

# Über „eine der verfänglichsten Formen“ der Metaphysik

Nobuaki Omori

## 1

Wie man die Welt denkt, oder welche Welt real und welche scheinbar ist, gehört zu den traditionellen Problemen der Philosophie, und jede Metaphysik von der Antike bis zur Moderne bezieht sich mehr oder weniger auf die Theorie der zwei Welten. Auf die Weltauslegung bezieht sich auch Nietzsches Kritik an der Metaphysik und am Intellekt als Funktion des Lebens, und er fragt, worin „die innersten Triebe“ des Philosophierens bestehen (II.572). Was sich für ihn allmählich herausgestellt hat, ist „eine alte ewige Geschichte“ der Philosophie: „Sie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur »Schaffung der Welt«, zur *causa prima*“ (II.573). Bei Nietzsche vollzieht der tyrannische Wille seiner Philosophie den Abbau der Philosophiegeschichte des Abendlands. Er ist sich mit anderen bedeutenden Philosophen darin einig, die bisherige Metaphysik abzulehnen und sich als einen Wendepunkt der Geschichte zu sehen. Er bestätigt „eine zweijahrtausendjährige Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“, und hat eben mit dieser Ehrlichkeit ein „Attentat auf zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung“ vor. Dann will er weiter „die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte“ erzählen (II.227, 1111, III. 634).

In der *Götzen-Dämmerung* faßt er seine Einsicht in die „Geschichte eines Irrtums“ in „vier Thesen“ zusammen, um das Verstehen seiner Geschichts-Interpretation zu erleichtern(II.960-3). Diese Welt habe vielmehr Realität, und eine andere Realität der anderen Welten sei nicht nachweisbar, weil das sogenannte „wahre Sein“ das Nicht-Sein, das Nichts ist. Die „wahre Welt“ ist

deswegen bloß eine Täuschung und in der Tat eine scheinbare Welt. Eine „andere“ Welt zu erfinden, ist dann die Verleumdung des Leben. Die Zweiweltentheorie, die die Welt in eine „wahre“ und eine „scheinbare“ scheidet, ist daher schon eine „décadence - ein Symptom niedergehenden Lebens“ (II.961).

In der *Fröhlichen Wissenschaft* erörtert er noch näher den Zusammenhang der Metaphysik mit der Religion:

„Vom Ursprunge der Religion. - Das metaphysische Bedürfnis ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will, sondern nur ein Nachschößling derselben. Man hat sich unter der Herrschaft religiöser Gedanken an die Vorstellung einer »anderen (hinteren, unteren, oberen) Welt« gewöhnt und fühlt bei der Vernichtung der religiösen Gedanken eine unbehagliche Leere und Entbehrung - und nun wächst aus diesem Gefühle wieder eine »andere Welt« heraus, aber jetzt nur eine metaphysische und nicht mehr religiöse. Das aber, was in Urzeiten zur Annahme einer »andern Welt« überhaupt führte, war nicht ein Trieb und Bedürfnis, sondern ein Irrtum in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge, eine Verlegenheit des Intellekts“ (II.138f).

Am Anfang steht der Irrtum des Intellekts hinsichtlich einiger Naturvorgänge. Daraus wächst seine Vorstellung von einer anderen Welt, und dabei gewinnt man den religiösen Gedanken. Wenn wir ihn verlieren, überfällt uns eine leere Stimmung. Man sucht wieder eine übersinnliche Welt, aber die Welt ist jetzt nicht mehr religiös, sondern nur metaphysisch. Von der Weltsituation, in der man heute ist, redet Heidegger mit Hölderlins Gedichtsstrophe in seiner Elegie „Brot und Wein“ als „dürftige Zeit“. Die Dürftigkeit des Weltalters steht „im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden“. Sie ist nicht nur „durch das Wegbleiben des Gottes, durch den Fehl Gottes bestimmt“, und die Wende der Zeit entsteht nicht nur durch einen neuen Gott, denn „der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen“. Die Götter kehren, wenn sich der Mensch in der rechter Art gewendet hat (Heidegger: *Holzwege*, Seite 248f., im Folgenden mit H und der jeweiligen Seitenzahl abgekürzt. Karl Löwith: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Seite 130f., im Folgenden mit L und der

jeweiligen Seitenzahl abgekürzt).

Löwith betont, daß es eine bestimmte Zeit ist, die mit Heideggers Frage nach dem "Sein" zu tun hat, nämlich die zwanziger Jahre (L.230). Mit dem weltgeschichtlichen Zustand in diesen Jahren beschäftigen sich auch die zeitgenössischen Denker wie Oswald Spengler, dessen umstrittenes Werk *Der Untergang des Abendlandes* (1911–1921) das Geschichtsbewußtsein der Europäer stark beeinflußt hat. In dem Zeitalter ereignet sich, in Nietzsches Sprache gesagt, die „Vernichtung der religiösen Gedanken“, und dabei fühlt man „eine unbehagliche Leere und Entbehrung“. Aus diesem Gefühl wächst auch Heideggers Philosophie, in der das Verhältnis von Metaphysik und Religion dargestellt ist. In der Wesensart dieses Gedankens liegt der „berückende Tiefsinn“ Heideggers, und die Ambivalenz bringt „die doppelte Reaktion der Anziehung und Abstoßung, der Verehrung und der Verdächtigung“ hervor (L.131, 229). Die Epoche wird „Abend“ und nähert sich der „Nacht“, seit Gott die Welt verlassen hat, und durch „das Wegbleiben des Gottes und durch den Fehl Gottes“ breitet die Nacht der Welt „ihre Finsternis“ aus, weil „der Glanz der Gottheit in der Weltgeschichte erloschen ist“ (H.248). Nach seiner Hölderlin-Auslegung muß man den „Abgrund“ in der Nacht der Welt erfahren und ausstehen. Aus dem „eschatologisch-geschichtlichen Denken“ wächst aber nach Nietzsches Genealogie jetzt nicht mehr eine religiöse, sondern nur „eine metaphysische Welt“ hervor (L.130, II.138f.) Mit dem religiösen Tiefsinn und der Nähe der Gottheit neigt sich Heideggers Ontologie in „dürftiger Zeit“ dem metaphysischen Motiv zu, und es ist, so sagt Löwith, eine übersinnliche „Hinterwelt“, die laut Zarathustra „ein himmlisches Nichts“ und eine „Welt-Verleumdung“ ist (II.298, III.684, L.227).

## 2

Karl Löwith schrieb 1935 sein Hauptwerk *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, und in *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* (1953) geht es auch um Heideggers Nietzsche-Deutung. Er habilitierte 1928 bei Heidegger und hält ihn für einen „aufregenden Denker“ und „geschichtlichen Interpreten“, wiewohl sich Heidegger selbst „auf seine Weise der Unbezüglichkeit und Eigenwilligkeit seiner Interpretationen bewußt“ ist (L.203,193,195f).

Niemand wird Heidegger, dessen „phänomenologische Analysen“ für Löwith „großartig“ sind, bestreiten können, daß er ein „hellhöriger Interpret“ und ein Künstler des Lesens und Auslegens ist, wenn er „ein denkerisches oder dichterisches Sprachgefüge“ subtil „überquert“ (L.203, 231). Und es gibt bei ihm noch eine andere Lobrede:

„Er hat darüber hinaus die Geschichte des abendländischen Geistes durch meisterhafte Interpretationen im ganzen und einzelnen neu erschlossen und durch seine befreienden Übersetzungen griechischer Grundworte unsere Denkgewohnheiten als Gewohnheiten deutlich gemacht. Er ist vor allem eine ursprüngliche, ausdauernde und gesammelte Kraft des intensiven Wissens und der denkerischen Durchdringung, die keinen unserer abgebrauchten Begriffe schablonenehaft übernimmt, sondern alles überlieferte philosophische Denken hinsichtlich seiner Herkunft und Tragseite kritisch in Frage stellt“ (L.228).

Kritik übt Löwith aber an der Ontologie Heideggers, die mit der Geschichte des Seins als Seinsvergessenheit beginnt und in der er auch Nietzsches Philosophie aus der Seinsgeschichte heraus auslegt. Als Gründe dafür führt Löwith folgendes an: Heidegger war ehemals ein christlicher Theologe, der sein Studium der Theologie an der Universität Freiburg begann, und er kombiniert das ontologische Problem mit der Gottesfrage. Er legt Nietzsches wesentliche Gedanken in die Geschichte der abendländischen Metaphysik, der Seinsvergessenheit, hinein, aber der Beweggrund seiner philosophischen Gedanken kommt aus „einem religiösen Motiv“ (L.193, 211ff.,221). Heideggers zeitgenössische Wirksamkeit äußert sich in seinen „ambivalenten Unterscheidungen und Verbindungen des Denkens von und mit dem Glauben“ (L.212). Seiner Seinsphilosophie fehlt es nicht an leidenschaftlichen Anhängern, die „heute noch weitere Kreise“ umfassen und nicht auf Heideggers „Schüler beschränkt“ sind (L.230). Was dieser Bannkraft zugrunde liegt, ist auch „ein Ungesagtes: das religiöse Motiv“ (L.233). In der Geschichte der deutschen Philosophie wiederholt sich nach Nietzsches Ausspruch „eine hinterlistige Theologie“, die der „Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten“ schafft (L.213, II.1171). Mit Philosophen wie Kant begann eine

Umkehrung, „aus der Realität eine Scheinbarkeit“, eine „erlogene“ Welt zu schaffen und die zur Realität zu machen (II.1171). Die Verfänglichkeit des europäischen Gewissens, die Nietzsche in dessen Grund findet, verbindet Löwith mit der Anziehungskraft der tiefen Gedanken Heideggers.

Das Fazit ist für Löwith, daß Heidegger ein „christlicher Theologe“ ist, der die bisherigen Begriffe der europäischen Philosophie und Theologie kritisch „destruiert“ (L.228, 232). An der Kraft von Heideggers Wirksamkeit ist auch seine persönliche Bannkraft beteiligt, die sich von seiner bescheidenen „Selbststilisierung“ als Interpreten bis zur überlegenen Verneinung der bisherigen Seinsvergessenheit bewegt (L.229, 231,163). Zum Eigentümlichen von Heideggers Gedanken gehört auch, daß sich bei ihm ein „eigenwilliger Monolog“ vollzieht. Er sagt nämlich „in einem diskussionslosen Raum“ vom Sein „diktatorisch“, „daß es »Es selbst« und das ganz Andere zu allem Seienden ist“ (L.230, 194f.). Das Sein bleibt schließlich „unentschieden und vieldeutig“, denn bei der Seinsinterpretation schließt man die Vernunft aus (L.234, 212). Heidegger ist selbst noch auf dem Weg zum Sein, redet davon in den späteren Jahren nicht mehr, und Löwith sagt, niemand könnte mit Sicherheit das Geheimnis des Seins erklären (L.138). Im Sein sieht er anscheinend das Göttliche und sagt schon in der Einleitung zu *Sein und Zeit* : „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin“ (Einleitung 7.C.S.38, L.211). Mit Nietzsche gesagt, könnte das Sein aber ein neuer „Wahnsinn“ sein, der eine andere „Hinterwelt“ schafft (II.297f. L.227). Für ihn ist das Sein klar: „Das Sein – Wir haben keine andere Vorstellung davon als „leben“. – Wie kann also etwas Totes »sein«?“, wie Heidegger auch Nietzsche in *Holzwege* zitiert (H.257, III.483). Der „höchste“ Wille zur Macht ist, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen“, und da erkennt man „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“ (III.895). Weil das Leben eigentlich der Wille zur Macht ist, ist das Sein die Auslegung des Lebens als Wille zur Macht (Jaspers: *Nietzsche*, Seite 301, 348, im Folgenden mit J und der jeweiligen Seitenzahl abgekürzt). Heidegger sagt, daß der Wille zur

Macht „der Grund des überreichsten Lebens“ ist, und er sieht Nietzsche aus seiner eigenen Seinsgeschichte heraus als Vollender der abendländischen Metaphysik, denn der Grundbegriff des Machtwillens ist für Nietzsche der Begriff des Seins selbst (H.219, 344f.). Er ist sich mit Jaspers darin einig, daß Nietzsche in der Reihe der europäischen Philosophen steht, die mit ihrem eigenen Seinsbegriff das ganze Weltsystem konstruieren wollen (J.290).

### 3

Heidegger veröffentlicht seine Auseinandersetzung mit Nietzsche in seiner zweibändigen Nietzsche-Interpretation, die aus in den Jahren 1936 bis 1940 gehaltenen Vorlesungen und in den Jahren 1940 bis 1946 entstandenen Abhandlungen besteht. Da stellt Heidegger in der Tat auch die „Destruktion“ der philosophischen Geschichte Europas dar, die nach seiner Einsicht niemals den Grund des Seins selbst erfahren und überlegt hat (H.243). Zur Geschichte der Seinsvergessenheit gehören für ihn die Philosophen von der Antike bis einschließlich Nietzsche, weil sie die abendländische Metaphysik nicht aus der Geschichte des Seins begreifen (H.344). Heidegger hält Nietzsche eigentlich für einen Denker, „der Gott sucht, indem er nach Gott schreit“, und er versucht, „über Nietzsches Grundstellung innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik eine Klarheit zu gewinnen“ (H.246,193). Wenn Nietzsche als Grundthese sagt: „Diese Welt ist Wille zur Macht – und nichts außerdem!“, begreift Heidegger Nietzsches Denken „als die Vollendung der abendländischen Metaphysik aus der Geschichte des Seins“ (III.916f., H.344). Durch Nietzsches „Gegenbewegung“ gegen die Metaphysik wurde sein Denken nämlich im Gegenteil in sie verstrickt, weil er den Platonismus nicht überwunden hat (L.216). Heidegger sagt, obwohl Nietzsche meint, daß er die Metaphysik mit dem Willen zur Macht überwunden hat, hat er tatsächlich wie jeder Metaphysiker vor ihm vergessen, daß das Wesen des Nihilismus „die Verborgeneheit“ des Seins ist; infolgedessen vollzieht Nietzsches Überwindung des Nihilismus nur dessen Vollendung, und der Nihilismus liegt im Wesen der Metaphysik (L.217, H.244f.).

Der Kern der Kritik Löwirths, der einmal Heideggers Schüler war, an der Nietzsche-Deutung Heideggers liegt aber darin, daß Heidegger „Nietzsches

wesentlichen Gedanken um sein Eigentümliches gebracht“ und seine Philosophie „im Gewande von Nietzsche“ entwickelt hat (L.221, 203,209). In seiner Seinsgeschichte hat er nämlich den Willen zur Macht in die Vollendung der „Subjektivität“ von Descartes hineingelegt, um seine Geschichts-Interpretation einheitlich konstruieren zu können. Die „Gewaltsamkeit“ seiner Auslegung ist nicht zu verkennen, wenn er sich auch der „Eigenwilligkeit“ bewußt ist (L.221, 203f.).

Es ist zu überlegen, was „die Gegenbewegung gegen die Metaphysik“ als das Wesen von Nietzsches Philosophie ist, die sich gegen den Platonismus selbst richtet (H.200). Die Hypothese zweier Welten, die die abendländische Metaphysik ausbildet, ist nach Nietzsche eine Illusion, die „die Quelle aller Welt-Verleumdung“ und die „Verneinung des Lebens“ ist (III.684, II.1224). Die Philosophen sind „allesamt Advokaten“ ihrer Vorurteile namens „Wahrheiten“, und „alle obersten Werturteile“ sind „zurückführbar auf die Urteile Erschöpfter“, auf eine „Verneinung des Lebens“ (II.570, III.827, 781f.), denn die Scheidung in eine wahre und eine scheinbare Welt ist „nur eine Suggestion der *décadence*, — ein Symptom niedergehenden Lebens“ (II.961). Die „scheinbare“ Welt ist die einzige, und deswegen geht es um die totale Beseitigung der „übersinnlichen Hinterwelten“ der Metaphysik und des Christentums (II.958, L.214).

Dabei steht sein Wort vom Tode Gottes als bekanntes Leitmotiv (L.213). Die »Gott-ist-tot«-Deklaration bedeutet nach Heidegger das Ende der Metaphysik, deren übersinnliche Welt widerlegt ist, und die übersinnliche Welt selbst wirkt nicht mehr als Kraft und schenkt „kein Leben“ (H.200). Die Zweiweltheorie ist abgeschafft, und der Glaube an Gott ist unglaubwürdig und dahin, und „dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann“ (H.200). Es gibt nur noch „einen ungeheuren schauerlichen Schatten“ Gottes „in einer jahrtausenden Höhle“ (II.115). Dort breitet sich „Nichts“ aus, das die „Abwesenheit einer übersinnlichen, verbindlichen Welt“ bedeutet, und dahin kommt der Nihilismus, der „unheimlichste aller Gäste“ (H.200, III.881). Den Nihilismus und dessen Überwindung erklärt die erste Rede des Zarathustra *Von den drei Verwandlungen*, an deren Ende man zur Unschuld des Werdens geführt wird (L.215). Zarathustra sieht drei Stufen: der absolute Gehorsam „du sollst“,

dann kommt der freie Geist und sagt „Ich will“, und die letzte Verwandlung ergibt sich mit „Ich bin“ (II.293f., III.425). Diesen Gedanken nimmt auch ein Aphorismus in der *Götzen-Dämmerung* auf: Niemand kann „die Fatalität seines Wesens“ herauslösen, denn „in der Realität fehlt der Zweck“, dessen Begriff wir „erfunden“ haben. „Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen... Aber es gibt nichts außer dem Ganzen!“. Indem „die Art des Seins“ nicht in eine *causa prima* umgewandelt wird, ist die Unschuld des Werdens wiedergefunden (II.977f.). Für Nietzsche ist die Welt im Fluß, „etwas Werdendes“, und deswegen ist alles Werden, das „die einzige Art Sein“ ist (III.497, KSA.12.249). Mit der Unschuld des Werdens, das keinen „Zielstand“, keine „finalen Absichten“ hat, ist die Welt erlöst, und da kommt „die große Befreiung“ (III.684, II.978).

#### 4

Mit Nietzsche als zeitgenössischem Denker beschäftigt sich Heidegger in seiner Destruktion der Metaphysik, und er spricht von der Weltsituation, der man heute angehört, mit Hölderlins Gedichtsstrophe in seiner Elegie „Brot und Wein“ als „dürftiger Zeit“ (H.248). Den weltgeschichtlichen Zustand in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts, wo sein Hauptwerk „Sein und Zeit“ entstand, erörtern auch Denker wie Oswald Spengler. Das Zeitalter wird „Abend“ und nähert sich der „Nacht“, seit Gott die Welt verlassen hat, und durch „das Wegbleiben des Gottes und durch den Fehl Gottes“ breitet die Nacht der Welt „ihre Finsternis“ aus, weil „der Glanz der Gottheit in der Weltgeschichte erloschen ist“ (H.248). Nach seiner Hölderlin-Auslegung muß man den „Abgrund“ in der Nacht der Welt erfahren und ausstehen. Aus dem „eschatologisch-geschichtlichen Denken“ wächst aber nach Nietzsches Genealogie jetzt nicht mehr religiöse, sondern nur „eine metaphysische Welt“ heraus (L.130, II.138f.). Trotz des religiösen Tiefsinns und der Nähe der Gottheit neigt sich Heideggers Ontologie in der „dürftigen Zeit“ dem metaphysischen Motiv zu, und es ist, so sagt Löwith, eine übersinnliche „Hinterwelt“, die laut Zarathustra „ein himmlisches Nichts“ und „Welt-Verleumdung“ ist (II.298, III.684, L.227).

Heidegger und Nietzsche sind sich darin einig, daß sie sich als „Wendepunkt“

in der Krise der Zeit verstehen. Bei Löwith ist aber Nietzsches Wort vom „Mittag“, wo die wahre Welt mit der scheinbaren abgeschafft wird, fern von der Nacht der eschatologisch-geschichtlichen „dürftigen Zeit“ (L.130f.,216, II.963). Was nach der Abschaffung der zwei Welten übrig bleibt, ist für Nietzsche das Werden, das an die Stelle vom Sein anderer Philosophen tritt (J.321). Dann wird der Versuch des „Seinswissens“ selbst zu einer Interpretation, weil die Welt, die uns angeht, endlos und ein Werden ist, während das Sein in Heideggers Philosophie, wie oben gesagt, als göttlich und transzendental erscheint (J.319, 296). Man will das Sein als Bedingung des Lebens auslegen, weil der Mensch „essentiell ein auslegendes Dasein“ ist (J.348, 291, II.249). Daher kommt Nietzsches Grundthese, daß das Wissen des Seins nichts anderes als Auslegung ist, und daß auch die Auslegung selbst Wille zur Macht ist (J.291, 302, III.487).

Zarathustra sagt: „Der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch. Wahrlich, schwer zu beweisen ist alles Sein und schwer zum Reden zu bringen“ (II.298). In der Welt gibt es „keine Dinge an sich, auch kein absolutes Erkennen“, und deswegen sind alle Erscheinungen Interpretationen hergestellt von einem auslegenden Wesen (J.291). Dann hat die Welt die Möglichkeit unendlicher Auslegung, die ein Werden als „Uranschauung vom Sein“ ist (J.296, 347). Die Welt, die den Menschen angeht, ist „Ausdichtung“, die „keine Wahrheit“ hat, und „nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ (III.497, II.511). Die unendliche Mehrheit der Ausdeutungen zeigt die Kraft des Wachstums, während das Symptom der Einheit ein Zeichen der inertia ist (J.296, III.495). Daher bringt der Wille zur Macht als Bedingung des Lebens die Auslegung hervor, die ein Werden ist, und für Nietzsche ist das Werden nicht Schein, sondern nichts als das Sein selbst (J.347f.).

Trotz seiner Anschauung vom Werden als einer endgültigen Weltauslegung verweilt aber sein Gedanke nicht bei der Bewegung des Werdens, obwohl sein Gedankengang für Heideggers Seinsphilosophie etwas Rückgängiges bedeutet (J.347, L.216). In seinem Philosophieren erscheint hier nämlich „ein Umschlag der existentiellen Haltung“, denn „das Schauen des ziellosen Werdens“ bringt das „Verfallensein“ des Lebens, und das Sein geht „ins Grenzenlose“ über (J.349f.). Im Werden ist das Erkennen selbst nicht möglich (III.895). Die

„Wahrhaftigkeit“ und die „Strenge“ im deutschen Denken lehnen zwar die christliche und platonische Auslegung vom Menschen ab, und „verurteilen ihren Sinn wie eine Falschmünzerei“. Da kommt aber dem Menschen sofort die Frage: „hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?“ Es ist die Frage, die „ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefe hinein gehört zu werden“ (II.227f.). Trotzdem wollen sowohl Schopenhauer als auch Nietzsche auf diese Frage antworten. Um das Leben gegen den Relativismus, an dem die Moderne krankt, zu verteidigen, soll das endlose Werden durch den Grundgedanken des amor fati und der ewigen Wiederkehr überwunden werden (J.350, II.1165). Der Umschlag ins Sein könnte aber gleichzeitig zu zweifelhaften Ideen führen, denn das Nachdenken über das Sein selbst findet noch „keinen Ausgang aus Jahrtausenden des Labyrinths“ (II.1165). Die Fragwürdigkeit in der deutschen Philosophie ist für Nietzsche „eine hinterlistige Theologie“, die „durch Theologen-Blut verderbt ist“, und eine „erlogne Welt, die des Seienden, zur Realität“ macht: Kant sei ein „hinterlistiger Christ zu guter Letzt“ (II.1171). Auch Heidegger, in dessen Gedanken „sowohl das Denken des wesentlichen Denkers wie das Glauben des wahrhaft Gläubigen“ enthalten sind, könnte die Geschichte der deutschen Philosophie wiederholen, und seine Ambivalenz des Denkens mit dem Glauben bezeichnet Löwith als „verfänglich“ (II.960f. L.212). Auch Nietzsche gebraucht das Wort „verfänglich“ an entscheidenden Stellen:

„An Goethe  
Das Unvergängliche  
Ist nur dein Gleichnis!  
Gott, der Verfängliche,  
Ist Dichter-Erschleichnis...“ (II.261)

„Ich sehe niemanden in Europa, der einen Begriff davon hätte (oder gäbe), daß das Nachdenken über Moral gefährlich, verfänglich, verführerisch getrieben werden könnte - daß Verhängnis darin liegen könnte!“ (II.691f.)

„Die Gegenseitigkeit, die Hinterabsicht auf Bezahlt-werden-wollen: eine der

verfänglichsten Formen der Wert-Erniedrigung des Menschen. Sie bringt jene »Gleichheit« mit sich, welche die Kluft der Distanz als unmoralisch abwertet...“(III.658)

Man könnte dadurch, daß man sich dem Sein nähert, auf verdächtiges und verfängliches Gebiet geraten. Wenn Heidegger Nietzsches Gedanken des Willens zur Macht als Vollendung der Metaphysik kritisiert, so deshalb, weil Nietzsche durch diesen Begriff in die Reihe der traditionellen Seinsbegriffe verstrickt wird. Auch Heidegger, dessen Seinserkennen, wie oben gesagt, „unentschieden und vieldeutig“ ist, wird von Löwith aus dem gleichen Grund als „verfänglich“ bezeichnet. Das unerträgliche Entbehren nach der Vernichtung der übersinnlichen Welt ruft den existenziellen Umschlag ins Sein hervor, um sich der nihilistischen Leere zu entziehen. Jedes Experiment in der modernen Krisenzeit unterliegt dem Verhängnis, eine „verfängliche“ Frage hervorzurufen, in der man sich verfangen kann, und stellt manchmal bewußt oder unbewußt eine besonders „verfängliche“ Form der Metaphysik dar, die sich „zum Sein verhalten“ will.

### **Literaturverzeichnis**

Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta. München, 1955:  
daraus alle Nietzsche-Zitate mit Band- und Seitenzahl angegeben.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York, 1980.

Heidegger, Martin: Holzwege, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1972.

Jaspers, Karl: Nietzsche, Nachdr. d. 4. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter 1981.

Löwith, Karl: Sämtliche Schriften Band 8. Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart 1984.