bloßen Ontologie des Werdens möglich ist. Während somit eine Ontologie des Werdens nie das Sein ganz in sich aufnehmen kann, sondern es notwendig verkürzt, führt die echte Ontologie des Seins das Werden erst zu seiner vollen Wirklichkeit.