

Werner Stegmaier

## Nachtrag: Die ‚Lehre‘ vom Willen zur Macht aus der Sicht der nachgelassenen Aufzeichnungen

Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts ist umstritten, welches Gewicht Nietzsches nachgelassenen Aufzeichnungen in seinem Philosophieren zukommt. Meinte man auf der einen Seite, es stehe nichts im Nachlass, was nicht auch im veröffentlichten Werk zu finden wäre, so auf der andern, nur im Nachlass habe man Nietzsches „eigentliche Philosophie“ (Heidegger) vor sich. Im Mittelpunkt des Streits stand die Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht*, die Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche zusammen mit dessen Helfer Heinrich Köselitz alias Peter Gast zu Beginn des 20. Jahrhunderts gefertigt hatte. Sie sollte ein „System“ Nietzsches in einem „Prosa-hauptwerk“ vorspiegeln, mit dem es sich anderen großen Philosophien der Geschichte gleichstellen ließ. Im Mittelpunkt wiederum der – endlich gut verkäuflichen – Kompilation stand, dem Titel entsprechend, „der“ Wille zur Macht – im metaphysischen Singular, und Heidegger machte ihn denn auch mit großem Erfolg zum Kern einer angeblichen Metaphysik Nietzsches, die allen früheren Metaphysiken übergipfelt haben sollte. Heideggers Interpretation prägte das Nietzsche-Verständnis auf Jahrzehnte hinaus und weltweit, auch wenn ihr im Einzelnen nicht immer gefolgt wurde. Die Tendenz, bei Nietzsche eine ‚Lehre‘ zu suchen, die er systematisch ausgebaut habe, hielt sich auch noch, als Colli und Montinari durch ihre historische-kritische Edition von Nietzsches Nachlass jenes angebliche Hauptwerk als verfälschende Kompilation seiner Gedanken entlarvt hatten. Sie hatten Nietzsches Aufzeichnungen nun zwar rein chronologisch und ohne jede systematische Absicht, doch immer noch als fertig ausformulierte Texte als ‚Fragmente‘ eines gedachten, nur nicht ausformulierten Ganzen dargeboten, die mit den in Nietzsches Aphorismenbüchern veröffentlichten Stücken vergleichbar waren. So glaubte man weiterhin kaum Rücksicht auf deren unterschiedlichen Status im schriftstellerischen Prozess Nietzsches nehmen zu müssen. Die Neuedition des späten Nachlasses, der hier vor allem von Belang ist, gibt die Aufzeichnungen möglichst nah an den Handschriften als Aufzeichnungen wieder, macht die Korrekturen, Ergänzungen, Streichungen, Überschreibungen und veränderten Wiederaufnahmen sichtbar, also den Arbeitsprozess, aus dem erst schrittweise Texte entstanden, die Nietzsche dann jedoch meist nicht in dieser Gestalt, sondern meist in neuen Formulierungen und mehr noch in neuen thematischen Verknüpfungen zum Druck brachte. Die sogenannte KGW IX, die IX. Abteilung von Nietzsches Werken, durch die man die so hoch angesehenen VII. und VIII. Abteilungen der Colli-Montinari-Edition nicht ersetzen, sondern lediglich respektvoll ergänzen wollte und die nach zwanzigjähriger Arbeit eines kooperierenden Weimarer und Basler Teams nun abgeschlossen ist, lässt jetzt den *Prozess* von Nietzsches Philosophieren erkennen, in

dem er sich an immer wieder neuen Anhaltspunkten immer wieder neu orientierte, ohne je, auch zuletzt nicht, zu einer systematischen Lehre zu kommen oder auch nur kommen zu wollen. Mit der *Götzen-Dämmerung* hatte er klar und entschieden dem „Willen zum System“ abgesagt (GD, *Sprüche und Pfeile* 26) und noch in seinem letzten, hochproduktiven Arbeitsjahr seinen philosophischen Orientierungsprozess energisch weitergetrieben. Am Willen-zur-Macht-Gedanken hielt er dabei fest, jedoch als einer ‚Lehre‘, die, entschieden zuerst von Zarathustra in Nietzsches *Lehrdichtung* verkündet, immer neue Gestalt annahm, in denen sie philosophisch immer tiefgründiger wurde. Auch und gerade in dieser ‚Lehre‘ hat Nietzsche einen zugleich irritierenden und faszinierenden philosophischen Orientierungsprozess durchlaufen, der ihn am Ende bewog, das ‚Leben‘ noch einmal anders, als ein Leben ohne Willen zur Macht zu denken.

Ich gebe hier, einem Vorschlag des Herausgebers folgend, die Ergebnisse meiner Analyse dieses Orientierungsprozesses zur ‚Lehre‘ des Willens zur Macht in *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, erschienen ebenfalls bei De Gruyter 2022, mit geringen Modifikationen wieder. Zu den Verschränkungen der ‚Lehren‘ in Nietzsches *Philosophieren*, insbesondere mit den ‚Lehren‘ zum Übermenschen, zur ewigen Wiederkehr des Gleichen und zu den ‚Herren der Erde‘, verweise ich auf dieses Buch.

Die Analyse folgt der Methode kontextueller, differentieller und chronologischer Interpretation der nachgelassenen Aufzeichnungen einerseits, der einschlägigen Werkabschnitte andererseits und erschließt Nietzsches schrittweise Bearbeitungen seiner Themen und Gedanken. Sie macht deutlich, dass Nietzsche in seinem Philosophieren nicht ‚teleologisch‘ schon vorgefasste Ziele ansteuert, sondern sich ‚experimentalphilosophisch‘ unterwegs Ziele entwirft, die er auf seinen Erkundungsgängen auch wieder verändern kann. So erweisen sich seine Aufzeichnungen als vorläufige Anhaltspunkte in einem philosophischen Orientierungsprozess, der Nietzsche, wie vor allem die umfassende Lenzerheide-Aufzeichnung zeigt, in äußerste „Extreme“ führt – im Wissen, dass es Extreme und als solche unhaltbare „Glaubenssätze“ sind.

Die Entwicklung des Wille-zur-Macht-Gedankens verläuft im Wechsel von nachgelassenen Aufzeichnungen und zum Druck beförderten Passagen; die einen treiben die anderen voran. Seinen philosophischen Ursprung hat er erkennbar im Chaos-Gedanken der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1882. Nach der Verkündung des Wille-zur-Macht-Gedankens durch ‚das Leben‘ in *Also sprach Zarathustra* schiebt sich im Frühsommer 1885 die ‚Lehre‘ vom Willen zur Macht als Grundlehre vor die dionysische ‚Lehre von der ewigen Wiederkunft‘. Nietzsche macht sie nun als Hypothese zur methodischen Prinzipieneinsparung gelten. Im Nachlass vom Frühjahr 1888 entsteht noch eine physikalisch inspirierte Lehre von Wille-zur-Macht-Quanten und aus ihr die philosophisch wohl interessanteste, weil konsequenteste, aber nur sehr knapp angedeutete Lehre von der ‚Differenz-Bewusstheit‘. Im Ende 1888 zum Druck beförderten Werk *Der Antichrist* nimmt der Wille-zur-Macht-Gedanke noch einmal eine

überraschende Wendung: Am ‚Typus Jesus‘ tut sich Nietzsche die Möglichkeit eines Lebens *ohne* Willen zur Macht auf.<sup>1</sup>

## 1 Vorbereitender Aphorismus *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 109: Der Chaos-Gedanke als methodischer Ratschlag zur Zurückhaltung mit Aussagen über die Ordnung der Welt

Der Wille-zur-Macht-Gedanke gehört zum späteren Nietzsche. Die Formulierung „Wille zur Macht“ taucht in seinen Aufzeichnungen zwar schon früh, aber noch nicht als grundlegender Gedanke auf. 1876, als die IV. *Unzeitgemässe Betrachtung* zu *Richard Wagner in Bayreuth* entsteht, notiert Nietzsche: „Gefühl seiner Macht“, „Freude an der Macht“, der „Ehrsüchtige, der Macht will“: „Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen.“<sup>2</sup> Vorausging Nietzsches intensive Auseinandersetzung mit dem Griechentum, hinter dessen „edler Einfalt und stiller Größe“ (Johann Joachim Winckelmann) er den tiefen Blick in die Abgründe des Daseins und den ungeschönten Willen zum Wettbewerb, zum Kampf und zum Krieg erkennt, sowohl *zwischen* den Städten als auch *in* den Städten, wo die Griechen den Wettbewerb durch Demokratie zu zügeln verstanden, sich aber auch hier voreinander auszuzeichnen suchten. Der *agōn* unter den Griechen, den sie sich die durch die homerischen Epen und durch Tragödien und Komödien, in Athen auch sie in Wettbewerben aufgeführt, unentwegt vor Augen hielten, war, so Nietzsche, Ausdruck eines Willens zur Macht von „Ehrsüchtigen“. Das bleibt Hintergrund von seinem Bild des Willens zur Macht.

Im Aphorismus Nr. 109 seines vierten Aphorismenbuchs, der *Fröhlichen Wissenschaft*, stellt Nietzsche die Frage nach der Ordnung des Seins überhaupt und antwortet mit dem Chaos-Gedanken. Er macht dabei selbst keine ontologische Aussagen, fordert im Gegenteil auf, sie zu vermeiden. Mit dem siebenfach wiederholten „Hüten wir uns“ spricht er die Leser\*innen unmittelbar an, um ihnen einen *methodischen Ratschlag* zu geben: Sie sollen lernen, sich vor der typischen „Philosophen-Wuth der Verallgemeinerung“ zurückzuhalten, von der er zuvor in *Menschliches, Allzumenschliches* (MA II,

<sup>1</sup> Man wird kaum mit Stephan Günzel, *Art. Wille zur Macht*, in: *Nietzsche-Lexikon*, hrsg. v. Christian Niemeyer, 2. Aufl., Darmstadt 2011, 423 f., sagen können, der Wille-zur-Macht-Gedanke sei „nur im geringen Maße im veröffentlichten Werk präsent“, wenn sich dort zugleich zahlreiche bedeutsame ‚Stellen‘ (in Za, JGB, GM, FW V, WA, GD, AC und EH) anführen lassen. Günzel weist jedoch zu Recht darauf hin, dass das Verständnis des Gedankens besonders von Heideggers metaphysischer Interpretation geprägt wurde, die sich auf wenige ausgewählte und verkürzte Stellen aus dem Nachlass stützt.

<sup>2</sup> NL Ende 1876-Sommer 1877, [23]63, KSA 8, 425.

VMS 5) geschrieben hat, vor einem Denken, das allzu rasch über das ganze Weltgeschehen hinweg verallgemeinert, um der menschlichen Orientierung einen unbedingten Halt zu geben. All diese Verallgemeinerungen haben sich auf Dauer als unhaltbar erwiesen; Nietzsche verzichtet darauf, sie noch eigens zu widerlegen. Seine eigene These, dass die Welt „in alle Ewigkeit Chaos“ sei, ist eine negative Aussage: Sie bedeutet, dass alle vorgetragenen Ordnungen der Welt Unterstellungen um der eigenen Orientierung willen sind. In einer Art epistemologischem Nihilismus nimmt Nietzsche methodisch absolute Regellosigkeit an. Es bleibt dann nur, dass alles irgendwie auf alles reagiert, einschließlich der Erkennenden auf das, was sie zu erkennen glauben. Eben das belegt Nietzsche bald darauf mit der Formel ‚Wille zur Macht‘.

Er unterscheidet „Gesetze“ und „Nothwendigkeiten“: Gesetze, Regeln, Ordnungen, Verallgemeinerungen überhaupt setzen das, wofür sie gelten sollen, gleich. Geht man hinter sie zurück, bleibt nur, Ungleiches anzunehmen, das miteinander dann auch in ungleichen Beziehungen steht. In einem solchen Gedankenexperiment wären die Beziehungen dennoch nicht zufällig: Von Zufällen redet man nur, wenn man Gesetze am Werk vermutet, mit denen man in einer spezifischen Situation nicht weiterkommt; mit ihnen scheinen sich Lücken in der gesetzlichen Bestimmung aufzutun. Nietzsches Gedanke ist, dass das Gegebene, was es auch sein mag, sich nach jeweiligen individuellen „Nothwendigkeiten“ verhalten könnte, die wir uns verstellen, indem wir ihnen vorab allgemeine Ordnungen unterstellen. Aus solchen Notwendigkeiten entstehen durchaus laufend Ordnungen, dadurch dass das Eine auf kürzere oder längere Dauer ein Anderes einbezieht, aneignet und umformt, später wird Nietzsche auch sagen: „interpretiert“. Das muss jedoch nicht nach vorgegebenen zeitlosen „Gesetzen“ geschehen. In *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 22, wo er die Gedanken des Chaos, des Willens zur Macht und der Interpretation zusammenführt, wird er schreiben, die Welt habe „einen ‚nothwendigen‘ und ‚berechenbaren‘ Verlauf [...], aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht.“ Was hier ‚berechenbar‘ heißen kann, lässt er offen.

## 2 **Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra*: Positive Lehre vom Willen des Lebens zur Selbst-Überwindung**

In der Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra* wird aus dem Chaos-Gedanken eine positive Lehre, nun unter dem Namen ‚der Wille zur Macht‘. Zarathustra, vielleicht auch Nietzsche, ist zunächst beherrscht von den Gedanken des Übermenschen und der ewigen Wiederkehr. Der Wille-zur-Macht-Gedanke taucht wohl im I. Teil und dort zum ersten Mal überhaupt in Nietzsches veröffentlichtem Werk auf, aber fast nebenbei: „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist

die Stimme seines Willens zur Macht.“ (Za I, *Von tausend und Einem Ziele*) Erst im II. Teil bekommt auch der Wille-zur-Macht-Gedanke eine prominente Stellung und hier, wie im vorausgehenden Aphorismus Nr. 109 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in einer Attacke auf alle bisherigen Philosophen, die „Weisesten“: „Wille zur Wahrheit“ heisst ihr’s, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? *Wille* zur Denkbareit alles Seienden: also heisse ich euren *Willen!* Alles Seiende wollt ihr erst denkbar *machen*: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist. Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will’s euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.“ (Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*)

Es ist der Gedanke des Aphorismus Nr. 109 der *Fröhlichen Wissenschaft* in neuer Form: Angeblich wahre Ordnungen des Seienden sind Interpretationen, sie entspringen einem Willen, sich die Welt passend zurechtzulegen. Aber Nietzsche geht nun auch noch hinter den Gegensatz von Ordnung und Chaos zurück, mit Hilfe des Begriffs des Lebens: Leben ist Wille zur Macht, sofern Lebendiges sich seine Umwelt immer neu für seine Zwecke zurechtlegt und damit sich zugleich ständig selbst überwindet – Leben *ist*, so gesehen, nichts anderes als dieser Vollzug ständiger Selbstüberwindung. Weil aber auch Zarathustra sich nicht über das Leben stellen kann, um es im Ganzen zu übersehen und zu seiner solchen unbedingten Aussage fähig zu sein, lässt Nietzsche hier das Leben selbst sprechen. Das ist schwer denkbar, in der schriftstellerischen Form einer Dichtung aber möglich: „Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. ‚Siehe, sprach es, ich bin das, was sich *immer selber überwinden muss.*““ (Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*)

Um eine positive, lehrbare Aussage vom Weltgeschehen machen zu können, vor der man sich nach der *Fröhlichen Wissenschaft* methodisch hüten muss, fingiert Nietzsche in der Lehrdichtung für jeden erkennbar mit „dem Leben selber“ eine geheimnisvolle Sprecherin; er muss das nicht eigens sagen, die Form spricht für sich. Und „das Leben“ muss auch nicht erklären, warum es sein „Geheimniss“ ausgerechnet ‚Wille zur Macht‘ nennt. Nun aber ist aus dem kritisch angenommenen Chaos der individuellen Notwendigkeiten eine positive Lehre von höchster Allgemeinheit geworden, und Nietzsche wird nun auch im eigenen Namen mit ihr operieren – um sie dann selbst immer neuen Fragen auszusetzen.

### 3 Aufzeichnung vor dem Aphorismus *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 36: Der Wille zur Macht als neuer Name für die dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens

Als er wieder zur Form des Aphorismenbuchs übergeht, liegen dazwischen Aufzeichnungen, in denen er neue philosophische Entscheidungen trifft. Hier wird eine nachgelassene Aufzeichnung zum Wille-zur-Macht-Gedanken vom Juni – Juli 1885 ausschlaggebend, die besonders berühmt wurde, weil Nietzsches Schwester und Heinrich Köselitz sie effektiv ans Ende der 2., erweiterten Auflage ihrer Kompilation *Der Wille zur Macht* setzten, so dass sie als Gipfel von Nietzsches Lehre erschien.<sup>3</sup> Die Aufzeichnung war schon weitgehend wie ein Aphorismus durchformuliert und hätte unter leichten Bearbeitungen unmittelbar zum Druck befördert werden können. Sie handelte aber zunächst *nicht* vom Willen zur Macht, sondern von der ewigen Wiederkehr des Gleichen:

„Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? Soll ich sie euch in {meinem} Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‚Nichts‘ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‚leer‘ ist, sondern weder voll noch leer {wäre}, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen, {zugleich Eins und ‚Vieles‘;} hier sich häufend {und zugleich} dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth der {seiner} Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Kältesten, Einformigsten fort {Starrsten Kältesten hinaus} in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner {Bahnen und} Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkomm{en muß}, was an sich selber {als ein Werden, das} kein Sattwerden {kennt}, {keinen Überdruß}, keine Müdigkeit kennt –: diese meine dionysische Welt des Sich-Ewig-{sich-selber-}Schaffens, {des Ewig-}Sich-ewig-{selber-}Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, ~~von Zeugung und Tod~~, dieß mein ‚Jenseits von Gut und Böse‘, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring {zu sich selber} guten Willens ist {hat}, auf ~~eigener alter Bahn sich immer um sich und nur um sich zu drehen~~, diese meine Welt – wer ist hell genug dazu, sie zu schauen ohne sich Blindheit zu wünschen? stark genug, diesem Spiegel seine Seele entgegen zu halten? Seinen eignen Spiegel dem Dionysos-Spiegel? Seine eigne Lösung dem Dionysos-Räthsel? Und wer das vermöchte, müßte er dann nicht noch mehr thun? Dem ‚Ring der Ringe sich selber anverloben? Mit dem Gelöbniß der Seitenbruch!/<sup>4</sup> eignen Wiederkunft? Mit

3 *Der Wille zur Macht*<sup>2</sup>, Nr. 1067.

4 Auf der folgenden Seite KGW IX.12, Mp XVI, 33r hat Nietzsche die spätere Durchstreichung nicht mehr fortgesetzt.

dem Ringe der ewigen Selbst-Segnung, Selbstbejahung? Mit dem Willen zum ewigen Wieder-und-noch-ein-Mal Wollen? Zum Zurück-Wollen aller Dinge, die je gewesen sind? Zum Hinaus-Wollen zu Allem, was je sein muß? Wißt ihr nun, was mir die Welt ist? Und was ich will, wenn ich diese Welt – will? – –“<sup>5</sup>

Nietzsche hat hier eine bereits stark bearbeitete Version im Arbeitsheft W I 3 abgeschrieben und modifiziert.<sup>6</sup> Er bejaht da hymnisch, was er am Ende des IV. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* als das „grösste Schwergewicht“ beschrieben hat (FW 341), nun mit der Betonung des eigenen Willens zur ewigen Wiederkunft. Damit steht der menschliche Wille zur Interpretation der Welt im Vordergrund, nun zur Interpretation der Welt als dionysischem Geschehen.

Nietzsche verändert die Aufzeichnung jedoch noch einmal und gibt ihr und seiner Lehre im Ganzen dabei wieder eine neue Wendung. Von „ein Ring guten Willens“ an streicht er, wie oben angezeigt, den Text durch und überschreibt ihn so: „{- wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächlichsten? – Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“<sup>7</sup> Es ist nun der Wille zur Macht, zur Interpretation als solcher, und nicht die ewige Wiederkunft, die eine Lösung für alle Rätsel der Welt sein soll; der Wiederkunftsgedanke ist nur noch ein Teil davon. Oder es ist dieselbe Lehre, nun aber unter einem neuen „Namen“. Der neue Name dürfte sich, darin ist man sich weitgehend einig, vor allem der Opposition zu Schopenhauers lebensüberdrüssiger Lehre vom renitenten ‚Willen zum Dasein‘ verdanken, die Nietzsche ‚dionysisch‘ umstimmen und umwerten will. Nietzsche deutet nun den Begriff des Willens selbst neu aus: Es sei sein Sinn, ‚Wille zur Macht‘ zu sein. Denn Wollen heißt stets Etwas-anders-haben- und damit auch anderes -übermächtigen-Wollen; so ist der Wille immer ein Wille *zur Macht*. Macht aber hat von sich aus keinen dauernden Bestand; sie muss in der Auseinandersetzung von Willen immer neu erkämpft werden; so ist Macht immer ein *Wille zur Macht*.<sup>8</sup> Die Auseinandersetzung muss jedoch keineswegs, wie die kämpferische Formel

5 NL Juni-Juli 1885, 38[12], KSA 11, 610 f.; KGW IX.12, Mp XVI, 32r–33r. Zur komplexen Textgeschichte der Aufzeichnung vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu ‚Jenseits von Gut und Böse‘ (NK 5/1)*, Berlin u. Boston 2012, 272–27, und Martin Endres u. Axel Pichler, *warum ich diesen mißrathenen Satz schuf*. *Ways of Reading Nietzsche in the Light of KGW IX*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, 44.1 (2013), 90–109.

6 KGW IX.4, W I 3, 94, von Montinari in seinem Kommentar KSA 14, 727 wiedergegeben.

7 NL Juni-Juli 1885, 38[12], KSA 11, 610 f., KGW IX.12, Mp XVI, 32r.

8 Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, 310. Volker Gerhardt, *Art. Wille zur Macht*, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch (NHB<sup>1</sup>)*, 351–355; hier: 353, formuliert es so: „Die nur scheinbar redundante Verknüpfung von Wille und Macht ist selbst ein Indiz der durch die Formel bezeichneten Steigerung“; Enrico Müller, *Art. Wille zur Macht*, in: Enrico Müller, *Nietzsche-Lexikon*, Paderborn 2019, 246, so: „Die Macht dient hierbei als vektorielle Größe eines Willens, der seinerseits wiederum erst im Machtbezug seinen eigentlichen Ausdruck gewinnt. Beide Phänomene sind dabei jeweils für sich einem isolierbaren Verständnis entzogen und erhalten ihr philosophisches Erklärungspotential erst in der direkten wechselseitigen Bezugnahme.“

nahelegt, gewaltsam und grob verlaufen, sondern die angenommenen Willen zur Macht können sich auch fein und zart in bloßen Interpretationen, in scheinbar nur der Wahrheit verpflichteten philosophischen Lehren äußern.

Nietzsches Wille-zur-Macht-Gedanke ist vor allem in der Formulierung dieser nachgelassenen Aufzeichnung bekannt und berühmt geworden – die zunächst gar nicht ihm, sondern dem Wiederkunftsgedanken gewidmet war. Die Überschreibung der Aufzeichnung macht sichtbar, dass Nietzsche mitten in der pathetischen Feier seines Wiederkunftsgedankens, den er glücklich mit seinem frühen dionysischen Denken verbunden hat, sich philosophisch schlagartig umorientiert, umentscheidet – und den Wille-zur-Macht-Gedanken zum grundlegenden macht. Das ist so nur in der neuen Edition der KGW IX zu erkennen. Den Übergang vom einen zum andern scheint ermöglicht und nahegelegt zu haben, dass beide Gedanken den Denkenden, Interpretierenden, diese Interpretation Wollenden selbst einschließen. Beide verbindet auch der nihilistische Verzicht auf alles Transzendente. Und von hier aus denkt Nietzsche ihn weiter.

#### **4 Der Aphorismus *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 36: Der Wille-zur-Macht-Gedanke als Hypothese zur methodischen Prinzipieneinsparung**

Im zum Druck beförderten Aphorismus *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 36 ist der Schluss fast derselbe wie in der letzten Version der vorausgehenden Aufzeichnung. Aber er folgt nun aus einem ganz anderen Text. Nietzsche hat den Text des Aphorismus sichtlich vom neuen Schluss her neu geschrieben, mit einem neuen Inhalt und in neuer Form: nicht mehr pathetisch begeisternd, sondern nun nüchtern argumentierend und, wie in einem wissenschaftlichen Text, ohne Anrede an das Publikum. Er macht hier wiederum einen „Versuch“, ein Gedankenexperiment, nun unter genau benannten Voraussetzungen („Gesetzt, dass ...“); es sind, wenn man sie durchzählt, sechs. Nietzsche trägt eine nüchterne Hypothese vor.

Die erste Voraussetzung ist, dass die letzte „Realität“, die Menschen in ihrer Orientierung zugänglich wird, ihr „Tribleben“ ist. Von ihm, unseren „Begierden und Leidenschaften“, gehe bei vorurteilslosem, unverblendetem Hinsehen all unser Denken und Erkennen aus. Wenn man sich, angeleitet von der platonischen Tradition, bemüht, sein Denken und Erkennen von ihnen zu reinigen, um zu so etwas wie einer ‚reinen‘, bei allen gleichen und darum allgemeingültigen ‚Vernunft‘ zu kommen, kann man nicht ausschließen, dass auch dies aus einem Trieb, einer Begierde, einer Leidenschaft heraus geschieht, was der platonische Sokrates mit seiner Liebe zu den schönen Jünglingen auch unverblümt eingestand.<sup>9</sup> Unser „Denken“ mag, wie er lehrte, unsere „Triebe“ bis

<sup>9</sup> Vgl. GD, *Streifzüge* 23.

zu einem gewissen Grad kontrollieren können, und man soll auch nach Nietzsche daran stets arbeiten; aber zu einer solchen Kontrolle der Triebe braucht es wieder, wie dann Spinoza lehrte und Nietzsche auch für Sokrates zeigte,<sup>10</sup> den Antrieb von Trieben, und so ist, schließt er hier, Denken nur „ein Verhalten dieser Triebe zu einander“. Das ist kein Irrationalismus, wie oft behauptet wurde und wird, sondern lediglich eine vom Idealismus ernüchterte Sicht auf das Denken. Man kann sich so wenig wie über die Welt im Ganzen über die Welt seiner Triebe erheben, auch nicht im philosophischen Denken – es sei denn, sie lassen das, in einer ‚Selbstüberwindung des Lebens‘, selbst zu. Man kann die Triebe lediglich, wie nicht erst Freud, sondern schon Nietzsche sagte, „sublimieren“<sup>11</sup> – „die Grundtriebe des Menschen“, schreibt er zuvor in *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 6, haben „alle schon einmal Philosophie getrieben“. Daher darf das Denken nicht einfach, wie es in der Philosophie und in den Wissenschaften üblich war und ist, auf sich selbst vertrauen: Nietzsche geht von „denken“ zu „verstehen“ über; in dem Denken, Fühlen und Wollen nicht unterschieden sind, verzichtet auf logische Ableitungen und Beweise und nimmt stattdessen in Anspruch, einfach „Gegebenes“ in seinen gegebenen Zusammenhängen zu sehen. Nietzsche hat das für sich selbst in einer vorausgehenden Aufzeichnung noch deutlicher gemacht:

„Sollte nicht es genügen, uns als ‚Kraft‘ eine Einheit zu denken, in der Wollen Fühlen u. Denken noch ungemischt und ungeschieden sind? Und die organ. Wesen als Ansätze zur Trennung, so daß die org. Funktionen sämtlich noch in jener Einheit beieinander sind, also Selbst-regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel? Zuletzt ist als ‚real‘ nichts gegeben als Denken u. Empfinden und Triebe: ist es nicht erlaubt zu ~~versuchen~~ {den Versuch zu machen u. die Frage der Fragen, ob doch}, ob dies Gegebene nicht ausreicht, {nicht} die Welt {auch die sog. mechanistische Welt} {daraus} zu konstruieren? Ich meine nicht als Sein {eine Täuschung}: sondern als so-real, wie eben {vom gleichen Realitäts-Ränge als ihn} unser Wollen Fühlen {u} Denken ist {hat} – aber {etwa} als {eine} primitivere Form desselben {Art u. der Welt der Triebe in der noch Alles in Eins beschlossen liegt, was sich später abzweigt u. ausgestaltet?}.“<sup>12</sup>

Nietzsche setzt damit zweitens realistisch voraus, dass das Denken und damit auch alle Ordnungen der Welt, die es sich ausdenkt, aus den komplexen Differenzierungen tierischer und menschlicher Organismen hervorgehen, in denen, wie es dann im veröffent-

<sup>10</sup> GD, *Das Problem des Sokrates*. Vgl. Werner Stegmaier, *Die ‚Magie des Extrems‘ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates*, in: *Nietzsche-Studien*, 50 (2021), 1–25.

<sup>11</sup> Vgl. NL Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[3], KSA 12, 255–258; hier: 256 f.; KGW IX.13, Mp XVII, 63r.

<sup>12</sup> NL August-September 1885, 40[37], KSA 11, 646 f.; KGW IX.4, W I 7, 57. Nietzsche fügt auch hier schon am Kopf der Aufzeichnung hinzu: „[Gesetzt, daß uns nichts anderes ‚gegeben‘ ist als unsere Welt der Triebe daß wir zu einer anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf können, als {eben} zur R. der Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zueinander – –“. Vgl. die Aufzeichnung NL April-Juni 1885, 34[247], KSA 11, 503 f.; KGW IX.1, N VII 1, 9–10 u. 7–8, in der Nietzsche erwägt, wie die Zusammenhänge weiterzudenken wären. Er fasst dabei auch das System-Umwelt-Theorem ins Auge, wie es später Niklas Luhmann entwickelt hat.

lichten Aphorismus heißt, „sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind“, und, drittens, dass diese wiederum in der „sogenannten mechanistischen (oder ‚materiellen‘) Welt“, sofern es hier ein vergleichbares Zusammenwirken gibt, als einer „Vorform des Lebens“ gründen. Das ist bis heute ebenfalls plausibel, auch wenn man es im Einzelnen wissenschaftlich noch nicht hinreichend nachvollziehen kann.

So kommt Nietzsche zu seinem ursprünglichen Gedanken in der *Fröhlichen Wissenschaft* zurück: Unter den genannten Voraussetzungen kann es nicht mehr um die Wahrheit irgendeines Seins, sondern nur noch um die Methode des Verstehens gehen. So hatte schon Descartes in seinem *Discours de la méthode* angesetzt: Als sich zeigte, dass alles bisher gelehrt Wissen dem Zweifel unterworfen ist, entschied er sich für die „Methode“, nur das zu akzeptieren, was unmittelbar evident ist und komplexe Probleme so zu lösen, dass er sie in solche unmittelbaren Evidenzen auflöst. Die erste Gewissheit, auf die er dabei stieß und bei der er stehen blieb, war die Selbstgewissheit des bloßen Denkens. Sie wird Nietzsche nun ebenfalls fraglich. Denn sie führte bei Descartes zu dem neuen Problem, dass er glaubte, für den ja immer nur momentanen Vollzug des Denkens eine bleibende denkende Substanz annehmen zu müssen, und weil der Selbstbezug des Denkens nicht räumlich ausgedehnt ist, daneben eine ausgedehnte, von der denkenden getrennte Substanz: So entstand das notorisch unlösbare, weil aus unhaltbaren Voraussetzungen hervorgehende Leib-Seele-Problem, das sich nach Nietzsche schlicht erübrigt.

Es lebte noch in Kants Annahme zweier unterschiedlicher Kausalitäten, einer naturwissenschaftlich-mechanischen und einer ihr entgegengesetzten „Kausalität aus Freiheit“, fort, in deren Reich Kant die Moral ansiedelte. Nietzsche unterläuft auch diese Spaltung, indem er in einer kühnen Wendung die Moral zur „Moral der Methode“ macht: Das „Gewissen der Methode“ gebiete, zur Erklärung von Gegebenem möglichst wenig Kausalitäten und Entitäten anzunehmen. Das methodische Prinzip des Umgangs mit solchen Prämissen ist das berühmte Sparsamkeitsprinzip, das William von Ockham im Spätmittelalter gegen die damalige Scholastik richtete, die mit Kausalitäten und Entitäten nur so wucherte (ähnlich wie die gegenwärtige Scholastik, die Analytische Philosophie).<sup>13</sup>

Nach dem weder metaphysischen noch erkenntnistheoretischen, sondern denkökonomischen Prinzip der Prinzipieneinsparung sollte man, das ist die vierte Voraussetzung, nur *eine* Kausalität annehmen, und Nietzsche schlägt nun die des Willens vor – sofern man nämlich die eingangs eingeführten Triebe als vernunftlose Willen erfährt und solche „Willen wirklich als *wirkend* anerkennt“. Ob es solche Willen *an sich gibt*, ist nicht nur fraglich; Nietzsche hat es kurz zuvor in *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 19, sogar

<sup>13</sup> Nietzsche hat das Sparsamkeitsprinzip als Prinzip der Methode bereits kurz zuvor, in *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 13, gegen Spinoza aufgerufen, wird Spinoza damit allerdings nicht gerecht. Vgl. Andreas Rupschus u. Werner Stegmaier, *Inconsequenz Spinoza's? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in ‚Jenseits von Gut und Böse‘ 13*, in: *Nietzsche-Studien*, 38 (2009), 299–308.

ausdrücklich bestritten: Wollen ist danach seinerseits „etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“, etwas, das man zur raschen Verständigung so abkürzen kann. Auch der Wille ist also keine Entität, nur ein Name. Und es kann dann nicht nur *ein* Wille sein, wovon Schopenhauer noch ausging; sondern man muss, wenn der Begriff überhaupt einen Sinn haben soll, annehmen, dass „Wille auf Wille wirkt“, muss also von einer Pluralität von Willen ausgehen.<sup>14</sup> Die vielen, dann in keiner Weise zu übersehenden Willen mögen wohl die „Ausgestaltung und Verzweigung *einer* Grundform“ sein, so wie jeder allgemeine Begriff individuell Verschiedenes zusammenfassen kann; aber *darüber* kann man nichts mehr sagen.

Nietzsche führt die eine Kausalität des Willens als fünfte Voraussetzung ein („Gesetzt, endlich, dass ...“) und als sechste schließlich, dass auch das biologische Leben mit „Zeugung und Ernährung“ so am besten zu verstehen sei. Unter all diesen Voraussetzungen hätte man „sich das Recht verschafft“, dürfte man den „Versuch“ wagen, die Hypothese aufzustellen, „*alle* wirkende Kraft [sei] eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*.“ Mit „eindeutig“ meint Nietzsche hier offenbar, dass so die vielen möglichen Deutungen der „Welt“ auf eine zurückgeführt wären, nicht, dass „Wille zur Macht“ ein klar definierter, in allen Kontexten gleich bedeutender Begriff sei; das ist er in Nietzsches Werk sicher nicht und kann er auch nicht sein.<sup>15</sup> Und mit „Die Welt von innen gesehen“ will er kaum eine neue Innenwelt postulieren (was sollte das sein?), sondern lediglich den Verzicht auf Transzendenz anzeigen.<sup>16</sup> Im Ergebnis bleibt es bei der methodologischen Hypothese: Anders als in der vorausgehenden Aufzeichnung setzt Nietzsche am Ende des veröffentlichten Aphorismus betont den Konjunktiv „wäre“ und „Wille zur Macht“ in Anführungszeichen: Er schreibt nicht mehr „diese Welt ist“, sondern „sie wäre eben“. Vom vorausgehenden Notat bleibt nur das Stichwort „nichts ausserdem.“

Doch auch wenn Nietzsche den Dionysos-Mythos weg- und das sprachliche Pathos zurücknimmt, gibt er dem veröffentlichten Aphorismus *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 36 weiterhin einen schwer durchschaubaren Aufbau, spickt ihn mit rhetorischen Fragen, Parenthesen, Satz-Abbrüchen und -Wiederaufnahmen. So zeigt er durch die Form, dass hier, bei aller wissenschaftlichen Argumentation, kein abgeklärter Wissen-

14 Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), 1–60, wiederabgedruckt in: Ders., *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretation I*, Berlin u. New York 1999, 25–95. Vor allem dieser umfassende Artikel Müller-Lauters brachte Heideggers aus *Der Wille zur Macht* konstuierte metaphysische Interpretation von Nietzsches Gedanken von Willen zur Macht zum Einsturz.

15 Vgl. Günter Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin u. New York 1984, mit Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin u. New York 1996. Schon die Titel zeigen die ganz unterschiedlichen Interpretationen in der systematischen bzw. metaphysischen Nietzsche-Forschung an.

16 Die Rede vom „intelligiblen Charakter“ schließlich hat eine vertrackte, auf Kant zurückgehende Vorgeschichte und meint so viel wie ‚wesentlicher Grundzug‘. Vgl. den ausführlichen Kommentar von Sommer, NK 5/1, 284–286.

schaftler, sondern ein dionysisch inspirierter Philosoph spricht. Der weitgespannte philosophische Entscheidungsprozess wird in seinen Schritten erkennbar und nachvollziehbar. Der Kontext im Aphorismenbuch ist durch und durch kritisch: Nietzsche hat in *Jenseits von Gut und Böse* zuvor nicht nur die Rede vom Willen (Nr. 19) scharf angegriffen, sondern auch den unbedachten „Willen zur Wahrheit“ (Nr. 1), den „Grundglauben der Metaphysiker [...] an die Gegensätze der Werthe“ (Nr. 2), das scheinbar voraussetzungslose „bewusste Denken eines Philosophen“ (Nr. 3), Kants Annahme von synthetischen Urteilen *a priori* (Nr. 4), die „göttlich unbekümmerte“ Eigenlogik der Vernunft bei Spinoza, Kant und Hegel (Nr. 5), die scholastische Suche nach immer neuen „Vermögen“ der Vernunft (Nr. 11), die beschränkten Denkweisen in Physik und Physiologie (Nr. 12–15) und den Glauben an die unmittelbare Gewissheit des „Ich denke“ und an die Logik (Nr. 16–17). In den folgenden Aphorismen, vor allem in Nr. 36, zieht er daraus Konsequenzen für ein realitätsgerechteres Philosophieren.

## 5 Aufzeichnungen zur Quantifizierung des Willens zur Macht

Nietzsches neue Thematisierungen seines Wille-zur-Macht-Gedankens in weiteren schriftstellerischen Formen brauche ich hier nicht näher auszuführen. Im veröffentlichten Werk, im Aphorismus Nr. 370 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, das er 1887 den ersten IV Büchern anhängt, erstellt er eine Kreuztabelle unterschiedlicher Metaphysiken, und der Wille zur Macht als Wille zu bestimmten philosophischen Lehren wird dabei zur Instanz einer Meta-Metaphysik.<sup>17</sup> In der Lenzerheide-Aufzeichnung, in der er seine Gedanken des Nihilismus, der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht in eine übersichtliche Beziehung zueinander zu bringen versucht, zweifelt er zuletzt an allen „extremen Glaubenssätzen“, auch den eigenen. Hier wird die Moral zur Gegnerin des Wille-zur-Macht-Gedankens, dabei aber selbst zum stärksten Willen zur Macht, was Nietzsche in seiner bald folgenden „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral* ausführt. Die polemische Wendung will er dann theoretisch absichern: Er plant „Der Wille zur Macht“ tatsächlich lange als Titel des „Hauptwerks“, das er jedoch nie schreibt, und stellt Listen für Buchkapitel zusammen wie „{Wille zur Macht als ‚Naturgesetz‘} / Wille zur Macht als Leben / Wille zur Macht als Kunst. / Wille zur Macht als Moral. / Wille zur Macht als Politik / Wille zur Macht als Wissenschaft. / Wille zur Macht als Religion“.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin u. Boston 2012, 465–495.

<sup>18</sup> NL Frühjahr 1888, 14[71]–[72], KSA 13, 254; KGW IX.8, W II 5, 142. Auf derselben Seite variiert er die Titel noch.

So wie zunächst den Gedanken der ewigen Wiederkehr versucht er in Aufzeichnungen zuletzt auch den Gedanken der Willen zur Macht wissenschaftlich zu fassen und damit lehrbar zu machen. Er entwirft eine Theorie von „Machtquanta“, „Kraft-Quanta“ oder „Willens-Quanta“ zur Fundierung seiner „Kritik des Mechanismus“.<sup>19</sup> Dabei geht er weiterhin von einer ursprünglichen Gesetzlosigkeit alles Geschehens aus, so dass es sich nur noch um den „Grad von Widerstand u den Grad von Übermacht“ handelt. Er hat den Anschein, als denke Nietzsche an Macht-Atome und verdingliche so die ursprünglich nur methodisch angesetzten Willen zur Macht.<sup>20</sup> Aber Nietzsche widerspricht dem klar: Ein „Machtquantum“ soll nicht feststehen wie die „Fiktion eines Klümpchen-Atoms“, sondern weiterhin durch die bloße „Wirkung, die es übt und der es widersteht“, bestimmt sein. Danach geht es um die bloße Unterscheidbarkeit von Willen zur Macht, aufgrund derer man ihre Wirkungen aufeinander verfolgen und sie, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad, berechnen könnte, also um feststellbare Differenzen. Es sind *wir*, betont er erneut, die „Einheiten nōthig [haben], um rechnen zu können: deshalb ist nicht anzunehmen, daß es solche Einheiten giebt.“ *Wir* sind für „die Einmischung des Zahlbegriffs, des Subjektbegriffs, des Bewegungsbegriffs“ verantwortlich, weil *wir* das Geschehen so am ehesten verstehen zu können glauben. Auch hier weist Nietzsche die Ontologisierung und Metaphysizierung seiner methodisch konzipierten Annahme von Willen zur Macht zurück.

## 6 Äußerste Konsequenz im Nachlass: Wille zur Macht als Differenz-Bewusstheit

Ohne ontologische und metaphysische Fixierungen bleiben auch die angenommenen Willens-Quanten „dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten“. Dieses Verhältnis lässt sich in der herkömmlichen philosophischen Sprache dann nur noch als „Pathos“ fassen, nicht als Dingliches, Substantielles und begrifflich Fassbares, sondern als etwas, das wir am ehesten noch als Lust und Unlust wahrnehmen, Lust aber wiederum im „Machtgefühl“, im Gefühl des „überwundenen Widerstands“. Dieses Lust-an-der-Macht-Gefühl aber ist zuletzt dann lediglich eine „Differenz-Bewußtheit“.<sup>21</sup> Man erfährt im Geschehen nur Veränderungen an anderem und letztlich an sich selbst und versucht sie sich zurechtzulegen – in Fiktionen, die man in der Wissenschaft ebenso wie im alltäglichen Leben nōthig hat, um sich ori-

<sup>19</sup> NL Frühjahr 1888, 14[79]-[82], KSA 13, 257–262; KGW IX.8, W II 5, 138 f., 136 f. Vgl. auch NL Frühjahr 1888, 14[98], KSA 13, 274–276; KGW IX.8, W II 5, 122 f. Hier bedient sich Nietzsche bereits nicht mehr des Quanten-Begriffs, der Differenzierung der Willen zur Macht durch Quantifizierung.

<sup>20</sup> Vgl. NL Juni-Juli 1885, 36[22], KSA 11, 560; KGW IX, W I 4, 31, wo Nietzsche den Begriff „Kraftatom“ erprobt.

<sup>21</sup> NL Frühjahr 1888, 14[121], KSA 13, 300; KGW IX.8, W II 5, 96.

entieren zu können. Dabei handelt es sich um „Ausdrucksweisen“, die nie „adäquat“ sein können, um bloße „Zeichensprachen“, um „Semiotik“.<sup>22</sup> Das sind noch einmal große und zukunftsweisende Schritte in Nietzsches philosophischem Orientierungsprozess. In dieser Entschiedenheit notiert er sie nur für sich in seinen Aufzeichnungen. Der so kriegerisch auftretende Wille-zur-Macht-Gedanke löst sich am Ende in den Gedanken eines sich laufend überholenden Zeichenprozesses auf, wie er sich im berühmten Passus der II. Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* angedeutet hat:

„Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur *Anzeichen* davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen. ‚Entwicklung‘ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, – sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen.“ (GM II 12)

## 7 Äußerste Konsequenz im zum Druck beförderten Werk: Möglichkeit eines Lebens und Denkens ohne Willen zur Macht

In seinen letzten zum Druck beförderten Werken verfährt Nietzsche anders. Seine zur Kampfschrift gesteigerte Streitschrift *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, die er nun ganz gegen das zwei Jahrtausende alte Christenthum richtet, beginnt er mit dem Willen-zur-Macht-Gedanken wie mit einem Dogma, in das er jetzt aber im Sinn der vorigen Aufzeichnungen „das Gefühl“ einfügt: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.“ (AC 2) Mitten in die unerbittlichen Angriffe auf das Christenthum und seine Moral, die die Menschheit entkräftet habe, fügt er unversehens aber auch eine Psychologie des „Typus Jesus“ ein, in der er ein Leben *ohne* Willen zur Macht, „ein in ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein“ (AC 27–35; hier: AC 31), entwirft, das keine Widerstände gegen die Realität hat, so aber am Kreuz umkommt.<sup>23</sup> Nietzsche ist davon selbst sichtlich bewegt. Der Überwältigungswille geht hier in den *amor fati* auf, die ‚Liebe zum Schicksal‘, ein

22 NL Frühjahr 1888, 14[122], KSA 13, 303; KGW IX.8, W II 5, 97.

23 Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, 352–356.

Nichts-mehr-anders-haben-Wollen, eine vollkommene Bejahung des Daseins, um die Nietzsche, wie er zugleich bekennt, selbst rang. In den *Dionysos-Dithyramben*, Gedichten, die er zum Teil in *Also sprach Zarathustra* vorgeformt hat und in denen er sein Philosophieren gipfeln lässt, benennt er seine leitenden Gedanken nicht mehr mit den bekannten Formeln; er schweigt nun auch vom Willen zur Macht.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. Wolfram Groddeck, *Die Wahrheit im Dithyrambus. Zu Nietzsches Dionysos-Dithyramben*, in: Christian Benne u. Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 317–330.