

Metaphysik in un-metaphysischer Zeit

Herausgegeben von Emerich Coreth

Mit Beiträgen von
Hans Peter Balmer, Alexius J. Bucher,
Emerich Coreth, Matthias Lutz-Bachmann,
Joseph Möller, Josef Reiter, Edmund Runggaldier
und Günther Schiwy

Patmos Verlag Düsseldorf

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Metaphysik in un-metaphysischer Zeit

hrsg. von Emerich Coreth.

Mit Beitr. von Hans Peter Balmer ...

1. Aufl. - Düsseldorf : Patmos Verl., 1989

(Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft)

ISBN 3-491-71088-X

NE: Coreth, Emerich [Hrsg.]; Balmer, Hans Peter [Mitverf.]

© 1989 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1989

Umschlaggestaltung: Peter J. Kahrl, Neustadt/Wied

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich/Westf.

3-491-71088-X

Hans Peter Balmer

Überwundene Metaphysik?

Zur Bedeutung Nietzsches in der Gegenwartsphilosophie

Nietzsche, das kann dem wachen Zeitgenossen schwerlich verborgen bleiben, macht Epoche. Obwohl verlautete, der Abgrund habe sich geschlossen, nunmehr könne hinübergegangen werden¹, rückt sein vielseitiges und schwer faßbares Werk zusehends in den Vordergrund. Was er erzähle, so sah er es selbst, sei »die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte« (1887/88, KSA XIII 57, 189, 11 [119, 411]), spät, nach dreihundert Jahren wolle er »zum Leuchten kommen« (1882/83, KSA X 133, 191, 4 [73], 5 [1]). Und einer der nachmaligen großen Denker hat schon vor der Mitte des 20. Jahrhunderts eben dies bekräftigt und die Auseinandersetzung mit Nietzsche zur zentralen philosophischen Aufgabe dieses und der künftigen Jahrhunderte erklärt.²

Gegen das Übergewicht Nietzsches in der zeitgenössischen philosophischen Selbstverständigung ist jüngst Einspruch erhoben worden: In seinen Vorlesungen »Der philosophische Diskurs der Moderne« sieht J. Habermas Nietzsche in der Funktion einer Drehscheibe für den Eintritt in ein neues, vorläufig »Postmoderne« geheißenes Zeitalter. Dabei ergeht an Nietzsche der Vorwurf, nach allem, was Hegel und seine Schüler auf der Linken wie auf der Rechten angestrengt hatten, das Programm einer in sich dialektischen Aufklärung vorschnell preisgegeben und auf eine erneute Revision des Vernunftbegriffs verzichtet zu haben. So aber bestehe Gefahr, daß der Logos vor dem Mythos kapituliere und jenes, was Habermas den »vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne« (145f.) nennt – objektivierte Natur, moralisierte Gesellschaft –, der Gegenaufklärung zum Opfer falle.

I. Vernunftkritik

Die Warnung ist hauptsächlich gegen die aktuelle Kritik gerichtet, welche die französischen Poststrukturalisten³ am okzidentalischen Logozentrismus

¹ K. Schlechta (1966), in: SA III 1452; ähnlich J. Habermas (1968), in: F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, 237.

² M. Heidegger (1961), I 26 u. ö.

³ Instruktiv dazu v. a. V. Descombes (1979) sowie M. Frank (1984).

anbringen, an Vernunft und Rationalität, Substanz und Subjekt, Wahrheit und Sein.

Der Inaugurator dieser nicht länger an Marx und Freud, sondern eben an Nietzsche anschließenden Metaphysik-Verwindung ist Jacques Derrida (1966). Er setzt damit an, das, was er den klassischen Gedanken der zentrierten Struktur nennt, zu beschreiben und schließlich als widersprüchlich zu erweisen. Demnach wurde das, was offenbar einzig und Letztgröße ist, die Strukturalität der Struktur, immer wieder neutralisiert, reduziert, zentriert, auf einen Punkt der Präsenz, einen festen Ursprung bezogen. Es führe dies zum Begriff eines Spiels, das von einer begründenden Unbeweglichkeit und einer versichernden Gewißheit ausgeht, von Größen also, die ihrerseits dem Spiel entzogen sind. Gegen solche traditionelle Option auf den Begriff eines begründeten Spiels wird nun Nietzsches Bejahung gestellt, welche spielt, wie es heißt, ohne sich abzusichern. Beschworen wird so das bislang Undenkbare: die Bejahung einer Welt als Zeichen, die, da ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung, tätiger Deutung grenzenlos offen ist. Der Mensch des traditionellen Humanismus, der mit Metaphysik und Onto-theologie die volle Präsenz, den versichernden Grund, den Ursprung und das Ende des Spiels geträumt habe, der, heißt es kryptisch, verschwinde, sobald jener Neubeginn wie ein Gebären »in der Gestalt der Nicht-Gestalt« sich ankündige.

Daß damit beinahe ein Ultimatum sich stellt, war bereits durch die Nietzsche-Deutung von Gilles Deleuze (1962) deutlich geworden. Entweder, so hieß es in »Nietzsche et la philosophie«, das Leben als Lebendigkeit, Künstlertum, als Wunsch und Begehren bejaht sich, oder aber es bleibe ihm nur, sich in seiner Nichtfeststellbarkeit zu verraten. Nietzsches Vernunftkritik habe für eine bejahende Haltung zum Leben die Voraussetzungen geschaffen, indem sie – über Kant, Hegel, auch Schopenhauer hinausführend – vorbehaltlos auf die Differenz setze und an ihr Genuß finde. Mittels eines antidialektischen »Denkens des vollkommen Unterschiedenen« werde die schlechte Identität, wie Metaphysik, Geschichte und Wissenschaft, der modernen subjektzentrierten Vernunft aufsitzend, sie propagieren, schließlich überboten.

In ähnliche Richtung weist die vor allem von Michel Foucault vielfach analysierte und bloßgestellte Konstituierung der Subjektivität und der darauf basierenden, immerfort sich disziplinierenden Moderne. Der Tenor geht darauf hin, nachgerade würden die Formen des Überwachens und Kontrollierens derart verinnerlicht, daß schließlich eine hoch effiziente Leistungsgesellschaft reibungslos funktioniert, jedoch alles spontane Leben getilgt ist.

Ihre bislang schärfste Zuspitzung erfährt die Absage an die Moderne

bei Jean-François Lyotard. Im Sinne eines aktiven Nihilismus sind Aufklärung und Geschichte vollends abgeschrieben. Es bleibt ein Ensemble pluraler Wissensformen ohne übergreifende Kriterien der Verifikation und des Fortschritts. Die Welt, heißt einmal die Devise *réfabularisation*, wird in der Tat, wie Nietzsche vorgezeichnet hatte, rundum zur Fabel. Man faßt ihr Daß- und Wassein nurmehr in Erzählungen. Die Wissenschaft, um gegenüber Religion, Kunst und Geschichte als einzig wahre Wissensform vorgezogen zu werden, erfährt allemal und erst recht auf (metaszientistische) Erzählung sich angewiesen.

Es ist, um eine erste Zusammenschau und Deutung zu versuchen, offensichtlich, daß die zeitgenössische Vernunftkritik das philosophische Programm der Neuzeit überbieten möchte. Seit Descartes und Kant, um kurz daran zu erinnern, wurde Vernunft nicht länger in der Ordnung der Welt vorgefunden, sondern als erst sekundäres Konstrukt subjektiver Denkleistung aufgefaßt. Der erste Schritt war der, daß die Vernunft in die Grenzen der Subjektivität sich zurückzog und zu einer reinen Angelegenheit des Bewußtseins wurde. Die an Nietzsche anschließende (poststrukturalistische) Vernunftkritik gibt nun die Zentrierung der Erkenntnis in einer substantiell gedachten Subjektivität auf und hält am Bewußtseinsparadigma nicht länger fest. So stellt sich, jenseits von Verstandesrationalität und bloßer Analytik, die Aufgabe, mit Spürsinn und kreativem Interpretationsvermögen nach einer Vernünftigkeit zu suchen, die sich auf den Umgang mit dem Lebendigen wahrhaft versteht.

II. Wissenschaftskritik

In diesem Zusammenhang wird in der Tat – wie Nietzsches Erstlingswerk »Die Geburt der Tragödie« (1872) hellsichtig vorweggenommen hat – jenes, was die Moderne dominiert, die Wissenschaft, »als problematisch, als fragwürdig gefaßt« (GT VeS 2: KSA I 12). Mit dem Nachweis ihrer Grenzen (GT 17: ebd. 111 Z. 16) ist mittlerweile sogar die Wissenschaftstheorie selbst zur Hand. Es zeigt sich, daß die Wissenschaften in ihrem angeblich rein empirisch-induktiven Verfahren so rational, wie sie ihrem klassischen Status gemäß möchten, gar nicht sind. Wie die neuere Analyse (Th. S. Kuhn) nachweist, gibt es letztlich keine schlüssige, widerspruchsfreie, zeitlos gültige Begründung für die Regeln wissenschaftlichen Vorgehens. Nicht nur, daß der vermeintliche Fortschritt der Wissenschaften keineswegs linear, sondern eher sprunghaft und eigentlich irrational von einem Paradigma ins andere verläuft: Erkennen erscheint nur mehr als die Berechtigung, »kraft momentan gültiger Maßstäbe etwas zu glauben«. So jedenfalls drückt sich R. Rorty mit W. James aus, und beide

bekräftigen damit jene Problematisierung der Wissenschaft, die Nietzsche eingeleitet hat. Treten die Theorieentwürfe, innerhalb derer die Wissenschaften Phänomene erfassen und zueinander in Beziehung bringen, gar in Analogie zu (konzeptualistischer) Kunst, so ist abermals bestätigt, was »Die Geburt der Tragödie« vorgab: »die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen« (GT VeS 2: KSA I 14). Nachdem auch die sprachanalytische Philosophie des 20. Jahrhunderts offenbar als Nachfolgedisziplin der wissenschaftsfundierenden Erkenntnistheorie ausfällt und nicht dazu angetan ist, als umfassendes Fach die Einzelwissenschaft zu legitimieren und zu begründen, so scheint tatsächlich jene Wende vollzogen, die – aus dem angelsächsischen Bereich selbst, *nota bene* – beschrieben wird als die Ablösung des »Ideals objektiver Kognition« durch das »Ideal ästhetischer Steigerung«. Damit ist zugleich zugestanden, daß das wirklich wahre Wort nicht der reduktive Verstand führt, sondern eine Vernunft, die ästhetisch-sapiential orientiert, in eminenter Weise der Sprache und also einer gebrochenen Totalität von Sagbarem und Unsagbarem verpflichtet bleibt.

Die Aufgabe, die sich Nietzsche stellt, der er, als mit einem »Manifest« (1872 an Ritschl: KSB III 281), erstmals mit der »Geburt der Tragödie« entsprechen will, verlangt, den »entfesselten Wissenstrieb« zu bändigen und »an einem neuen Leben« zu bauen (1872/73, KSA VII 427 f., 19 [35]). Nachdem tragischerweise der Boden der Metaphysik »weggezogen« ist (ebd.) und die Wissenschaft seiner Erkenntnis zufolge geradewegs auf »Weltvernichtung« (1869/70, KSA VII 62, 75, 3 [11, 55]) hinausläuft, hält es Nietzsches Grundschrift mit einer »Weltbetrachtung«, die paradoxerweise als eine »antimetaphysische« (1885/86, KSA XII 160, 2 [186]) »Artisten-Metaphysik« (GT VeS 5, 7: KSA I 17, 21) in Erscheinung tritt. Im Blick auf das frühe Griechentum, das vorklassische Zeitalter der Mysterien, der archaischen Lyrik, der »präsozialistischen« Philosophie und der aischyleisch-sophokleischen Tragödie entspannt sich der Gegenentwurf zu der vermeintlich dekadenten seitherigen Allianz von Platonismus und Christentum. Gegenbildlich beschworen wird ein Jenseits von Moral und Askese, ein Dasein, »in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist« (GT 3: KSA I 35), so wie die »dionysische Weisheit« der Tragödie »das Leben im Grunde der Dinge« als »unzerstörbar mächtig« vorstelle (GT 7: KSA I 56). Dabei ist, was als das ewige Wesen der Kunst geschildert wird, in (zunächst) lyrisch-musikalischer Intuition als das Mysterium des »Ur-Einen« (GT 5: KSA I 43 f. u. ö.) aufzufassen, eines Auges, das sich selber schaut, des Einen und Einzigen, das »zugleich Subjekt und Objekt, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer« ist (GT 5: KSA I 48; vgl. J 56: KSA V 75). Und schon hier wird klargestellt, daß die Sprache das tiefste Innere nicht nach außen zu kehren vermag (GT 6: KSA I 51). Das

vermag nur Musik und Tanz, so wie es ganzheitlich in der Tragödie und symbolisch zum Beispiel in deren »Analogon«, wie Nietzsche einmal bemerkt, dem (tridentinischen) »katholischen Hochamt« (1869, KSA VII 22, 1 [45]) Gestalt gewinnt. In jedem Fall geht es um *communio*, um »Einswerden« (GT 8: KSA I 62). Dieses – ursprünglich wohl orphisch-eleusinische⁴ – Mysterium der Theogonie, Kosmogonie, Anthropogonie, dieses »in der Tiefe fortwirkende metaphysische Mysterienwesen« (1870/71, KSA VII 176, 7 [122]) hält Nietzsche (im Gefolge Hölderlins) an den mythischen Namen Dionysos zurückgebunden. In den »dionysischen Mythen von unvergleichlichem Gehalt« findet er die »Bestandteile der tiefstinnigsten Weltbetrachtung, vor allem und zuhöchst »die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit« (1870/71, KSA VII 178, 7 [123]). Wie Prometheus, »einer der Titanen, der den Dionysos zerrissen hat, darum ewig leidend«, eben so stehe »die ganze tragische Prometheia aller Erkennenden« (FW 300: KSA III 539) »im Gefühl einer kommenden Weltreligion« (1870/71, KSA VII 157, 7 [83]; vgl. XI 680–682, 91 [6f.]).

III. Religionskritik

Weil Nietzsche in diesem Sinne in tiefdringendster und umfassender Weise, auf nichts Geringeres denn auf »Weltreform« (1871/72, KSA VII 388, 14 [29]) bedacht ist, deshalb sieht er sich in die eifersüchtigste Konfrontation mit jenen gestellt, die als erste eben dies zustande gebracht hatten: Plato und Paulus. Der eine steht für die Metaphysik, der andere für das Christentum. Beide wirken sie Nietzsche zufolge *ein* Werk: Sie haben den reinen Geist erfunden und damit die Wahrheit »auf den Kopf« (J Vr: KSA V 12) gestellt. Und dies, das ist des Antithetikers ganzes Pathos, soll nun zurechtgerückt, umgedreht, auf die Füße gestellt werden.

Ein solches Unterfangen bleibt natürlich tief zweideutig; was immer vorausweist, das deutet auch zurück. Was das Christentum betrifft, also die vermeintliche Popularversion des Platonismus, der herrschenden moralisch-religiösen Metaphysik, so ist nicht nur auf den »Antichristen«, dieses Pamphlet aus der letzten Schaffenszeit (1888) oder gar – seit der Colli/Montinari-Ausgabe – auf das bisher unterschlagene wutschäumende »Gesetz wider das Christentum« (30. 9. 1888: KSA VI 254) zu achten; vielmehr ist unübersehbar, daß solch hellichtig-leidenschaftliche Feind-

⁴ Zur Tradition der orphischen kosmogonischen Weltbeschreibung und der Kritik, die ihr bereits durch Parmenides widerfuhr vgl. *W. Burkert* (1968).

schaft, eine derart intime, pascaleske »Erfahrenheit im Christentum« (Thomas Mann), zugleich eine unlösbare tiefe Bindung beweist – und weitergibt. Die Warnung vor dem »Theologenblut«, welches die deutsche Philosophie im Leibe habe (AC 8–10), trifft vor allen andern und im wörtlichen Sinn auf den zu, der sie auszusprechen hatte. Der sich durchaus als »der Nachkomme ganzer Geschlechter von christlichen Geistlichen« wußte, konnte über die »beständige innerliche Auseinandersetzung«, die er – wie man erweitern muß – allenthalben führte (an den Mitarbeiter Köselitz wohlgerichtet, nicht etwa an seine Mutter, die Frau Pastorin zu Naumburg), treuherzig bemerken: Das Christentum ist »das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe, von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen« (21. 7. 1881, KSB VI 108 f.).

Ebenso gewiß ist allerdings, daß Nietzsche von allem Anfang an das Christentum als einen Anspruch erlebte, der ihn zu schärfster Kritik verpflichtete gegenüber dem, was als christliche Wirklichkeit Geltung beanspruchte. Bereits der achtzehnjährige Pförtner Internatszögling bemühte sich um ein unabhängiges »Urteil über Religion und Christentum«. Dem Gymnasiasten schon scheint dies das Werk nicht »einiger Wochen, sondern eines Lebens« zu sein. Er ahnt »Umwälzungen« und äußert den »Zweifel, ob nicht zweitausend Jahre schon die Menschheit durch ein Trugbild irregeleitet« werde (HKG II 54 f.). Gegen den »Wahn einer überirdischen Welt«, der die Menschen »in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht« habe, nimmt er die Inkarnation als Modell einer Seligkeit »auf der Erde« (ebd. 63).

In diesem Sinn gibt es für den reifen Nietzsche echte Christlichkeit, ein ursprüngliches Christentum, das, wie er betont, »zu allen Zeiten möglich« ist. Er nennt es eine »Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte« (AC 39: KSA VI 211). Und er versteht darunter die wirkliche »Einheit von Gott und Mensch« als rein präsentische »Seligkeit« (AC 41: ebd. 215). Hingegen das nachmalige, geschichtlich wirksame Christentum scheint Nietzsche ein einziges Mißverständnis: Es habe »die Hauptsache nicht verstanden« (AC 40: ebd. 213), sei unkritische Philologie, falsche Auslegung eines Faktums. So aber, als Zwei-Welten-Lehre, als (asketischer) Idealismus, als degenerierte Antike, ist das Christentum »nichts Neues« (1875, KSA VIII 80, 5 [148]). Mit Schopenhauer heißt es Nietzsche »Platonismus fürs ›Volk«« (J Vr: KSA V 12), und als dessen Urheber macht er, wie gesagt, Paulus haftbar.

Was demnach »als Gott verehrt wurde«, kann Nietzsche zufolge »nicht als ›göttlich« bestehen. An seinen Ansprüchen gemessen liegt darin vielmehr der eigentliche Atheismus: *deus, qualem Paulus creavit, dei*

negatio, formuliert »Der Antichrist« (47: KSA VI 225). Es ist dies eine Formel, ebenso »alterthümlich« wie jener gleichzeitige Nietzsche-Satz, der dasselbe besagt: »Im Begriff ›Gott als Geist‹ ist Gott als Vollkommenheit negiert« (1888, KSA XIII 504, 16 [56]). Die nicht negierte Vollkommenheit des Göttlich-Höchsten, das wäre Nietzsche die (übermoralische) Einheit und Erlösung aller Gegensätzlichkeit (1887, KSA XII 581, 10 [203]). Doch den Kampf um dieses *semper major* führt er ganz und gar antagonistisch, so wie die polemische Losung einschärft: »Dionysos gegen den Gekreuzigten« (EH [XV] 9: KSA VI 374 u. ö.). In »zwei Typen« sind entgegengesetzte Möglichkeiten gekennzeichnet, die Frage »wozu leiden?« (GM III 28: KSA V 411) zu beantworten. »Dionysos gegen den Gekreuzigten«, zu diesem »Gegensatz« führt ein nachgelassenes Fragment vom Frühjahr 1888 aus: »Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, – nur hat dasselbe einen anderen Sinn (...). Das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn ... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen.« Und das Fragment endet: »›der Gott am Kreuz‹ ist ein Fluch auf(s) Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen [-] der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen« (1888, KSA XIII 265–267, 14 [89]).

IV. Metaphysikkritik

Um aber die philosophische, im engeren Sinn metaphysische Seite dieser fundamentalen Auseinandersetzung in Betracht zu ziehen, hält man sich mit Vorzug an die (aus dem letzten Schaffensjahr stammende) »Götzen-Dämmerung«. Wollte man sich kurz einen Begriff davon geben, wie vormals »alles auf dem Kopfe stand«, so hat man, Nietzsches Rat folgend, den Anfang zu machen »mit dieser Schrift«. Und erläuternd fügt er hinzu: »Das, was Götze auf dem Titelblatt heißt, ist ganz einfach das, was bisher Wahrheit genannt wurde, Götzen-Dämmerung – auf deutsch: es geht zu Ende mit der alten Wahrheit ...« (EH [GD] 1: KSA VI 354).

Inbesondere im Abschnitt »Die ›Vernunft‹ in der Philosophie« ist gezeigt, was darunter zu verstehen ist: Was Sein heißt, sei »eine leere Fiktion«, ein »Irrtum«. Und die damit zusammenhängenden Grundbegriffe der Metaphysik – das terminologische Gefüge dessen, was Wahrheit heißt: Einheit, Dinglichkeit, Substanz, Dauer, Identität, Ursache –, dies alles gilt rundweg als Lüge angesichts der lebendigen Wirklichkeit, die

durch und durch Werden sei und nie dem Wechsel, der Vielheit und Veränderung entrinne. Nietzsche findet überall nichts als »Sprach-Metaphysik« (GD [III]: KSA VI 74–79), entstanden aus dem Glauben an die Grammatik und namentlich an »das grammatische Subjekt« (J 54: KSA V 73). Ausdrücklich und in methodischer Form ist bekanntlich im Cartesischen *cogito* das Ich als Ausgangspunkt allen Denkens und Sprechens herausgestellt.

Nietzsches antimetaphysische These behauptet rundheraus: »Es gibt kein ›Sein‹ hinter dem ... Werden« (GM I 13: KSA V 279), »keine intelligible Welt« (EH, MA 6: KSA VI 328) und also »nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte« (GD [VI] 8: KSA VI 96). Was also wiederherzustellen, von aller Widernatur zu erlösen und als ein Dasein jenseits von Gut und Böse zu umschreiben wäre, das heißt Nietzsche die gänzliche »Unschuld des Werdens« (ebd. 97).

Der wichtigste Satz besagt nunmehr, »daß alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herr-werden und daß wiederum alles Überwältigen und Herr-werden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ›Sinn‹ und ›Zweck‹ notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muß«. Es ergibt sich schließlich die »Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens« (GM II 12: KSA V 315). Solcher Theorie ist die Welt »noch einmal« und erst recht »unendlich geworden«, insofern nämlich die Möglichkeit nunmehr unabweislich ist, »daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt« (FW V 374: KSA III 627). So, in der Wiedergeburt der tragisch-dionysischen Gesamtbetrachtung, bestätigt sich jene »ästhetische Grundperzeption vom Spiel der Welt« (PHG 7: KSA I 833), die Nietzsche schon früh, 1873, bei Heraklit gefunden hatte, daß nämlich das Werden »kein moralisches, sondern nur ein künstlerisches Phänomen« ist (ebd. 19: KSA I 869).

V. Heideggers Nietzsche-Deutung

Wie durch Nietzsche alles Wirklichsein in Analogie zum Künstlersein aufgefaßt ist und also Artisten-Metaphysik zum Inbegriff des Weltverhaltens wird, das ist auch der Ansatz der wohl gewichtigsten philosophischen Nietzsche-Deutung: jener Martin Heideggers (1936–1946, publiziert 1961). Primär auf Nietzsches Umdrehung des Platonismus abstellend, wird zunächst erörtert, wie statt der Wahrheit des Übersinnlichen nunmehr »der Wille zum Schein als dem Sinnlichen« (I 88) obenauf kommt. Und im Zusammenhang einer Fundamentalästhetik als »ange-

wandter Physiologie« (NW II: KSA VI 418) stellt Heidegger durchaus fest, daß Nietzsche aus der Gefangenschaft »in den Schranken des neuzeitlichen Subjektbegriffs« hinausführe. Der ästhetische Zustand, Gefühl haben für die Schönheit, Durchstimmtwerden von Schönheit, das, heißt es ausdrücklich, sei »weder etwas Subjektives noch etwas Objektives« (I 145). Doch da dies Überwindende zum großen Stil tendiere, dem »schenkend-jasagenden Wollen zum Sein«, müsse zur Entscheidung gebracht werden, »was Sein des Seienden heißt« (I 158). Dynamik solcher Art leite sich aus dem Seienden selbst her, das als Wille zur Macht sich »nie als das nur Vorhandene und gerade so Bestehende« wolle, sondern »sich« als das, was erst werden will, was es ist« (I 161). So aber, laut Heidegger, »ist« der Wille zur Macht »als die ewige Wiederkehr« (I 160). Und diese nun, die ewige Wiederkehr, nimmt Heidegger als »die Grundlehre in Nietzsches Philosophie« (I 256). »Aus der härtesten Auseinandersetzung mit der platonisch-christlichen Denkweise und ihrer Auswirkung und Ausartung in der Neuzeit erwachsen« (I 257 f.), enthalte sie »eine Aussage über das Seiende im Ganzen« (I 257), über die Welt (I 307).

Das, was Heidegger »Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken« nennt, wäre demnach darin begründet, daß in jene Position, die ihr durch die Philosophiegeschichte angewiesen ist, Nietzsche tatsächlich einrückt, indem er in Auseinandersetzung mit der gesamten metaphysischen Überlieferung höchste denkerische Kräfte entfaltet und also mit Notwendigkeit dahin käme, zu denken und zu sagen: »Wille zur Macht ist im Wesen und seiner inneren Möglichkeit nach ewige Wiederkehr des Gleichen« (I 467). »Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen«, dies nimmt Heidegger mit Nietzsche für »den höchsten Willen zur Macht« und den Gedanken der ewigen Wiederkehr als »extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins« für das Äußerste philosophischen Denkens. Hier ist »Gipfel der Betrachtung« (1886/87, KSA XII 312, 7 [54]; Heidegger I 466 f.), *cusanischer apex theoriae*.

Doch Heidegger wendet nun ein, nur scheinbar gelange es dahin, daß Nietzsche »weg vom ›Sein‹ – hin zum ›Werden‹« gehe. Wille zur Macht bedeute durchaus »die Ermächtigung in die Überhöhung zum eigenen Wesen«. Und das heißt laut Heidegger: »Die Ermächtigung bringt die Überhöhung – das Werden – zum Stand und in die Beständigkeit« (I 655). Nietzsche gehe zwar zum Äußersten, zum Werdenden und Bewegten, zum Leben selbst, dieses aber solle gerade »in seiner Beständigkeit gedacht werden«. Nietzsche wolle das Werden »allem zuvor als das Bleibende – als das eigentlich ›Seiende‹«. Damit aber scheint Heidegger »die anfängliche Auslegung des Seins als Beständigkeit des Anwesens (...) in die Fraglo-

sigkeit gerettet« (I 656): Das Wesen des Seins schließlich »so weit und wesentlich gefaßt, daß es auch dem Werdenden, dem ›Leben‹ als dessen Begriff gewachsen bleibt« (I 657).

So ist Nietzsches Philosophie für Heidegger geradezu die »Vollendung der abendländischen Metaphysik« (ebd. u. ö.) und also die »Vollendung des eigentlichen Nihilismus«. Sie ist, wie der Interpret ausdrücklich festhält, »Metaphysik des Willens zur Macht«. Das aber bedeutet nicht nur, daß sie »in der Linie der besten und größten Überlieferung der deutschen Philosophie« liegt (von Leibniz über Hegel und Schelling zu Schopenhauer; I 44). Es bedeutet überdies, daß sie »Wertdenken ist und dieses sich in den Willen zur Macht als das Prinzip aller Wertsetzung gründet«. Und es bedeutet weiterhin, daß aus der »Erfahrung des Seienden als solchen im Sinne des erst zu denkenden Willens der Mensch allererst sich als wollendes Subjekt in einem wesentlichen Sinne wissen lernt« und also zum Übermenschen wird.

Indem solcherart das metaphysische Denken seine ihm gewiesene Vollendung bezieht, zeige sich endlich, was es mit der ganzen Geschichte unter Führung der Metaphysik auf sich habe: nichts. Lapidar stellt Heidegger fest: »Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus. (...) Die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches.«

Wie also? Die Metaphysik nur das treuherzig und bereitwillig angenommene Schicksal des Nihilismus? In Nietzsche käme, was lange verborgen war, lediglich »voll zum Erscheinen« (II 342 f.)? Vom Vorletzten, der metaphysischen Leitfrage: Was ist das Seiende? aufgehalten, wäre Nietzsche wie die Metaphysiker alle nicht durchgedrungen zum Letzten, der Grundfrage nach dem Wesen des Seins (I 13, 80)? Dann aber, das am Schema der ontologischen Differenz von Seiendem und Sein verfahrenende Denken, das gelange endlich »über die Grundstellung Nietzsches und der Philosophie vor ihm hinaus« (I 33)?

VI. Philosophische Nietzsche-Interpretation nach Heidegger

Die gegenwärtige akademische Diskussion um Nietzsches Philosophie ist durch Kritik an Heideggers monumentaler Interpretation bestimmt. Weiterführende Kritik allerdings ist durch bloße Polemik nicht zu erbringen, schließt vielmehr denkerische Aufnahme und Verarbeitung ein. – Dazu, in aller Kürze, drei Bemerkungen:

1. Zu fragen ist nach wie vor, ob Nietzsche überhaupt der metaphysischen Tradition zugehört. Um hier klarzusehen und einer Entscheidung

näherzukommen, ist vor allem das Verhältnis Nietzsche–Hegel⁵ zu problematisieren. Doch ist dies eine überaus anspruchsvolle Thematik, und so steht, trotz all des Klugen, auch Widersprüchlichen, was bereits dazu beigetragen wurde, einstweilen im Vordergrund, was in der Tat zunächst stutzig machen muß gegenüber jedweder Vereinnahmung Nietzsches: die Erfahrungstatsache, daß sein Werk, unbefangen gelesen, offensichtlich jeder eindeutigen Zuordnung und Ausrichtung widersteht. Niemand hat bislang den Schlüssel vorgelegt, der den ganzen Nietzsche in seiner Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit auf einen Nenner zu bringen imstande wäre. Zu achten ist auf die Inhalte, ebenso aber auf die Form, das Wie und Wann und Wo der Aussagen. Nicht nur »Also sprach Zarathustra« ist in seiner Bedeutung voll und ganz an die sprachliche Form gebunden, so daß also der hoch komplexe Text in Metaphorik und Musikalität nach adäquater Aufnahme verlangt. Darüber hinaus ist das Aphoristisch-Appellative des Gesamtwerks in seiner jedes System überbietenden Wirkintention angemessen in Geltung zu bringen. Vorsicht ist dem Interpretieren insbesondere aufgetragen angesichts der Schwierigkeit der Mitteilung, wovon Nietzsche überall das gewissenhafteste Zeugnis abgibt. Um sich dem Zentrum seines Mitteilungswillens anzunähern, schafft Nietzsche die Gestalt Zarathustra, und bedient sich dessen, was er die dionysische Symbolik nennt. Auf dem Höhepunkt des Hauptwerks, nachdem der Gedanke der Gedanken vom Protagonisten direkt *nicht* geäußert wurde, erklingen rein lyrische Soliloquien.

Nach allen Seiten zeigt sich, daß das Werk Nietzsches einer Reduktion auf metaphysische Thesen widerstrebt. Vielmehr erweist sich, daß Nietzsche es war, der als erster und denkbar radikal die Metaphysik, wie sie bislang die Geschichte prägte, kreativ zu überwinden suchte.

2. Gegen den Willen zur Macht als Prinzip einer Einheitsmetaphysik stellt die nachheideggersche Nietzsche-Deutung⁶ die irreduzible Vielheit und Gegensätzlichkeit der Willen zur Macht. Was so in den Blick kommt, ist ein durchgängiger Perspektivismus, die totale Vernetztheit, Relationalität ganz und gar. Die Willen zur Macht insgesamt konstellieren in dieser Sicht ein Interpretations-Geschehen ohne letzten Halt. In infiniter Zirkularität ist kein transzendentaler Standpunkt zu beziehen und keine fixe Subjektivität festzuhalten, denn jeglicher Ansatz zu Interpretieren und Schaffen geht von bereits perfektem Interpretiert- und Geschaffen-sein aus. Restlos alles ist bedingt und bedingend zugleich. »... das Interpretieren selbst«, so liest man in einem Nachlaßtext, »hat Dasein ... als ... ein Werden ...« (1885/86, KSA XII 140, 2 [151]). Und so scheint es

⁵ Vgl. dazu A. Halder (1976), St. Houlgate (1986) sowie W. Stegmaier (1985).

⁶ Kaufmann, Müller-Lauter, R. H. Grimm, Vattimo, Kaulbach, Figl, Abel.

von vollkommener Konsequenz, daß eine Wirklichkeit der reinen Immanenz, des bloßen Umsetzens und Weitergebens, der letztlich nicht feststellbaren Bewegtheit in nichts sonst als im Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen ihre Besiegelung findet.

3. Nietzsche kann so als (nominalistischer) Überwinder der Metaphysik aufgefaßt werden. Gegen allen ontologischen Essentialismus, gegen metaphysische Teleologie in jeglicher Form wäre demnach eine Zirkularität gesetzt, deren Unentrinnbarkeit wie folgt umschrieben wird: »Es gibt ein Interpretationsgeschehen, von dem der Interpretierende bereits interpretiert ist, wenn und indem er sich interpretierend auf anderes Seiendes bezieht, welches, seinerseits Interpretierendes und Interpretiertes, auch ihn wiederum interpretiert.«⁷ Oder aber in Kurzform lautet die These: »Alles, was ist, interpretiert, und Interpretation ist alles, was ist.«⁸ Dies soll wohl besagen, daß alles, was je und je ist, mitkonstituiert sei durch alles übrige. Ein Außerhalb solcher jeweiliger Zuständlichkeit in durchgängiger Individuiertheit aber gebe es nicht. Bewußtheit sei nur innerhalb der Grenzen einer Welt, und die wäre mithin durchgängig und unhintergebar Interpretation. Einen denkerischen (logischen) Zugang zu einer der Veränderbarkeit überhobenen andern Wirklichkeit, wie die Metaphysik ihn aufzuweisen hatte, gäbe es alsdann nicht.

Liegt in Nietzsche also die perfekte nominalistische Destruktion der Metaphysik vor und die Beschränkung legitimen philosophischen Denkens auf das, was die »Logik der Interpretations-Verhältnisse«⁹ genannt wurde? Ist das Nietzsches Bild der Wirklichkeit? Die Quintessenz seines Lebens und Denkens? Gibt es nicht, neben solcher vielleicht legitimer und konsequenter Apollinik, in einer »höheren Kultur« erst recht die Notwendigkeit »zweier Hirnkammern« (MA I 251; KSA II 209) und die Aufgabe, das Leben ganz anders, außerhalb nominalistischer Individuiertheit, zu erfassen und zu vertiefen? Und wie allenfalls wäre dies Andere zu erfahren und zu reflektieren, in Worte zu heben, mitzuteilen, vernünftig zu erörtern?

VII. Offenheit einer Philosophie oder: Das Aroma der Freiheit

Als »umgedrehten Platonismus« deklarierte bereits der sechsundzwanzigjährige Basler Professor seine Philosophie: »je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner, schöner, besser ist es«. Und als legitimes Ziel

⁷ Abel (1984), 173.

⁸ Ebd. 182.

⁹ Abel (1985), 89.

erklärte er rundweg »das Leben im Schein« (1870/71, KSA VII 199, 7 [156]). Doch konträr zu solcher Programmatik heißt es schließlich, daß auch der schönste Schein vernichtet werden müsse, damit »das dionysische Glück auf seinen Gipfel« komme (KSA XII 116, 2 [110]). In ähnlicher Weise überbietet Nietzsche auch seinen (für Heideggers Interpretation bekanntlich zentral gewordenen) Satz, wonach »der höchste Wille zur Macht« dem Werden den Charakter des Seins aufpräge (ebd. 312, 7 [54]), mit der Erklärung, daß nicht nur jedes »du sollst« durch ein heroisches »ich will«, sondern darüber hinaus auch jedes »ich will« durch eine »Transfiguration« (FW Vr 3) zu überwinden ist, die nur mehr evozierbar scheint als quasi göttliches »ich bin« (1884, KSA XI 105, 25 [351]). Von der Höhe reinen Spiels, wo »Neubeginnen« ist, »erste Bewegung«, »heiliges Ja-sagen«, »Unschuld« und »Vergessen« (Za I, Von den drei Verwandlungen: KSA IV 31), von solch ausgezeichnetem Ort vollkommenen Gelingens aus ergeht schließlich in apodiktischer Form die Erklärung: »Es gibt keinen Willen« (KSA XII 187, 5 [9]; vgl. G. Colli, in: KSA X 663; ferner ebd. 24 [32, 34], XIII 394, 14 [219] u. ö.).

So kann offensichtlich die Metaphysik des Willens zur Macht – wenn es denn überhaupt eine ist – Nietzsches letztes Wort nicht sein. Vielmehr leidet es keinen Zweifel, daß der Kern dieses außerordentlichen geistigen Ereignisses nicht im Exoterischen, sondern im Esoterischen liegt. Nicht bis ins Innerste trägt die Magie der Extreme, weiter führen, »den Mysterien-Pfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen« entstammend, »Maß und Mitte«, paradoxerweise die »zwei ganz hohen Dinge« (MA II VM 230: KSA II 484). Das Letzte ist, wie nur je in der Mystik, unennbar oder *via eminentiae* allenfalls anzudeuten. So ist, die ganze hohe Sphäre des Heroischen überbietend, zuletzt vom willenlosen »Über-Helden« (KSA IV 152) die Rede. Nicht minder bedeutsam wird gefordert: »alles Christliche durch ein Überchristliches überwinden und nicht nur von sich abtun« (KSA XI 682, 41 [7]). Und über aller Verklärung der Welt in artistischem Schein steht jene Weisheit, die, ganz und gar paradox, darauf zuläuft, »das ewige Ja zu allen Dingen« (EH X 6: KSA VI, 345) und sogar »die ewige Lust des Werdens selbst zu sein« (EH GT 3: KSA VI 312). Nichts mehr wollen, nichts mehr betreiben, auch nicht Philosophie, vielmehr Gelassenheit in gänzlichem Übereinkommen, so daß der Wille nichts mehr ausrichten will und nichts mehr ausrichten kann. Alles ist wie es ist, und es ist gut wie es ist: *amor fati*.

Es gibt einen Weg im Nietzscheschen Denken, der von der Metaphysik und der Kritik daran zur Kunst überleitet. Die Kunst aber führt zu jenem, in dessen Dienst sie steht: dem Leben, der Praxis. Doch dies keineswegs in der blanken Positivität des Faktischen, vielmehr geht die Bewegung auf »erhöhte Praxis« und auf »neues Leben«. Das Innerste ist freilich auch so

noch nicht benannt. »Was ist am Leben gelegen«, heißt es schon in »Menschliches, Allzumenschliches« (II 408), auf die »ewige Lebendigkeit« kommt es an. Es ist voluntativ-spiritueller Vitalismus solcher Art, der wie zuvor einen Duns Scotus, einen Meister Eckhart oder einen Jakob Böhme schließlich Nietzsche antreibt. Das höchste Stadium des Lebens, die letzte Annäherung an das, was das Ereignis, das Mysterium der Wirklichkeit ausmacht, führt weg vom Außen üblichen Denkens und Mitteilens in jenes unvertretbare Innesein, welches mit den Worten Esoterik, Mystik, tragische Weisheit und neue Heiligkeit behelfsweise umschrieben wird.¹⁰

Es ist dies aber von höchster Paradoxie. Führt die Wissenschaft, das Werk des Sokrates als des »spezifischen Nicht-Mystikers« entgegen aller optimistischen Erwartung tatsächlich in die »Weltvernichtung« (GT 13: KSA VII 62, 3 [11], vgl. ebd. 3 [55], 19 [182]), so ist umgekehrt die Nietzschesche »Mystik« noch immer »nur« die Rundung der Welt. Wer den Dingen »mit Liebe« nahekommt (KSA XI 270, 26 [451]), entdeckt demnach, daß das Herz der Erde »von Gold« ist; wie ein voller, reifer Goldapfel bietet sich dem Liebenden die Welt (Za I, Von großen Ereignissen). Schließlich, den höchsten Zustand anzudeuten, liest man die Mystikerworte: »So vergesse ich mich selber, und alle Dinge sind in mir, und nichts gibt es mehr als alle Dinge. Wo bin ich hin?« (Winter 1882/83, KSA X 215). Und im Sinne solchen »hinauf, hinaus, hinweg« (Za II, Von der Menschenklugheit) findet auch die Rede vom Übermenschlichen ihren letzten Sinn: Es ist dies, wohin »die hellste kühnste Vernünftigkeit« wie ein Weg hinführt, »das neue Macht-Gefühl, der mystische Zustand« (1884, KSA XI 212, 26 [241]). Und so klingt, was unter »NB« scheinbar beiläufig notiert ist, wie ein Summarium von Nietzsches tiefster Intention: »Vollkommen klar darüber, ob man diese Welt der Sinne bejaht und fortsetzen will! Kant überwunden. Entdeckung des Altertums fortgesetzt. Eigentlicher Zweck alles Philosophierens die *intuitio mystica*« (ebd. XI 232, 26 [308]). Vorgebildet durch »Augenblicke grandiosen Zusammenklangs« (ebd. 182, 26 [119]), wäre dies insgesamt höchste Kontuition, der Zusammenfall der Gegensätze und – nach dem Gedicht

¹⁰ Zur Esoterik, Mystik und negativen Theologie Nietzsches vgl. *E. Bertram* (1918), 361; *K. Jaspers* (1947), 122, 335–347, 371; *M. Heidegger* (1961) Bd. I, 353, 471; *G. Colli* (1980), 19, 187, 211; *H. Schmid* (1984); *U. Schneider* (1983), insbes. 130 ff., 64: »Die Frage, wie weit in Nietzsche die neuzeitlichen Impulse nur zu ihrer Vollendung gelangen, oder ob sich darüber hinaus grundsätzliche Wandlungen anbahnen, legitime Änderung bei ihm zu spüren ist, etwa im Zug Nietzsches zum Unzeitgemäßen, also Ewigen, wie auch in frappierenden Ähnlichkeiten zu früh-buddhistischen und mystischen Fundamenteinsichten, die ganze Frage einer »atheistischen Religiosität« bei Nietzsche müßte immer noch den Kern jeder Auseinandersetzung mit dem Phänomen Nietzsche ausmachen.«

»Vogel Albatros« (1882: KSA III 341f.) – die glückselige-selbstvergessene Ruhe in der Bewegung:

»Er flog zuhächst – nun hebt
Der Himmel selbst den siegreich Fliegenden:
Nun ruht er still und schwebt,
Den Sieg vergessend und den Siegenden.«

Literatur (Auswahl)

- F. Nietzsche*, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, München 1980 (KSA; darin Bd. XIV, 21 ff.: Siglenverzeichnis)
- , Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, München 1986 (KSB)
- , Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, München 1956 (SA)
- , Werke und Briefe, hrsg. v. Nietzsche-Archiv, München 1933 ff. (HKG)
- G. Abel*, Nietzsche, Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York 1984
- , Nominalismus und Interpretation, Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches, in: Nietzsche und die philosophische Tradition, hrsg. v. J. Simon, Bd. II, Würzburg 1985, 35–89
- H. P. Balmer*, Freiheit statt Teleologie, Ein Grundgedanke von Nietzsche, Freiburg/München 1977
- , Erhöhte Praxis, neues Leben, Nietzsches musikalische Werde-Welt, in: Auf der Suche nach dem verborgenen Gott, Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens, hrsg. v. A. Halder/K. Kienzler/J. Möller, Düsseldorf 1987, 190–214
- E. Bertram*, Nietzsche, Versuch einer Mythologie, Berlin 1918 (ern. Bonn 1965)
- E. Biser*, »Gott ist tot«, Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962
- , Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums, Salzburg 1982
- W. Burkert*, Orpheus und die Vorsokratiker, in: Antike und Abendland XIV (1968) 93–114
- G. Colli*, Nach Nietzsche, Frankfurt am Main 1980
- G. Deleuze*, Nietzsche und die Philosophie, München 1976
- J. Derrida*, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen (Baltimore 1966), in: Metaphysik, hrsg. v. G. Jánoska/F. Kauz, Darmstadt 1977, 325–348
- V. Descombes*, Das Selbe und das Andere, Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich, 1933–1978, Frankfurt am Main 1979
- M. Djurić*, Nietzsche und die Metaphysik, Berlin/New York 1985

- J. Figl*, Interpretation als philosophisches Prinzip, Berlin/New York 1982
- , Dialektik der Gewalt, Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie, Düsseldorf 1984
- G. L. Fogel*, Nietzsches Gedanke der Überwindung der Metaphysik, Phil. Diss. Heidelberg 1980
- M. Foucault*, Von der Subversion des Wissens, München 1974
- M. Frank*, Was ist Neostukturalismus? Frankfurt am Main 1984
- G.-G. Grau*, Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Frankfurt am Main 1958
- R. H. Grimm*, Nietzsche's Theory of Knowledge, Berlin/New York 1977
- J. Habermas*, Nachwort, in: F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt am Main 1968
- , Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985
- A. Halder*, Hegel und Nietzsche, Gott als die absolute Wahrheit und die Erfahrung des Nihilismus, in: Des Menschen Frage nach Gott, hrsg. v. B. Casper, Donauwörth 1976, 9–29
- , Friedrich Nietzsche: Religion auf dem Äußersten?, in: Sein und Schein der Religion, hrsg. v. A. Halder/K. Kienzler/J. Möller, Düsseldorf 1984, 249–273
- W. Hammacher* (Hrsg.), Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt am Main/Berlin 1986
- M. Heidegger*, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961
- , Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Frankfurt am Main 1985 (= GA II, Bd. 43)
- , Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken, Die ewige Wiederkehr des Gleichen, Frankfurt am Main 1986 (= GA II, Bd. 44)
- , Nietzsche: Der europäische Nihilismus, Frankfurt am Main 1986 (= GA II, Bd. 48)
- I. Heidemann*, Nietzsches Kritik der Metaphysik, in: Kantstudien 53 (1961–1962) 507–543
- D. Henke*, Gott und Grammatik, Nietzsches Kritik der Religion, Pfullingen 1981
- St. Houlgate*, Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics, Cambridge 1986
- D. Jähnig*, Nietzsches Kritik der historischen Wissenschaften, in: Praxis 6 (1970) 223–236
- K. Jaspers*, Nietzsche, Berlin 1947
- , Nietzsche und das Christentum, München 1985
- M. Kaempfert*, Säkularisation und neue Heiligkeit, Berlin 1971
- W. Kaufmann*, Nietzsche, Philosoph – Psychologe – Antichrist (1950), Darmstadt 1982

- F. Kaulbach*, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980
- P. Köster*, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82) 615–685
- J. B. Lotz*, Zwischen Seligkeit und Verdammnis, Frankfurt am Main 1983
- F. Lyotard*, Dérive à partir de Marx et Freud, Paris 1972
 –, Economie libidinale, Paris 1974
 –, La condition postmoderne, Paris 1979
- Th. Mann*, Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, Stockholm 1947
- R. Margreiter*, Ontologie und Gottesbegriff bei Nietzsche, Meisenheim am Glan 1978
- J. Möller*, Nietzsche und die Metaphysik, in: Theologische Quartalschrift 142 (1962) 283–309
- W. Müller-Lauter*, Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971
 –, /*V. Gerhardt* (Hrsg.), Aufnahme und Auseinandersetzung, Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1982
- G. Penzo*, Friedrich Nietzsche, Il divino come polarità, Bologna 1975
- G. Picht*, Nietzsche, hrsg. v.C. Eisenbart, Stuttgart 1988
- H. Röttges*, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Berlin/New York 1972
- R. Rorty*, Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main 1981
- J. Salaquarda*, Dionysos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: ders. (Hrsg.), Nietzsche, Darmstadt 1980, 288–322
- H. Schmid*, Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis, Würzburg 1984
- M. Schneider*, Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche, Berlin/New York 1983
- W. Schulz*, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972
- W. Stegmaier*, Leib und Leben, Zum Hegel-Nietzsche-Problem, in: Hegel-Studien 20 (1985) 173–198
- P. Valadier*, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974
 –, Jesus-Christ ou Dionysos, Paris 1979
- G. Vattimo*, La fine della modernità, Mailand 1985
- K. H. Volkmann-Schluck*, Zur Gottesfrage bei Nietzsche, in: Anteile, M. Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1950, 212–234
- V. Warnach*, Zur Seinskritik und zum ›Atheismus‹ Nietzsches, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 9 (1965) 273–296
- H. Wein*, Positives Antichristentum und Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962

B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1964
U. Willers, »Aut Zarathustra aut Christus«, Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980, in: *Theologie und Philosophie* 60 (1985) 239–256, 418–442; 61 (1986) 235–249