

## Wille zum Leben (Schopenhauer) – Wille zur Macht (Nietzsche) – Wille zum Willen (Heidegger)

Forumsvortrag vom 3. Dezember 2015

12 *Helmut Holzhey*

Ein weiter Bogen, der Bogen zwischen Schopenhauer und Heidegger, den wir heute nachziehen wollen. In seiner großen Festrede zu Freuds 80. Geburtstag (*Freud und die Zukunft*, Wien 1936) schlug ihn Thomas Mann zwischen Schopenhauer und Freud. In Freuds *Neuen Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, so führte der Festredner aus, sei „das Seelenreich des Unbewussten, das ‚Es‘ mit Worten beschrieben, die ebenso gut, so vehement und zugleich mit demselben Akzent intellektuellen und ärztlich kühlen Interesses Schopenhauer für sein finsternes Willensreich hätte gebrauchen können“ (S. 17). Und weiter, unter Bezugnahme auf den „geheimnisvollen Gedanken“ von Schopenhauers Aufsatz *Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen*, „dass, genau wie im Traume unser eigener Wille, ohne es zu ahnen, als unerbittlich-objektives Schicksal auftritt, alles darin aus uns selber kommt und jeder der heimliche Theaterrichter seiner Träume ist, – so auch in der Wirklichkeit, diesem großen Traum, den ein einziges Wesen, der Wille selbst, mit uns allen träumt ...“ (S. 21f). Freud als Leser Schopenhauers, als Übersetzer „seiner Metaphysik ins Psychologische“ (S. 20f) – das ist für uns an sich nichts Neues, obwohl immer wieder des Nachdenkens wert. Anders als Freuds Schopenhauer-Lektüre findet Heideggers Rekurs auf Schopenhauer im Allgemeinen und zu Recht wenig Beachtung, ganz im Unterschied zu seiner Nietzsche-Interpretation; so ist auch der Bogen, der im Titel meines heutigen Vortrags geschlagen wird, wenig geläufig.

Bei der Formulierung unseres neuen Leitthemas „Wille zur Macht“ haben wir ersichtlich eine Anleihe bei Nietzsche gemacht. Ich sehe meine Aufgabe heute darin, dieses Thema etwas genauer ideengeschichtlich zu verorten und dabei zugleich eine Einführung in seine philosophischen Aspekte zu geben.

„Der Wille zur Macht“ – sollte das Nietzsches Hauptwerk werden? Darüber wurde jahrzehntelang ein erbitterter Streit geführt, nachdem unter entscheidender Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche aus dem Nachlass ihres 1900 verstorbenen Bruders ein Buch dieses Titels unter Benutzung von einem der Pläne

Nietzsches editorisch und sachlich unhaltbar kompiliert und veröffentlicht worden war; es ist noch heute in 13. Aufl. bei Kröner erhältlich. Die Nietzsche-Rezeption wurde ab den 1930er Jahren in starkem Maße davon beeinflusst; auch Heidegger nimmt in seinen Vorlesungen darauf Bezug. Bei aller Kritik an diesem Machwerk bleibt jedoch unbestritten, dass der *Gedanke* des Willens zur Macht zu den zentralen Elementen in Nietzsches Spätwerk gehört.

13

Die Rede von einem Willen zur Macht ist pointiert gegen Schopenhauers Philosophie des Willens gerichtet. Nietzsche hatte sie während seines Studiums Mitte der 1860er Jahre nicht nur kennengelernt, sondern geradezu aufgesogen; Schopenhauers Wirkung erreichte in dieser Zeit ihren Höhepunkt. Wo er sich später von Schopenhauer abwandte, zeigt prägnant ein Statement Zarathustras: „Nur wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!“ (Krit. Studienausgabe [KSA] 4, 149). Aber weder der eine noch der andere Ausdruck und auch die Ersetzung eines „Willens zum Leben“ durch einen „Willen zur Macht“ sind prima vista in ihrer Bedeutung durchsichtig. Um die erwünschte Durchsicht zu fördern, wende ich mich zunächst Schopenhauer zu.

#### *Schopenhauer: Der Wille zum Leben*

Schopenhauers Lehre vom Willen ist *Metaphysik*. Denn es geht um eine die Welt im Ganzen aus einem einheitlichen Prinzip beschreibende bzw. erklärende Konzeption. Dieses Prinzip ist für Schopenhauer der Wille. Das Wort „Wille“ bezeichnet für ihn dasjenige, „was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtl. Werke, hg. von W. Frhr. von Löhneysen [SW] I, 181). Dieser Wille hat also nichts mit dem guten, weil vernunftbestimmten Willen Kants zu tun, sondern im Gegenteil: Eine Art animalischer Lebensdrang ist gemeint, der auch in den physikalisch beschriebenen Kräften der anorganischen Natur wirkt und dessen Manifestationen sich durch die ganze organische Natur bis zum Menschen erstrecken, in dessen schwacher Vernunft der Wille zur Erkenntnis findet. Wille, nicht Vernunft, hält

- 14 zuletzt die Welt zusammen, also ein arationales Prinzip, dem auch der Mensch ausgeliefert ist.

Nun macht es den Reiz dieser Metaphysik aus, dass sie nicht nur ein abstraktes Prinzip vorgibt, sondern dass sie auch für Entdeckungen gut ist, für Entdeckungen der ‚wirklichen‘ Kräfte und Tendenzen, welche die vordergründig nur als unsere „Vorstellung“ zugängliche Welt prägen. Auf solche Willensmanifestationen stoßen wir, wenn wir uns mit Schopenhauer fragen, wie wir überhaupt etwas von einem Weltwillen ‚hinter‘ den unserer Erkenntnis zugänglichen Erscheinungen wissen können. Unser Wissen ist an die Zugänge gebunden, die menschliche Subjekte zu ihren Objekten haben, d.h. an Anschauungs- und Denkweisen, die uns immer nur eine *Vorstellung* der Welt liefern, ‚hinter‘ der dasjenige, was an sich ist, verborgen bleibt. Dieser Zugang zum „An-sich“ der Welt wäre auch nicht zu finden, wenn – wie Erkenntnistheoretiker meist unterstellen – das um Erkenntnis bemühte Subjekt bloß ein „geflügelter Engelskopf ohne Leib“ wäre. Nun ist der Erforscher des An-sich aber ein Individuum, und ein Individuum hat einen Leib. Schopenhauer dreht den Spieß um: Erkenntnistheoretisch orientieren wir uns an den leiblichen Affektionen, z.B. den Sinnesempfindungen, von denen wir unsere Erkenntnis ausgehen lassen, nicht aber am Leib selbst; wenden wir uns aber diesem zu, so tritt er wohl auch als wahrnehmbares „Objekt unter Objekten“ auf, *unmittelbar* aber begegnen wir ihm als Manifestation des Willens, indem jeder leibliche Akt als Willensakt, jeder Willensakt als „Aktion des Leibes“ erfahren wird. Schopenhauers Schlussfolgerung lautet: „der ganze Leib“ mitsamt seinen unwillkürlichen Bewegungen ist „nichts anderes als der objektivierte, d.h. zur Vorstellung gewordene Wille“. Im Leib zeigt sich die Welt als Wille (SW I, 156-158).

Trotzdem bleibt der Weltwille, jedenfalls nach Kriterien der Erkenntnis von etwas, in gewisser Weise verschlossen: Ohne meinen Leib kann ich mir den Weltwillen nicht vorstellen; mit meiner Leibesvorstellung fasse ich ihn wiederum nicht als ihn selbst. Dennoch wird in der Leiberfahrung etwas Unmittelbares präsent, was die Vorstellung des eigenen Leibes von allen anderen Vorstellungen unterscheidet, „nämlich dies, dass der Leib noch in einer ganz andern, *toto genere* verschie-

denen Art im Bewusstsein vorkommt, die man durch das Wort *Wille* bezeichnet“ (SW I, 161). Dabei entsprechen „die Teile des Leibes ... den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestiert ...: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivierte Hunger; die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb ...“ (168). Nach Analogie unseres Leibes besteht auch die uns umgebende, von uns vorgestellte Natur aus solchen Willensobjektivationen: Sogar die Schwerkraft ist ebenso wie der Magnetismus „ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung, Wille“, ohne dass damit die „tolle Meinung“ vertreten würde, die Körper würden sich nach einem „erkannten Motiv“ bewegen (165). Motivation ist wohl eine geistige Objektivation des Willens, aber nicht mit diesem identisch.

15

Wie verhalten sich „der Wille“ und „der Wille zum Leben“ zueinander? Schopenhauer sieht das so: „Der Wille, welcher, rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Teil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem, was es sei, das er will, dass es nämlich nichts anderes sei als diese Welt, das Leben, gerade so, wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektivität: und da, was der Wille will, immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir, statt schlechthin zu sagen ‚der Wille‘, sagen ‚der Wille zum Leben‘“ (SW I, 380). Das „zum“ könnte dazu verleiten, im „Leben“ einen Zweck des Weltwillens formuliert zu finden. Schopenhauer dementiert das: Im Unterschied zum einzelnen Willensakt „gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist“ (240).

Die Erkenntnis des Willens stellt für Schopenhauer letztlich eine lebenspraktische Aufgabe dar. Dass es der Intellekt hierbei schwer haben wird, leuchtet sofort ein, wenn man beachtet, dass er ja der „Knecht“ des „Willensherrn“ ist, ihm dient, sein Instrument ist. Das letzte Ziel aller Erkenntnisbemühungen bildet die

- 16 Erlösung vom Willen. Punktuell wird dieses Ziel in der „ästhetischen Freude am Schönen“, im „Zustand der reinen Kontemplation“ erreicht, in dem wir „für den Augenblick allem Wollen, d.h. allen Wünschen und Sorgen, enthoben, gleichsam uns selbst loswerden“. Aus dieser ästhetischen Erfahrung lässt sich „abnehmen, wie selig das Leben eines Menschen sein muss, dessen Wille ... auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen ...“ (530).

Doch „solange der Leib lebt“, muss eine solche „zum Quietiv gewordene Erkenntnis“ immer wieder neu errungen werden (531f). Neben dem Kampf, den heilige Menschen gegen ihren Willen zum Leben führen, kennt Schopenhauer einen zweiten Weg zur Verneinung des Willens, den Weg des Leidens. Auf ihn will ich noch kurz eingehen. Der Wille zum Leben sieht sich konstitutiv mit Hemmungen konfrontiert, die aus dem „beständigen Kampf aller Äußerungen von Naturkräften und aller organischen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum“ resultieren und sich beim Menschen so äußern, dass sich die Individuen „untereinander vertilgen“, ja dass „sogar dasselbe Individuum sich selbst den Krieg ankündigt“ (542). Exemplarisch sichtbar wird diese Widersprüchlichkeit im Willen zum Leben am Selbstmörder, der zu leben aufhört, weil er „nicht aufhören kann zu wollen“ (542). Der Suizid ist „weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein“, vielmehr „ein Phänomen starker Bejahung des Willens“ (541). Generell äußert sich die Bejahung des Willens in der beständigen Befriedigung der Triebbedürfnisse. Das Begehren ist rastlos, denn tritt einmal Befriedigung oder gar Glück ein, hört mit dem befriedigten Bedürfnis auch der – das Leiden kompensierende – Genuss auf. Leidenschaftliche Bejahung des Willens zum Leben impliziert Egoismus, mit dem die Bedürfnisse der anderen und damit ihr Dasein verneint wird. Die zum Egoismus gegensätzliche Haltung gegenüber dem Leiden ist das *Mitleid*, für Schopenhauer identisch mit wahrer und reiner Liebe (agape, caritas) (511).

Die Liebe des Mitleids zeigt sich bei einem Menschen darin, dass er „nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Anteil nimmt wie an seinen eigenen“. Daraus folgt, „dass ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein inneres und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muss“. Fremdes wie eigenes Leiden liegen ihm gleich nahe. Damit *erkennt* er „das Ganze, fasst das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehn, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigen Leiden begriffen“. Diese Erkenntnis wird ihm „zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab“ (515). Es resultiert die Verneinung des Willens zum Leben.

17

*Nietzsche: Der Wille zur Macht*

„Wo Leben ist, da ist auch ... Wille zur Macht“: so hatten wir bei Nietzsche gelesen. Etwas deutlicher heißt es in einem Fragment vom Frühjahr 1888: „Ich lehre das Nein [zu] Allem, was schwach macht – was erschöpft. / Ich lehre das Ja zu Allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert [...] / Man hat weder das Eine noch das Andre bisher gelehrt: man hat Tugend, Entselbstung, Mitleiden, man hat selbst Verneinung des Lebens gelehrt ... Dies sind alles Werthe der Erschöpften“ (KSA 13, 412: 15 [13]). Offensichtlich distanziert sich Nietzsche damit, und nicht nur damit, im letzten Jahrzehnt seiner philosophischen Schreibe von seinem „Lehrer und Zuchtmeister“ Schopenhauer (Werke, hg. von K. Schlechta, [W] I, 290). Wesentlich scheint mir dabei, dass er den Willen unter den Gesichtspunkt von Stärke und Schwäche rückt, einen Gesichtspunkt, den er am Leben abliest. Die ethisch-normativen Implikationen – Verdammung des Mitleids, Polemik gegen das christlich inspirierte Ja zur Schwachheit, die Umwertung aller Werte – liegen auf der Hand. Gewiss rückt Nietzsche auch in anderen Punkten von Schopenhauer ab. Er kritisiert etwa, dass dessen Willensbegriff eine unzulässige Verallgemeinerung und Substantiierung darstelle: „Es gibt keinen Willen; es gibt [nur] Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren“ (W III,

- 18 685). Doch redet er selbst in anderen Texten ungeschützt von *dem* Willen zur Macht. Wenn er weiter moniert, dass Schopenhauer seinem abstrakten Willen den Inhalt, das „Wohin?“, genommen habe, denn das Leben als vorgeblicher Inhalt des Willens sei „bloß ein Einzelfall des Willens zur Macht“ (750f), so bleibt das in höchstem Maße erläuterungsbedürftig.

Noch ein Punkt. *Erkenntnis* dient für Nietzsche nicht der Erlösung vom Willen, sondern sie steht im Dienst des Lebenswillens und damit des Willens zur Macht (vgl. W III, 751). Das Erkenntnisziel Wahrheit ist nur ein Mittel zur Erhaltung und Steigerung menschlichen Lebens, und nicht das einzige. Erkenntnis arbeitet nicht minder der Fiktion, der Täuschung zu, auch und gerade dem fiktiven Glauben an *Sein* (im Sinne von An-sich-Seiendem). In einem „Wille zur Macht als Erkenntnis“ überschriebenen Fragment notiert Nietzsche: „die ‚Scheinbarkeit‘ gehört selbst zur Realität: sie ist eine Form ihres Seins, d.h. in einer Welt, wo es kein Sein giebt, muss durch den *Schein* erst eine gewisse berechenbare Welt *identischer* Fälle geschaffen werden“, damit wir in ihr *leben* können, was den Beweis ihrer Wahrheit liefert (KSA 13, 271: 14 [93]). Erkenntnis steht im Dienst der Lebenssicherung.

Wenden wir uns aber nun genauer dem Leitbegriff „Wille zur Macht“ zu. Trotz Nietzsches Kritik an einem abstrakten und ziellosen Willensbegriff ist unter dem „Willen zur Macht“ kein subjektives Wollen zu verstehen, weder das Wollen eines individuellen noch eines kollektiven Subjekts, wie wir es in Wendungen wie den folgenden ansprechen: X strebt danach, Macht über Y zu gewinnen; eine Partei kämpft um die Macht im Staat; Hegel will die Macht des Begriffs zur Geltung bringen. Nietzsche hat mit dem Willen zur Macht – wie Schopenhauer mit dem Willen zum Leben – etwas dem subjektiven Wollen Vorgeordnetes vor Augen. Psychologisch ließe sich etwa an ererbte Eigenschaften denken, wie wir sie einem „Machtmenschen“ zuschreiben; sozialtheoretisch an eine Situation der Unterdrückung, aus der sich ein individueller oder kollektiver Wille zur Macht nährt. Anthropologisch böte sich das als In-der-Welt-Sein erschlossene *Menschsein* („Dasein“) an, in dem Heidegger das Wollen gegründet sieht: „Im Phänomen des Wollens blickt die zugrundeliegende Ganzheit der Sorge durch“ (SZ, § 41, S. 194). Aber wenn

Nietzsche dem subjektiven Wollen den Willen zur Macht vorordnet, dann zielt er nicht auf derartige ontische und schon gar nicht auf ontologische Bedingungen des Wollens, sondern auf eben einen *Willen*. Gemeint ist sicher nicht, was sich aus der christlichen Tradition anböte, *Gottes Wille*, dem zu entsprechen ich mich verpflichtet fühlen könnte; gemeint ist also nicht ein übergeordneter *persöner* Wille. Aber auch nicht der kosmische Wille Schopenhauers, der Weltwille. Sondern? Sich nochmals vom subjektiven Wollen abgrenzend, notiert Nietzsche: „wollen' ist *nicht* ‚begehren‘, streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den *Affekt des Commando's* [...] dass *Etwas befohlen wird*, gehört zum Wollen“ (KSA 13, 54: 11 [114]). Das Wollen steht unter einem Befehlskommando. Wie lässt sich diese Aussage – abgesehen von ihrer inneren Spannung – damit verbinden, dass der Wille wesentlich zum Leben gehört (wie oben zitiert), dass er „ursprüngliche Lebensregung“ ist (G. Figal: *Nietzsche*, Stuttgart 1999, 218)? Im *Zarathustra* heißt es: „Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes. Und dieses ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.“ (KSA 4, 147) Mit dem Willen bewegt sich das Leben in der Ordnung von Befehlen und Gehorchen. Es scheint damit vom *menschlichen* Leben, und nur von ihm, die Rede zu sein. Ich will mich auch zunächst auf diese *anthropologische* Interpretation des Willens (zur Macht) einlassen, die in gewisser Weise die *psychologische Intention* Nietzsches aufnimmt.

Für Menschen gilt: Wer gehorcht, folgt einem Befehl. Prima vista wird man diese Struktur auf zwischenmenschliche bzw. auf gesellschaftliche und politische Verhältnisse beziehen. Auf der anderen Seite legen es Texte Nietzsches nahe, seine Aussagen zum Willen zur Macht vom *Selbstverhältnis* her aufzuschlüsseln. Mein Wille befiehlt mir selbst, ich bin Befehlender und Gehorchender; die Macht, die mein Wille will, ist dann „Machtgefühl über sich“ (KSA 9, 488), Autarkie, d.h. selbstgenügsame Unabhängigkeit, Freiheit.

„[...] in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem *hin*, das



- 20 Gefühl von diesem ‚weg‘ und ‚hin‘ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir ‚Arme und Beine‘ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir ‚wollen‘, sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte giebt es einen commandirenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem ‚Wollen‘ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Commando’s. Das, was ‚Freiheit des Willens‘ genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheitsaffekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss: ‚ich bin frei, ‚er‘ muss gehorchen‘ [...] Ein Mensch, der *will* – , befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht.“ (KSA 5, 32)

Günter Figal deutet diesen Aphorismus aus *Jenseits von Gut und Böse* so: Wollen ist „das Bejahen des eigenen Lebens und, damit verbunden, ein Verstehen des Verhaltens auf die Autarkie dieses Lebens hin. Die Autarkie des [menschlichen] Lebens bildet sich durch das Leben immer wieder neu heraus [...] Dafür steht die Formel vom Willen zur Macht“ (a.a.O., 224). Wollen besteht in dieser Deutung darin, dass ich im Kraftakt der Bejahung meines Lebens, kombiniert mit einem spezifisch ausgerichteten Verstehen meines Lebens, Autarkie gewinne. Wille zur Macht heißt dann: Wille zur Freiheit der Autarkie im eigenen Leben (225). Der kommandierende Gedanke, d.h. die Selbst-Bestimmung, ist für Figal „eigentlich“ Lebensdeutung (229). Befehlen und Gehorchen werden zu bloßen Metaphern erklärt. – Mir scheint, dass diese anthropologische Interpretation von Wille und Wille zur Macht bei Nietzsche zu einseitig auf den Willen im Selbstverhältnis setzt, auf die Macht über sich selbst, und vor allem zweierlei vernachlässigt: den zentralen Aspekt von stark und schwach mit dem dazugehörigen Gedanken, dass der Gehorchende seinerseits gegenüber dem noch Schwächeren ein Befehlender sein will, und wichtiger noch die grundlegende lebensphilosophische Ausrichtung Nietzsches, die ihn dazu führt, die Rede vom Willen zur Macht auf außermenschliches Leben, ja auch noch auf das sogenannte „mechanische Geschehen“ (KSA 5, 55) zu erstrecken.

Auffällig und deutungsbedürftig bleiben die anthropomorphen Züge, die Nietzsches Philosophie des Lebens zeigt, insbesondere seine Rede vom Willen zur Macht. Man kann sie als Indiz dafür lesen, dass es Nietzsche letztlich um die Lebensform des Menschen geht, die er im Ausgang von der Lebendigkeit aufzuklären sucht; man kann die anthropomorphe Darstellung des Willens zur Macht als Charakteristikum des Lebens aber auch als Ausdruck dessen ansehen, dass sich eine Philosophie des Lebens überhaupt an unseren Lebenserfahrungen orientieren muss (vgl. Figal, 246).

21

Was beinhaltet eine primär *lebensphilosophische Deutung* des Willens zur Macht? Sie stützt sich auf Nietzsches Aussage, dass Befehlen und Gehorchen Grundzüge des *Lebens* sind; Nietzsche beschreibt sie als „Formen des Kampfspiels“ (KSA 11, 561: 36 [22]). Gegen den Gebrauch der am Anorganischen abgelesenen Begriffe von Anziehung und Abstoßung setzt er als die „richtigere“ Kennzeichnung des Willens zur Macht: „sich wehrend gegen das Stärkere, losstürzend auf das Schwächere“ (KSA 11, 560: 36 [21]). Das Leben ist ein Prozess, das Verhältnis von Stärkerem und Schwächerem ist nie festgefügt, es gibt nichts Beständiges. Immer will der Wille zur Macht über Erreichtes hinaus. Da „alle treibende Kraft Wille zur Macht ist“, steht das durch ihn beherrschte Leben auch nicht unter dem Ziel der Selbsterhaltung – es tut alles, „um *nicht* sich zu erhalten, sondern um *mehr* zu werden“ (KSA 13, 301: 14 [121]). „Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung [...] Auch jener Körper, innerhalb dessen [...] die Einzelnen sich als gleich behandeln [...], muss selber, falls er ein lebendiger und nicht ein absterbender Körper ist, alles Das gegen andre Körper thun, wessen sich die Einzelnen in ihm gegeneinander enthalten: er wird der leibhafte Wille zur Macht sein müssen [...] – nicht aus irgend einer Moralität oder Immoralität heraus, sondern weil er *lebt*, und weil Leben eben Wille zur Macht *ist*“ (KSA 5, 207f). Wollen an sich ist schon ‚moralisch‘ relevant, Moral als „Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht“ (5, 34).

22

Die Charakteristika des Lebens, wie sie ihm Nietzsche zuschreibt, sind einerseits in der Interpretation empirischer Befunde gewonnen, werden aber andererseits ohne empirische Rückendeckung als universal gültig behauptet und bekommen damit einen ontologischen Status. Das zeigt sich besonders deutlich dort, wo Nietzsche vom Leben aus auf *die Welt* ausgreift. Er macht sich etwa in *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5, 54f) daran, die als real „gegeben“ gesetzte Welt unserer Begierden und Leidenschaften zunächst hypothetisch für ausreichend zu halten, um auf ihrer Basis auch die materielle bzw. mechanistische Welt zu erklären, also „die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen“. Gelänge es überdies, fährt Nietzsche fort, „unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist“, so wäre „die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin betrachtet und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem“ (vgl. KSA 11, 610f: 38 [12]). Wie sind solche – zweifellos metaphysischen – Aussagen über *die Welt* einzustufen, und welche Konsequenzen haben sie? Auf die bekannten *moralphilosophischen* Folgerungen, die Nietzsche aus seinem „Satz“ zieht, will und kann ich im Rahmen dieses Referats nicht näher eingehen. Es muss genügen, den Typ Philosoph, zu dem er sich rechnet, im Zitat zu beschreiben: „Die eigentlichen Philosophen [...] sind Befehlende und Gesetzgeber, sie sagen: so soll es sein! [...] Diese zweite Art von Philosophen geräth selten; und in der That ist ihre Lage und Gefahr ungeheuer.“ Sie verzichten nämlich zwangsläufig auf die Trostmittel, deren sich einerseits Platon mit der Idee des Guten an sich, nicht seines, Platons, Guten, und andererseits Muhamed, dessen „du sollst“ nicht wie ein „ich will“ klingen durfte, bedienen. Dagegen „erhebt sich der Anspruch des Gesetzgebers neuer Werthe zu einer neuen und noch nicht erreichten Furchtbarkeit“ (KSA 11, 612: 38 [13]). – Ebenso kann ich die zur *Metaphysik* des Willens zur Macht gehörige Anbindung der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen an Nietzsches „Satz“ nur erwähnen.

Es bleibt noch die dritte, die *metaphysische* Deutung des Willens zur Macht, die ich in Gestalt von Heideggers Fassung vorstellen und diskutieren will.

### Heideggers Deutung des Willens zur Macht als Wille zum Willen

23

In der dritten seiner Nietzsche-Vorlesungen, gehalten 1939, äußerte sich Heidegger so: „Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht, ist der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes“ (Nietzsche, Pfullingen 1961, I, 480). Historiographisch gelesen ist diese Aussage absurd. Sie macht nur Sinn, wenn man sie nicht als generell gültige Behauptung, sondern etwa wie folgt liest: Heidegger erklärt „Nietzsches Gedanken vom Willen zur Macht“ zu dessen „*einzigem Gedanken*“ (481) und legt damit den „Dunker“ Nietzsche auf diesen Gedanken fest; er ist ferner der Auffassung, dass sich in diesem Gedanken das metaphysische Denken des Abendlandes vollendet und deshalb Nietzsche als der „letzte Metaphysiker“ angesehen werden muss. Diese „seinsgeschichtliche“ Einordnung Nietzsches kann ich im Folgenden nur streifen, es erfordert schon einen gehörigen Aufwand, wenn man zu klären versucht, was mit der These gemeint ist, Nietzsche sei ein „metaphysischer Denker“ (Vorlesung von 1936/37, Nietzsche I, 11). Das kann nämlich vieles heißen: Metaphysisches Denken kann sich in platonischer Tradition dem (schlechthin) Einen widmen, dem ersten oder letzten Grund von allem im Sinne der Vorsokratiker, dem Sein des Seienden nach Aristoteles, der Welt als ganzer oder der Totalität u.ä. Heidegger knüpft metaphysisches Denken an die Frage nach dem *Sein*. Wie kann er aber dann Nietzsches Lehre vom *Willen* (zur Macht) der Metaphysik zurechnen? Er begründet das wie folgt:

„Der Ausdruck ‚Wille zur Macht‘ nennt den Grundcharakter des Seienden; jegliches Seiende, das ist, ist, sofern es ist: Wille zur Macht. Damit wird ausgesagt, welchen Charakter das Seiende als Seiendes hat. Aber damit ist noch gar nicht die eigentliche Frage der Philosophie beantwortet, sondern nur die letzte Vorfrage. Die entscheidende Frage ist [...]: Was ist dieses Sein selbst? Es ist die Frage nach dem ‚Sinn des Seins‘, nicht nur nach dem Sein des Seienden.“ (I, 26) Nietzsche bleibt also als der „letzte Metaphysiker“ bei der „letzten Vorfrage“ und ihrer Beantwortung stehen. Doch wie lässt es sich überhaupt verstehen, dass – wenn es denn zutrifft – das *Sein* des Seienden in den Willen und überdies in den Willen zur Macht gesetzt wird? Um seine Interpretation plausibel zu machen,

- 24 zieht Heidegger die psychologischen Charakteristika des Willens (zur Macht) bei Nietzsche heran, deutet aber Affekt, Leidenschaft, Gefühl – die Interpretamente dieses Willens – antipsychologisch (55) in einem anthropologisch-ontologischen Sinne. Wenn Nietzsche etwa vom Willen als „Affekt des Befehls“ spricht, der „das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft“ sei (*Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 347, KSA 3, 582), so meint er für Heidegger nicht den von einem Affekt begleiteten „Willensakt im Sinne eines Entschlusses“, sondern die *Seinsweise* der „Entschlossenheit des Sichbefehlens, die in sich schon Ausführung ist“ (*Nietzsche I*, 50). Heidegger transformiert damit das ‚ich will‘ in ein ‚ich bin entschlossen‘. Aber: *wozu* bin ich entschlossen? Die Frage, die auf ein vom Wollen *unterschiedenes* Gewolltes zielt, findet keine Antwort. Vielmehr konstatiert Heidegger: „Wollen ist Entschlossenheit zu sich, aber zu sich als zu dem, was das im Wollen als Gewolltes gesetzte will“ (51). Mit dem „zu sich“ wird primär nicht mein persönlicher Selbstbezug im Sinne von ‚ich bin entschlossen zu mir‘ oder ‚X ist entschlossen zu sich‘ angesprochen, sondern das selbtherrliche „Wesen“ des Wollens qua Entschlossenheit: Im Wollen als solchem wird das Gewollte „gesetzt“, anders gesagt: „Der Wille bringt jeweils von sich her eine durchgängige Bestimmtheit in sein Wollen“ (51). Nietzsche redet für Heidegger von einem ‚wirklichen‘, einem leidenschaftlich-entschiedenen Willen, er redet von ‚voller‘ Entschlossenheit. Der „setzende Ausgriff“ des Wollens erfüllt sich in „bleibender Entschiedenheit“. Auf den wollenden Menschen bezogen heißt das: sich in ständiger Bereitschaft zu befinden, „sich selbst unter den Befehl zu stellen“ (51), der vom befehlenden Wollen ausgeht, also zu gehorchen.

Die Transformation des Wollens, das zunächst als ein Sichrichten auf etwas definiert wurde, in die *Seinsweise* der entschiedenen Entschlossenheit muss nun auch noch das „Sichausrichten auf ...“ des Willens, das „hin zu ...“ einholen. Heidegger versucht das mit der Formel von der „über sich hinausgreifenden Entschiedenheit des Wollens“. „Über sich hinausgreifen“ – das erinnert wohl an das „Über sich hinaus sein“, an die Transzendenz des Daseins, bringt aber mit dem „-ausgreifen“ – fassbar auch im Wort „Übergriff“ – das Moment des Herrseins oder

der Machtausübung ins Spiel. „Wollen selbst ist das über sich hinausgreifende Herrsein über ...; Wille ist in sich selbst Macht. Und Macht ist das in-sich-ständige Wollen.“ (52) Wiederum baut er, nun zwischen Wille und Macht, eine ontologische Brücke: *Herrsein*. Und gelangt auf ihr sogar zur Identifikation von Wille und Macht: „Wille ist Macht, und Macht ist Wille.“ (52)

25

Das ist nun so problematisch wie nitzschefern. Problematisch angesichts der unterschiedlichen Bedeutung der Wörter „Wille“ und „Macht“. Nitzschefern – das bemerkt auch Heidegger, wenn er im Anschluss fragt, ob dann der Ausdruck „Wille zur Macht“ überhaupt noch einen Sinn habe, und das tatsächlich verneint, wenn auch mit der paradoxen Einschränkung verneint, dass der Ausdruck ohne Sinn sei, solange „man Wille im Sinne des Nietzscheschen Willensbegriffes denkt“! Er geht also mit seiner Auslegung des Willens zur Macht auf Distanz zu Nietzsches Gebrauch dieses Ausdrucks. Nietzsche habe ihn in „Abkehr vom landläufigen Willensbegriff“, insbesondere von demjenigen Schopenhauers verwendet, und damit sagen wollen: „Wille, wie man ihn gemeinhin versteht, ist eigentlich und nur Wille zur Macht“ (52). Wo er aber ausdrücklich das *Ziel* des Willens in die Macht setze, ändere er die seinem eigenen Willensbegriff inhärente Bestimmung des Verhältnisses von Wille und Macht, die Heidegger so zusammenfasst: „Weil der Wille Entschlossenheit zu sich selbst ist als über sich hinaus Herrsein, ... ist der Wille Mächtigkeit, die sich zur Macht ermächtigt“ (52). Das „über sich hinaus“ im Willen zur Macht zieht Heidegger in die ontologische Immanenz von Entschlossenheit, Herrsein und Mächtigkeit ein. In dieser inhaltlichen Leere ist der Ansatzpunkt für die Deutung des Willens zur Macht als *Wille zum Willen* gegeben. Wenn Macht nichts anderes ist als „das Wesen des Willens“, dann ist Wille zur Macht „Wille zum Willen, d.h. Wollen ist: sich selbst wollen“ (46); Wollen heißt: das Wollen wollen.

Dieselbe Umdeutung ist zu beobachten, wo Heidegger einige Seiten später Nietzsches Machtgedanken doch ernster nimmt und darauf eingeht, dass der Wille zur Macht auf ein Mehr, ein „Plus an Macht“ ausgerichtet ist. Denn wieder interpretiert er das gewollte Plus an Macht als Mehr-Macht-*sein*-Wollen (72). Indem

26 Heidegger den Willen zur Macht im Wollen selbst verankert, im Wollen, das nie als auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Wollen eines Einzelnen verstanden werden soll (73), sucht er die metaphysische These einleuchtend zu machen, dass der Wille zur Macht „das Sein und Wesen des Seienden selbst“ ist (73). In einem gewissen Sinne kehrt Heidegger so zu Schopenhauers Gedanken, die Welt sei Wille, zurück, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass er den Willen nicht als das An-sich-Sein der *erscheinenden Dinge* setzt, als deren unserer Vorstellung unzugängliches ‚wahres‘ Sein, sondern dem Sein selbst von einem erst noch zu überwindenden, in seiner (vor)letzten Phase befindlichen metaphysischen Denken zugeschrieben behauptet. Nietzsche ist für Heidegger insofern der letzte abendländische Metaphysiker, als er – ihm selbst verborgen – das Sein des Seienden als Wille zur Macht denkt. Obwohl er mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen „Rache an der Zeit und ihrem ‚Es war‘“ nimmt, wie es im *Zarathustra* heißt, gehört er als ‚Letzter‘ in eine ihm, Nietzsche, verborgene Geschichte, die Geschichte des Seins, das sich als Wille zur Macht ent- und zugleich verbirgt. – Genug der Geheimnisse. Nur noch einige wenige letzte analytische Bemerkungen.

Die metaphysikkritische seinsgeschichtliche Perspektive, in die Heidegger Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht rückt, dürfte in fast jeder anderen Sicht als unfruchtbar abgewiesen werden. Im Blick auf das Opus Nietzsches bedarf das auch keiner näheren Ausführungen. Selbst Figal hält Heidegger vor, „seltsam blind für die Entdeckungen [...] in Nietzsches Philosophie“ zu sein und überdies deren Darstellungsform zu vernachlässigen (a.a.O., 37). Mir selbst ist besonders in die Augen gestochen, wie Heidegger im Verfolg ‚seiner‘ Frage nach dem Sein die Rede vom Willen zur Macht inhaltlich völlig entleert und dabei dem politischen Missbrauch – mehr als der Originaltext Nietzsches – geradezu anbietet. Bei alledem bleiben für mich im Kontext des heute behandelten Themas doch mindestens zwei Gedanken Heideggers der Besinnung und Diskussion wert. Der eine steht mit der von ihm nach dem 2. Weltkrieg entwickelten Anthropologiekritik im Zusammenhang und besagt, dass der Mensch nicht Herr in seiner Welt ist und sich nur dank einer Verblendung zu einem solchen Herrn aufspielen kann, dass

– nun in Heideggers Worten – „der Mensch vom Willen zum Willen gewollt ist, ohne das Wesen dieses Wollens zu erfahren“ (*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 89). Der andere Gedanke rückt die im Willen zum Willen zum Ausdruck gebrachte Ziellosigkeit des Willens zur Macht in eine *zivilisationskritische* Perspektive, indem er diesen sich nur noch selbst wollenden Willen in der Erscheinungsform der *Technik* am Werk sieht. Das Wort „Technik“ bezieht Heidegger auf jedwede „Zurüstung“ des „Ganzen des Seienden“: auf „die vergegenständlichte Natur, die betriebene Kultur, die gemachte Politik und die übergebauten Ideale“ (80). Ob die uns heute in noch bedrohlicherer Weise umtreibenden Phänomene des individuellen, staatlichen und menschheitlichen Ausgeliefertseins an die ‚Mächte‘ ziellosen Machtstrebens durch den denkerischen Rekurs auf ein im Willen zur Macht kulminierendes Seinsgeschick geistig so einzufangen sind, dass uns daraus Wege zu ihrer Bewältigung aufgehen, blieb selbst für den Denker des bislang Ungedachten fraglich.