

Jan Kerkmann

Δίκη und Φύσις

Philosophische Studien
zu einer Schlüsselkonstellation
bei Heidegger, Nietzsche und Heraklit

Mit einem Ausblick auf Marc Aurel

Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Philosophie

Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Philosophie
Band 37

Jan Kerkmann

Δίκη und Φύσις

**Philosophische Studien zu einer Schlüsselkonstellation
bei Heidegger, Nietzsche und Heraklit**

Mit einem Ausblick auf Marc Aurel

Tectum Verlag

Jan Kerkmann

Δίκη und Φύσις. Philosophische Studien zu einer Schlüsselkonstellation bei Heidegger, Nietzsche und Heraklit. Mit einem Ausblick auf Marc Aurel

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag,

Reihe: Philosophie; Bd. 37

© Tectum Verlag – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019

ePDF 978-3-8288-7425-1

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4420-9 im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN 1861-6844

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung und Problemaufriss	1
1. Heideggers Würdigung Heraklits als Antagonist der Willensmetaphysik und der Status der Gerechtigkeit in den Nietzsche-Vorlesungen	15
1.1. Exposition der Textauswahl und der Kernthesen	15
1.2. Heideggers Auslegung der Gerechtigkeit als ‚Grundzug der Wahrheit‘ der letzten Metaphysik	17
1.3. δίκη als ‚wesenmäßige Fügung alles Seienden‘ in Heideggers Nietzsche-Vorlesung <i>Der Wille zur Macht als Kunst</i> (1936/37)	31
1.4. Die φύσις als Spannungseinheit von Entbergung und Verbergung: Heideggers Erörterung der Heraklit-Fragmente 16 und 123	33
1.5. Heideggers Kritik an den Heraklit-Interpretationen Hegels und Nietzsches	52
2. Die Subordination der δίκη unter das Sein in Heideggers Aufsatz <i>Der Spruch des Anaximander</i> (1946)	71
2.1. Heideggers Reflexionen zur Übersetzbarkeit des Spruches	71
2.2. Die ‚Eschatologie des Seins‘ als Leitmotiv in Heideggers Auseinandersetzung mit Anaximander (1946)	77
2.3. Heideggers Zurückweisung einer pessimistischen Konnotation des Spruches und die vorläufige Charakterisierung der ἀδικία (‚Un-fuge‘) als Existenzmodus des Seienden	83
2.4. Die ambivalente Verbindung zwischen der ‚Sucht des Beharrens‘ und der wechselseitigen Rücksichtnahme innerhalb des Anwesenden im Ganzen	94
2.5. <i>Exkurs I</i> : Der Unfug als „Bestehen auf der Umrissenheit gegen die Umrißlosigkeit“ in Heideggers Anaximander-Interpretation von 1932 (GA 35) und der Nexus von φύσις und Zeit	99
2.6. Die Bedeutung der τίσις im <i>Anaximander-Aufsatz</i> von 1946	129
2.7. τὸ χρεῶν als „das frühe Wort des Seins“ und die Zugehörigkeit des Fuges zum ‚Wesen des Anwesens‘	132
2.8. <i>Exkurs II</i> : Das ἄπειρον als „Verwehrung der Grenze“ und der Verfügungscharakter der ἀρχή in Heideggers <i>Grundbegriffe</i> -Vorlesung von 1941 (GA 51)	137
2.9. Heideggers Gegenüberstellung von Anaximander und Nietzsche und die aushändigend-einräumende Instanz τὸ χρεῶν	157

3. Die kosmische Δίκη in Nietzsches Frühwerk <i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i>	167
3.1. Anaximanders metaphysische Ausgangsproblematik und Heraklits Aufhellung der Dialektik von Einem und Vielem	167
3.2. Nietzsches Synthese des Streits mit der ewigen Gerechtigkeit	179
3.3. Die Kosmodicee des Weltspiels und die Hybris des Werdens	186
4. Eigenständige Interpretation des Motivs der Δίκη in ausgewählten Heraklit-Fragmenten ..	201
4.1. Einführung und Leitthesen	201
4.2. Der λόγος und die Natur der Gegensätze	204
4.3. Überlegungen zur Gemeinsamkeit der Δίκη mit dem Streit und dem Feuer	207
4.4. Das Fragment 28 als wichtigstes Dokument der heraklitischen Gerechtigkeitsauffassung	215
4.5. Die Gerechtigkeit und das menschliche Gesetz (Δίκη und νόμος)	222
5. Allnatur, menschliche Vernunft und Gerechtigkeit in der stoischen Philosophie Marc Aurels	225
5.1. Einleitende Bemerkungen	225
5.2. Die Disziplinierung des Handlungsantriebs und der Determinismus der Allnatur	226
5.3. Die Problematik der Faktizität des Bösen	233
5.4. Der ewige Zyklus und die menschliche Vergänglichkeit: Marc Aurels Philosophie der Erhabenheit	241
5.5. Zur Gesamtbeurteilung der Weltsicht Marc Aurels: Pessimismus oder Liebe zum Schicksal?	247
6. Schluss und Zusammenfassung des Gedankenganges	257
Literaturverzeichnis	299

Einleitung und Problemaufriss

Die vorliegende Studie widmet sich dem Verhältnis zwischen den Kernbegriffen der Δίκη und der Φύσις innerhalb der antiken Philosophie und thematisiert ihre fortwirkende Strahlkraft in der Epoche des postidealistischen Denkens. Es ist eine maßgebliche Intention der Arbeit, die philosophische Ursprungsbedeutung und Verständnisweise der Δίκη zu erhellen. Daher wird die mythologisch-kulturgeschichtliche, vorontologische Beleuchtung der Δίκη als Personifikation der Gerechtigkeit, die als Tochter des Zeus und der Themis eine der Horen ist, weitgehend ausgespart.¹ Gleiches gilt für die frühen dichterischen Schilderungen der Δίκη bei Homer und Hesiod. Inwieweit die Δίκη als griechische Nachfolgefigur des im altägyptischen Kulturkreis beheimateten *Ma'at*-Prinzips rekonstruiert werden kann, fällt ebenfalls nicht in den direkten Themenfokus dieser Untersuchung.² Auch die nachmetaphysischen Konnotationen eines primär ethisch³ orientierten Gerechtigkeitsdenkens mitsamt den sozialen, politisch-prozeduralen, kontraktualistischen⁴, ökonomischen und distributiven Komponenten sollen ausgeklammert werden, um die Stringenz der folgenden Darlegungen zu befördern. Entsprechend ist hinsichtlich der semantisch-historischen Ergründung des ontologischen Begriffsprofils der φύσις bei Heraklit, Marc Aurel und Heidegger zu akzentuieren, dass die modernen Monita und Debatten hinsichtlich eines naturalistischen Fehlschlusses vom Sein auf das Sollen nicht berücksichtigt werden können.

Stattdessen sollen die folgenden Überlegungen einen Einblick in die variantenreichen Pfade der Rezeption Anaximanders und Heraklits bieten. Es soll gezeigt werden, dass Heraklit einen innigen Verbund zwischen der Selbstoffenbarungsweise der φύσις und jener bindenden Gesetzmäßigkeit der Gegensätze inauguriert, die er aus dem Wesensbezirk der kosmischen Δίκη⁵ erschließt. Heraklits Verknüpfung von Natur und Gerechtigkeit, von Φύσις und Δίκη, konstituiert sich als vormoralische Notwen-

1 Vgl. hierzu den Eintrag zu den *Horen* aus dem *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*: „Horen, *Horai*, Töchter des Zeus und der Themis. Der Name bedeutet nicht ‚Stunden des Tages‘, sondern ‚Jahreszeiten‘. Die Zahl der Horen oder Jahreszeiten variierte zwischen zwei und vier, betrug gewöhnlich aber drei: Frühling, Sommer und Winter. In Athen unterschied man zwei oder drei: Thallo (Frühling), Karpo (Herbst) und Auxo (Wachstum, d. h. Sommer). In den Werken des griechischen Dichters Hesiod tragen sie ethische Bezeichnungen: Eunomia (Gesetz und Ordnung), Dike (Gerechtigkeit) und Eirene (Friede). Sie waren Himmelswächter; wenn die Götter in ihren Wagen ausfahren, rollten sie die Wolken vom Olymp-Tor beiseite.“ Vgl. Michael Grant/John Hazel, *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, 2. Aufl., München 1983, S. 211.

2 Vgl. Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 2. Aufl., München 2006.

3 Vgl. Otfried Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, 5. Aufl., München 2015; Felix Heidenreich, *Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung*, Stuttgart 2011.

4 Vgl. hierzu hauptsächlich: John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 20. Aufl., Frankfurt a. M. 2017.

5 In der vorliegenden Arbeit wird die Großschreibung „Δίκη“ gewählt, wenn der Bedeutungskreis der kosmischen Gerechtigkeit (bei Heraklit und Nietzsche) und die Wesensnähe zu einem immanenten Koordinationsprinzip des Werdens oder zu einer göttlichen Kraft angezeigt werden soll. Hingegen

digkeitsordnung, die den Chorismos divergierender Welten ebenso abweist wie die teleologisch-werthafte Strukturierung der Dinge und die planende Schöpfungsinstanz eines personalen Gottes. Die von Heraklit gedachte Einheit zwischen der als Derivatonszusammenhang des göttlichen Gesetzes exponierten Notwendigkeit alles Geschehenden *auf der einen Seite* und der menschlichen Einsicht in den widerwärtigen λόγος *auf der anderen Seite* fungiert als Distinktionskriterium, um die Verhältnisauslotung der Gerechtigkeit und der φύσις bei Marc Aurel, Nietzsche und Heidegger situieren und die einzelnen Konzeptionen voneinander abgrenzen zu können. Da Heraklits gelungene Synthesebildung beider Motive als Referenzrahmen und als Korrektiv verwendet wird, versetzt sich die vorliegende Studie in die Lage, innerhalb der diversen Sektionen nicht permanent auf Heraklits Philosophie rekurrieren zu müssen. Unter diesem Interpretationshorizont wird es möglich, die spezifischen Hierarchiege- wichtungen von Δίκη und Φύσις anhand ausgewählter Schriften und Textpassagen Marc Aurels, Nietzsches und Heideggers herauszuarbeiten und potenzielle Verwandtschaftsbezüge zwischen ihnen aufzuspüren. Aus diesem Grunde wird in der Kapitelgliederung eine anachronistische Darstellungsmethode favorisiert, die sich zunächst auf die Entwicklung, Adaption und Ausgestaltung des heraklitischen Entwurfes einer kosmischen, immanenten oder metaphysischen Gerechtigkeit in der Moderne konzentriert.

Im *ersten Kapitel (1. Heideggers Würdigung Heraklits als Antagonist der Willensmetaphysik und der Status der Gerechtigkeit in den Nietzsche-Vorlesungen)* der Arbeit soll ermittelt und aufgeklärt werden, weswegen Heidegger den anhand der Fragmente 16 und 123 profilierten Gedanken der φύσις zum Proprium der heraklitischen Theorieformation gradiert, wohingegen er den Topos der Gerechtigkeit in seiner Exploration des Fragmentcorpus weitgehend unberücksichtigt lässt. Um die Motivation für Heideggers Zurückbeorderung der Δίκη stichhaltig erhellen zu können, soll der Auseinandersetzungskomplex mit Nietzsche hinzugezogen werden. In diesem Kontext richtet sich der Fokus besonders auf die nicht gehaltene Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* aus dem Wintersemester 1941/42.⁶ In dieser Vorlesung fügt Heidegger die Gerechtigkeit *zum einen* in das Quintett der Grundworte von Nietzsches Metaphysik ein, in welchem neben ihr der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen, der Übermensch und der Nihilismus integriert sind.⁷ *Zum anderen* nominiert Heidegger die als Endgestalt des Wahrheitswesens begriffene Gerechtigkeit auch als Freigabeinstanz und Wahrheit desjenigen Seienden, dessen Grundcharakter sich als Wille zur Macht enthüllt.⁸ Im Rückgang auf den Textgehalt der Vorlesung ist zu demonstrieren, warum und wie Heidegger die innerhalb der letzten metaphysischen

wird die Kleinschreibung „δικη“ bevorzugt, insofern der Begriff der Gerechtigkeit in der Semantik des ‚Fuges‘ (paradigmatisch in Heideggers Auseinandersetzung mit Anaximander) oder als altgriechischer Name des Rechts verwendet wird. In den Zitaten wird stets die vom jeweiligen Autor befolgte Schreibweise beibehalten.

6 Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, GA 50, hrsg. von Petra Jaeger, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2007.

7 Vgl. ebd., S. 3–9.

8 Vgl. ebd., S. 78.

Grundstellung zur Ermöglichungsbedingung des willensbestimmten Seienden erho-bene Gerechtigkeit trotz dieser Priorisierung in die Botmäßigkeit und Sekundärposi-tion gegenüber dem Willen zur Macht zurückdreht. Auf dieser Basis soll die These vorbereitet werden, dass sich in dieser Depotenzierung der Gerechtigkeit gegenüber dem als Sein des Seienden firmierenden Willen zur Macht eine paradigmatische Ar-gumentationsstrategie Heideggers bekundet, deren Kontinuität sich anhand seiner Anaximander- und Heraklit-Rezeption bewahrheiten lässt. Entsprechend ist zu vali-dieren, dass sich die Geltungseinschränkung der Gerechtigkeit in Heideggers Nietz-sche-Vorlesung von 1941/42 mit jener Subordination der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ unter das Sein paralle-lisieren lässt, die sich besonders in Heideggers Auseinandersetzung mit dem Spruch des Anaximander manifestiert. Folglich wird im *zweiten Kapitel* die Nivellierung der als „Fug“⁹ übersetzten $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ in Heideggers *Holzwege*-Aufsatz *Der Spruch des Anaxi-mander* (1946) in den Blickpunkt rücken.¹⁰

Zuvor soll im *ersten Kapitel* veranschaulicht werden, dass ein weiterer Faktor für Heideggers generelle Relevanzreduktion der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ gegenüber dem Sein in der spezifi-schen Ausdeutung der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ verortet werden kann. Wie im Rekurs auf die Heraklit-Vorlesung aus dem Sommersemester 1943¹¹ exemplifiziert werden soll, versteht Heidegger die $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ nicht allein als reines Aufgehen oder als Veranlassungsinstanz natürlicher Prozesse. Stattdessen attribuiert er ihr eine unaufhebbare Verbergungsdi-mension und schreibt ihr einen dunklen Grund ein. Deswegen muss Heidegger – so die leitende These – die Konzeption einer sich innerhalb des Werdens rückhaltlos ab-zeichnenden, waltenden Gerechtigkeit suspekt erscheinen, welche als autarke Fü-gungsgesetzmäßigkeit alles Seiende in der Helle seines Erscheinens durchdringt. Es soll die Auffassung bewährt werden, dass sich Heideggers indirekte Dezentralisie-rungsintention gegenüber der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ vor allem aus der Antizipation einer Konsequenz speist, welche die geschichtliche Präeminenz des Seins gefährden und in Frage stellen könnte. Wenn sich der Sinn der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ vollkommen in der balancierten Koordination des Rhythmus der Gegensätze erfüllen und sie dennoch den höchsten ontologischen Rang beanspruchen könnte, so wäre sie nicht auf eine vorgelagerte oder mit ihrem Aufgehen zirkulär verbundene Verbergung angewiesen. Deswegen ist Heidegger stets daran gelegen, die richtende Gesetzmäßigkeit der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ entweder aus dem Verber-gungsgeschehen des Seins herzuleiten (*Der Spruch des Anaximander*) oder sie aus dem Relief der Grundbegriffe der vorplatonischen Philosophie zu exkludieren (*Hera-klit*-Vorlesung 1943).

Im Zusammenhang des ersten Kapitels soll der Deutungsansatz plausibilisiert werden, dass Heideggers Apostrophierung der Abgründigkeit und des Sich-Verber-gens der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ nicht schlichtweg als Rückprojektion des eigenen Seinsbegriffes in die heraklitische Grundstellung dechiffriert werden kann. Vielmehr sucht Heidegger – si-cherlich auch unter dem Einfluss der zeitgenössisch-politischen Ereignisse – Heraklit

9 Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: Heidegger, *Holzwege*, GA 5, hrsg. von Friedrich-Wil-helm von Herrmann, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 2003, S. 321–373, hier S. 357.

10 Vgl. ebd., S. 362ff.

11 Vgl. Heidegger, *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens / Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, hrsg. von Manfred S. Frings, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1994.

als denjenigen vor-metaphysischen Philosophen zu rehabilitieren, welcher der Verfügungstendenz der willensdominiert-subjektivistischen Metaphysik gewissermaßen vorgreifend einen unbezwingbaren, auf der ursprünglichen Lichtungsweise des Seins beruhenden Widerstand entgegenhält. Aus diesem Grund ist für Heidegger der heraklitische Anfang des abendländischen Denkens als eine rettende Möglichkeit zu entdecken und wiederzuerwecken, welche die Phase der Seinsverlassenheit je schon überwunden hat und in den anderen Anfang hineinweist. In der Vorlesung aus dem Sommersemester 1943 assoziiert Heidegger die metaphysisch legitimierte Aneignungsgewalt ostentativ mit Nietzsches Theorem des Willens zur Macht sowie mit Hegels Figuration des absoluten Wissens. Daher kann Heideggers scharfe Kritik an den Heraklit-Interpretationen Nietzsches und Hegels als Dokumentation des Anliegens eingeordnet werden, den ‚wahren‘ Heraklit herauszuschälen. Heraklit soll gegen die vermeintlich verfehlten oder gar instrumentalisierenden Inanspruchnahmen und Autoritätsrechtfertigungen verteidigt werden, die Heidegger zufolge im Zeitalter der sich vollendenden Metaphysik von Seiten Nietzsches und Hegels vorgetragen wurden.

Im *zweiten Kapitel* (2. *Die Subordination der δίκη unter das Sein in Heideggers Aufsatz „Der Spruch des Anaximander“*) erfolgt die Hinwendung zu Heideggers Aufsatz *Der Spruch des Anaximander*. Dieser Text eignet sich vorzüglich zur Bekräftigung des Erkenntnisziels der vorliegenden Arbeit, weil die Zusammengehörigkeit von δίκη, Ordnung der Zeit, Buße und ἀδικία das Gravitationszentrum des ältesten überlieferten Spruches der Philosophie repräsentiert. Zudem kann die von Anaximander entfaltete Interdependenz zwischen der Unbeständigkeit des Werdens, der Schuld der eigenschaftsbestimmten Individuation und dem notwendigen Rückgang in den grenzenlosen Ursprung als herausragender Motivnexus des Spruches benannt werden. Im Zuge dieser Studie soll die Lesart erhärtet werden, dass der Sinngehalt des Satzes des Anaximander zum lebenslangen Problemfundus für Heraklit, Marc Aurel, Nietzsche und Heidegger avancierte. Freilich wurde dieser herausfordernde Prüfstein von den in dieser Untersuchung behandelten Denkern in divergierenden Modifikationen diskutiert und beantwortet. Es lässt sich folglich sagen, dass die von Anaximander instaurierte, tragische Disjunktionskrise der ewigen Unbestimmtheit des ἀπειρον und der Vielheit des womöglich illegitimen Werdens alle philosophischen Epochen übergreift.

Ein markanter Schwerpunkt des *zweiten Kapitels* zielt auf Heideggers Austarierung des Verhältnisses zwischen der δίκη und der ἀδικία ab. Dabei ist die Frage zu erörtern, inwiefern der *Fug* respektive die δίκη als eine zugrundeliegende Ordnung zu dekuvirien ist, in die das Seiende als solches notwendigerweise eingebettet wird und in der es allein einen sachhaltigen Existenzbestand gewinnen kann. Es soll zutage gefördert werden, dass Heidegger neben der Entschlüsselung des Fuges als Substrat des jeweils Anwesenden eine zweite Option aufruft: Zu Beginn des Aufsatzes *Der Spruch des Anaximander* akzentuiert Heidegger, dass der „Un-fug“¹² (d. i. der lebenserstrebbende Perpetuierungswille der Dinge, der sich in der Missachtung der ihnen zugemessenen Weile äußert) als Ausgangsvoraussetzung des Daseins zu beurteilen ist.

¹² Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, S. 357.

Diese Urbedingung kann erst durch die wechselseitige Anerkennung zugunsten des freien Waltens der Gerechtigkeit revidiert werden. In diesem Zuge soll die These intoniert werden, dass diese „Verwindung des Un-fuges“¹³ gemäß Heideggers Deutung nicht direkt aus einem freimütigen Gewährenlassen der Alterität entspringt. Vielmehr beruht die anerkennungstheoretische Freigabe ihrerseits auf der Präsenzobsession des jeweiligen Anwesens. Paradoxaerweise ist es nämlich das gegenwartsorientierte Beharren-Wollen, dass die Dinge zwangsläufig zur Teilhabe an dem – mit dem Fug beziehungsweise der *δίκη* identifizierten – Gesamtzusammenhang verpflichtet, sofern sie nicht in das Nichts der vollständigen Isolation fallen sollen.¹⁴

Der Abschlussteil des *zweiten Kapitels* befasst sich vorrangig mit Heideggers Einführung, Wesensumrandung und Machtexposition der Figur des *τὸ χρεών*, die im Aufsatz *Der Spruch des Anaximander* eine zentrale Position vindiziert. Anders als Nietzsche und Diels entziffert Heidegger den Sinn des *τὸ χρεών* in seiner Übersetzung nicht als gleichsam anonyme Notwendigkeit des Zeitverlaufs. Heidegger würdigt *τὸ χρεών* als „das frühe Wort des Seins“¹⁵ und überträgt dessen Bedeutung mit dem Titel des „Brauches“.¹⁶ Signifikant ist, dass *τὸ χρεών* von Heidegger als das *Grenzen-lose*¹⁷ exponiert wird, weil es diejenige Entität ist, die den Fug im Ganzen gewährt und damit jedem Seienden die individuelle Weiledauer zuteilt. Auf diese Weise emanzipiert Heidegger das Sein von der *δίκη* und lässt das *χρεών* mit der Funktionalität des *ἄπειρον* koinzidieren. Insofern das Sein als *χρεών* mithin die endlichen Lebensgrenzen jedes Individuums innerhalb des Fuges einräumt, entscheidet es zugleich über die Reichweite, Zugriffskompetenz und Zeitlichkeitsdimension des Fügungssinnes der *δίκη*. Es ist zu illustrieren, dass Heidegger der *δίκη* angesichts des Geltungsprimats des *τὸ χρεών* einen substantiellen Status abspricht und sie endgültig in einen

13 Vgl. ebd., S. 363.

14 Vgl. ebd., S. 359. Dieser Gedanke findet sich auch bei *Marc Aurel*, wobei es für ihn freilich die Allnatur ist, welche die vollendete Selbstisolierung eines einzelnen Lebewesens verhindert. Vgl. *Marc Aurel, Wege zu sich selbst*, IX. Buch, Nr. 9., übers. von C. Cleß, 7. Aufl., München 2016, S. 136f.: „Bei noch höheren Wesen aber findet, trotz ihrer sonstigen Abstände voneinander, doch Einigung statt, wie bei den Gestirnen; und so kann der Aufschwung zum Höheren auch bei sonst getrennten Wesen Sympathie hervorbringen. Betrachte nun den jetzigen Gang der Dinge! Die denkenden Wesen sind es nämlich jetzt allein, welche dieses Zueinanderstreben und Zusammenhalten vergessen, und bei ihnen allein ist jenes Zusammenfließen nicht ersichtlich. Und doch – mögen sie sich immerhin fliehen, sie umschließen sich dessen unerachtet. Denn die Natur behauptet ihr Herrscherrecht. Gib nur acht, und du wirst, was ich sage, bestätigt finden. Denn eher dürfte man ein Erdteilchen treffen, das von keinem anderen Erdteilchen berührt wird, als einen Menschen, der von einem anderen Menschen ganz abgetrennt ist.“

15 Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, S. 365.

16 Ebd., S. 366.

17 In der Marburger Vorlesung *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926) gesteht Heidegger Anaximander noch nicht zu, mit der Entität des *ἄπειρον* zum *Sein selbst* vorgedrungen zu sein. Stattdessen begreift Heidegger das *ἄπειρον* 1926 als unbestimmte Unendlichkeit, die Anaximander im Ausgang von einem privilegierten Seienden fundiert habe. Vgl. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Marburger Vorlesung Sommersemester 1926*, GA 22, hrsg. von Franz-Karl Blust, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2004, S. 55f.: „[zu *ἄπειρον*] Nicht sinnliches bestimmtes Seiendes, sondern unsinnliches Unbestimmtes, aber auch *ein Seiendes*. Unbegrenzt, räumlich [?] Körperliches. Die Anstrengung, das Sein selbst zu gewinnen, in der *Unendlichkeit* eines Seienden vor allem ausgedrückt.“

immer wiederkehrenden Prozess des reziproken Geltenlassens transformiert, der sich unter der Botmäßigkeit des τὸ χρεών entfaltet. In diesem Geschehen sichern sich die Dinge und Lebewesen den spezifisch abgemessenen Existenzrahmen zwischen ihrer Herkunft aus dem Unbegrenzten und dem künftigen Hinweggang, weil die unumstößliche Macht des τὸ χρεών sie dazu animiert, auf ihre zeitvergessene Prolongierungstendenz zu verzichten.

Nachdem das erste und das zweite Kapitel sich primär an Heideggers Heraklit- und Anaximander-Deutungen der 1940er-Jahre orientierten, soll im *dritten Kapitel* (3. *Die kosmische Δίκη in Nietzsches Frühwerk „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“*) Nietzsches frühe Heraklit-Rezeption in den Blick genommen werden. Als Untersuchungsdokument fungieren hierbei diejenigen Abschnitte aus Nietzsches Frühwerk *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*¹⁸, in denen sich Nietzsche explizit den zwischen Anaximander und Heraklit verhandelten Fragestellungen und den jeweiligen Begründungsszenarien des Werdens widmet. Neben Hölderlin¹⁹ und Hegel²⁰ kann Nietzsche mit gutem Recht als der herausragende Wiederentdecker Heraklits im 19. Jahrhundert klassifiziert werden. Es ist nicht abwegig, Heideggers ei-

18 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 817–835. In der vorliegenden Arbeit wird Friedrich Nietzsche zitiert nach der *Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., Berlin/New York 1988; sowie nach der *Kritischen Gesamtausgabe der Werke (KGW)*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff. Wenn keine entsprechenden Verweise auf diese beiden Gesamtausgaben beigefügt sind, wird Nietzsche nach der *Digitalen Kritischen Gesamtausgabe (eKGW)* zitiert, die von Paolo D'Iorio auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe der Werke* herausgegeben wird. Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Kursivsetzungen in den Zitaten von dem jeweiligen Autor.

19 Es ist an diesem Ort nicht möglich, die inhaltlichen Wege und Voraussetzungen der Heraklit-Rezeption Hölderlins auch nur annähernd zu rekapitulieren oder gar auszuschöpfen. Stellvertretend sei daher auf zwei Zeugnisse hingewiesen, in denen sich Hölderlins produktive Aneignung heraklitischer Gedanken lebhaft bezeugt. Zunächst kann hier das Gedicht *Lebenslauf* (1798) genannt werden, in welchem Hölderlin sich auf Heraklits berühmte Bogen-Metaphorik aus dem Fragment 48 stützt (βίος τῷ τότῳ ὄνομα βίος ἔργον δὲ θάνατος; „Des Bogens Name ist also Leben, sein Werk aber Tod“). Vgl. Friedrich Hölderlin, *Lebenslauf*, in: Hölderlin, *Sämtliche Gedichte*, hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 2005, S. 199: „Hoch auf strebte mein Geist, aber die Liebe zog/ Schön ihn nieder; das Leid beugt ihn gewaltiger;/ So durchlauf ich des Lebens/ Bogen und kehre, woher ich kam.“ Zweitens können die Schlussworte aus Hölderlins Briefroman *Hyperion* gewürdigt werden, in denen Hölderlin die heraklitische Einheit zwischen dem Streit und der Harmonie gedankenreich in Szene setzt. Vgl. Hölderlin, *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, Köln 2005, S. 176: „Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles.“

20 Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke Bd. 18, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, S. 319f.: „Heraklit faßt nun das Absolute selbst als diesen Prozeß, als Dialektik selbst auf. Die Dialektik ist α) äußerliche Dialektik, Rasonieren hin und her, nicht die Seele des Dinges selbst sich auflösend; β) immanente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjekts; γ) Objektivität Heraklits, d. h. die Dialektik selbst als Prinzip auffassen. Es ist der notwendige Fortschritt, und es ist der, den Heraklit gemacht hat. Das Sein ist das Eine, das Erste; das Zweite ist das Werden, – zu dieser Bestimmung ist er fortgegangen. Das ist das erste Konkrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei ihm ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen: das Rasonnement des Parmenides und Zenon ist abstrakter Verstand; Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.“

genes Zentralinteresse an dem Denker aus Ephesos durch den Sog jener Begeisterung zu erklären, die Nietzsches emphatischer Rückgang auf die Vorplatoniker *im Allgemeinen* und seine Bevorzugung Anaximanders und Heraklits gegenüber Platon und Aristoteles *im Besonderen* entfachte.²¹ Zur positionierenden Einordnung von Nietzsches Heraklit-Lektüre ist zunächst zu überprüfen, ob Heideggers 1943 formulierter Einwand statthaft ist, dass Nietzsche die elementaren Züge seiner Metaphysik nur deswegen in Heraklit „vorgebildet“²² finde, weil er die eigenen Denkmomente auf Heraklits Philosophie zurückprojiziere. Im Kontrast dazu, wird im dritten Kapitel keineswegs das Sachziel verfolgt, Nietzsches frühe Entdeckung der kosmischen Gerechtigkeit und des Streites als Rückprojektion oder als tendenziöse Bestätigungsstrategie eigener Theoriepräferenzen zu etikettieren. Es soll umgekehrt verdeutlicht werden, dass sich die Herauskristallisierung der richtend-immanenten Δίκη mitsamt ihrer Erhebung zum Leitphilosophem Heraklits als eine Intuition Nietzsches beurteilen lässt, deren Konsequenzen sich *einerseits* affirmativ in seiner späteren Denkbiographie ausprägen. Diese Adaptionen Heraklits äußern sich beispielsweise in Nietzsches Insistenz auf dem Wahrheitsgehalt des souveränen Werdens und in der agonalen Organisationsform des Willens zur Macht.²³ *Andererseits* sucht der reife Nietzsche die destruktive Unbeständigkeit der Flussmotivik durch seinen Entwurf der ewigen Wiederkehr

-
- 21 Vgl. hierzu Nietzsches Abgrenzung der ‚reinen Typen‘ der philosophischen ‚Genialen-Republik‘ von den ‚Mischcharakteren‘, deren erster geschichtlicher Vertreter Platon sei: Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 809f.: „Mit Plato beginnt etwas ganz Neues; oder, wie mit gleichem Rechte gesagt werden kann, seit Plato fehlt den Philosophen etwas Wesentliches, im Vergleich mit jener Genialen-Republik von Thales bis Sokrates. Wer sich mißgünstig über jene älteren Meister ausdrücken will, mag sie die Einseitigen nennen und ihre Epigonen, mit Plato an der Spitze die Vielseitigen. Richtiger und unbefangener würde es sein, die letzteren als philosophische Mischcharaktere, die ersteren als die reinen Typen zu begreifen. Plato selbst ist der erste große Mischcharakter und als solcher sowohl in seiner Philosophie als in seiner Persönlichkeit ausgeprägt. Sokratische, pythagoreische und heraklitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt: sie ist deshalb kein typisch-reines Phänomen. Auch als Mensch vermischt Plato die Züge des königlich abgeschlossenen und allgenugsamen Heraklit, des melancholisch mitleidsvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Sokrates.“
- 22 Vgl. Heidegger, GA 55, S. 67f.: „Es ist daher zu wenig gesagt, wenn wir darauf hinweisen, daß ein Abgrund zwischen der Vollendung der abendländischen Metaphysik durch Nietzsche und dem in den Anfang gestellten Spruch des Heraklit klafft. Aber wir können hieraus schon ungefähr ahnen, welche Heraklitauslegung zutage kommen muß, wenn Nietzsche seine Metaphysik bereits in Heraklits Denken vorgebildet sieht.“
- 23 Nietzsches Verbindung der heraklitischen Welt des „Spiels der Widersprüche“ mit der schaffend-zerstörerischen Dynamik des Willens zur Macht kommt am lichtvollsten und feierlichsten in einem bekannten Fragment aus dem Jahre 1885 zum Ausdruck. Besonders signifikant ist in diesem Kontext Nietzsches Hervorhebung der Simultaneität von Einem und Vielem sowie die Zusammengehörigkeit von Einklang und Dissonanz. Im dezidiert heraklitischen Sinne exponiert Nietzsche die immanente Widersprüchlichkeit, welche die Welt innerhalb der übergeordneten Spannungspole von Ebbe und Flut zwischen Ruhe, Kälte, intensiver Bewegung und Gluthitze oszillieren lässt. Vgl. Nietzsche, NF-1885,38[12]: „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

des Gleichen zu überwinden. So heißt es in einem berühmten Fragment aus dem Jahre 1882:

Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen.²⁴

In diesem Sinne kann nicht davon gesprochen werden, dass der frühe Nietzsche seine eigenen Gedanken in Heraklit hineinlege. Heraklits Lehre avanciert zur Inspirationsquelle, die Nietzsche dazu veranlasst, die anfängliche Konzeption einer dem Werden inhärenten Gesetzmäßigkeit und einer Streitbalance der Gegensätze am Ende der Metaphysik zu wiederholen. Ähnlich wie Heidegger, intendiert Nietzsche eine Wiedergewinnung²⁵ der verschütteten Potenziale und Denkweisen des vorsokratischen An-

eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‚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 seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine d i o n y s i s c h e Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, 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 Willen hat, –: wollt ihr einen N a m e n für diese Welt? Eine L ö s u n g für alle ihre Räthsel? ein L i c h t auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtllichsten? –: Diese Welt ist der Wille zur Macht –: und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht –: und nichts außerdem!“

24 Nietzsche, NF-1882,5[1], Nr. 160.

25 Diese ‚Wiedergewinnung‘ der vorplatonischen Philosophie wird von Günter Wohlfart als fruchtbringendes Ergebnis der Heraklit-Rezeption Nietzsches gewürdigt. Vgl. Günter Wohlfart, „Also sprach Herakleitos.“ *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg/München 1991, S. 267: „Nietzsches Verdienst ist weniger die Entdeckung der Vorsokratiker in althilologischen Hinsicht als vielmehr die vorheideggersche Entdeckung der Vorsokratiker für die neuere Philosophie; sein Verdienst ist ‚das Wiedergewinnen des antiken Bodens‘, aus der höchsten Kraft der Gegenwart.“ Zu einem ähnlichen Urteil kommt Tilman Borsche, *Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker*, in: Josef Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 1, Würzburg 1975, S. 63: „Nietzsche war es vor allen anderen, der die Vorsokratiker aus der ihnen zugewiesenen Rolle von unvollkommenen Vorläufern der mit Sokrates beginnenden klassischen Epoche der griechischen Philosophie entließ, indem er ihr Denken als ein selbstständiges Philosophieren von je eigener Art würdigte.“ Eugen Fink verknüpft Nietzsches Affirmation des heraklitischen Denkens mit dem antiplatonischen Grundzug seiner [Nietzsches] Philosophie. Fink apostrophiert dabei nicht nur die schöpferische Wiedergewinnung des normativen Potenzials der Vorsokratiker, sondern weist auch auf Nietzsches Selbststilierung als ‚neuer Heraklit‘ hin, der einen verheißungsvollen Neubeginn erschaffen möchte, indem er die gesamte Philosophiegeschichte zu ihrem ersten Anfang zurückführt. Vgl. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, S. 13: „Nietzsche kehrt zurück zu Heraklit. Sein Kampf beginnt gegen die Eleaten, gegen Platon und die von dort auslaufende metaphysische Tradition. Heraklit bleibt die ursprüngliche Wurzel der Philosophie Nietzsches. Nach 2500 Jahren ereignet sich eine Wiederholung Heraklits mit dem ungeheuerlichen Anspruch, die lange Gedankenarbeit der Zwischenzeit wegwischen zu können, dem Menschengeschlecht einen neuen und doch uralten Weg zu weisen, der im Widerspruch mit der ganzen Tradition steht.“

fangs. Er sucht einen andersartigen Anfang zu initiieren, der das nicht hinreichend gewürdigte Einstige in den Horizont des vielversprechend Künftigen transferiert.

In der Rekapitulation der tragenden Motive von Nietzsches Heraklit-Lektüre soll illustriert werden, dass Heraklit die Grundfragen des Anaximanders erbt. Im gewissen Sinne ist Nietzsches Weg von dem indisch-negativistischen Pessimismus Schopenhauers hin zur Ausarbeitung eines tragisch-dionysischen Pessimismus in der Inszenierung der heraklitischen Antwort auf Anaximanders metaphysische Hypothesen präfiguriert. Dies wird im dritten Kapitel anhand von zwei Aspekten untermalt. *Ers- tens* soll demonstriert werden, wie Nietzsches Heraklit die anaximandrische Scheidung zwischen einem unbestimmten, ewigen Quellgrund (*ἀπειρον*) *auf der einen Seite* und den entstehenden Dingen *auf der anderen Seite* in seiner intuitiven Kontemplation der Wellenschläge und Rhythmen des Werdens aufhebt. *Zweitens* ist zu rekonstruieren, mit welchen Argumenten Heraklit die moralische Anklage des Werdens, das Anaximander als Schuldzusammenhang deutet, in die beglückende Anschauung des Gegensatzcharakters der Dinge verwandelt. In dieser Transfiguration der anaximandrisch-schopenhauerschen²⁶ Wertung des Werdens – in der es als ruinöser Ort der Buße und der ungerechtfertigten Selbstbejahung erfahren wird – in das frohgemute Element des freien Aufbaus und Zerstörens kann Nietzsches Rezeption des Fragmentes 52 eine entscheidende Funktion zugesprochen werden. Dieser Relevanz sucht das dritte Kapitel gerecht zu werden, weswegen es Nietzsches Exposition des heiteren Spiels in detaillierten Überlegungen begleitet. Es ist zu illuminieren, dass Nietzsche mit seiner Bezugnahme auf die Metapher des königlichen Kindes, das die Welt im regelmäßigen Würfelwurf formt, kritisch und lösungsorientiert auf Anaximanders moralische Diskreditierung des Kosmos reagiert. In rastloser Serenität mischt das Spiel die Einheit und die Vielheit zusammen und trennt sie, lässt die angestammten Positionen der balancierenden Gesetzmäßigkeiten und der ringenden Qualitäten changieren und taucht die scheinbar extern-unbeteiligten Richtmaße selbst als Akteure in den Schauplatz des unerschöpflichen Streitgeschehens ein.

Das *vierte Kapitel (4. Eigenständige Auslegung des Motivs der Δίκη in ausgewählten Heraklit-Fragmenten)* befreit sich aus dem vermittelten Deutungsfirmament Nietzsches und Heideggers, indem es die heraklitischen Fragmente in einer eigenständigen Bearbeitung unter dem Gesichtspunkt der Δίκη sichtet, analysiert und bündelt. Um einen adäquaten Zugang zu gewinnen, wird als Ariadnefaden das Erkenntnisziel gewählt, die innige Strukturverwandtschaft der Δίκη mit den anderen Grundworten des

26 Im Rahmen seiner Anaximander-Interpretation parallelisiert Nietzsche den ältesten Spruch der Philosophie direkt mit Schopenhauers pessimistischer Diagnose der Urschuld des Daseins. Nietzsche zitiert zu diesem Zwecke eine thematische Referenzpassage aus Schopenhauers Werk *Parerga & Paralipomena II*. Vgl. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 818: „Räthselhafter Ausspruch eines wahren Pessimisten, Orakelaufschrift am Grenzsteine griechischer Philosophie, wie werden wir dich deuten? Der einzige ernstgesinnte Sittenlehrer unseres Saeculum [gemeint ist Schopenhauer, J.K.] legt uns in den Parergis Band II S. 327 eine ähnliche Betrachtung an's Herz. ‚Der rechte Maßstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, daß er eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existiren sollte, sondern sein Dasein abbüßt durch vielgestaltetes Leiden und Tod: was kann man von einem solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Wir büßen unsre Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab.“

heraklitischen Denkens zu erörtern. Auf diese Weise kann – entgegen der heideggerischen Nivellierung der Gerechtigkeit – gezeigt werden, dass Nietzsches Qualifizierung der jenseits moralischer Konnotationen angesiedelten Δίκη zur ontologischen Quintessenz der Lehre Heraklits vollkommen berechtigt ist. Gleichwohl soll auch Heideggers Heraklit-Auslegung ein wesentlicher Punkt zugestanden werden. Da die Δίκη die Präsenz ihrer Aktivität in der verborgenen Unterminierung des durativen Überwiegens einer Gegensatzqualität und im entzündenden Neuarrangement des Streitens bekundet, kann ihr durchaus ein Moment der Unverfügbarkeit und des Entzuges konzidiert werden, ohne sie in einer transzendenten Sphäre lokalisieren zu müssen. Im *vierten Kapitel* soll herausgestrichen werden, dass Heraklit die auktoriale Perspektive des Gottes und die Einsicht des Weisen vor allem deswegen zelebriert, weil diese Repräsentanten des λόγος in der Lage sind, die permanente, im Zwiespalt der ringenden Kräfte erscheinende Eingriffsgewalt der Δίκη trotz ihrer eigentümlichen Gestaltlosigkeit und ihrer rein dynamischen Vollzughaftigkeit zu erkennen.

Ein wesentlicher Fokus des *vierten Kapitels* richtet sich auf die damit zusammenhängende Problematik, wie sich die hinreichende Vernunftanschauung der Δίκη konkret und in Anbetracht möglicher Widerstände in die menschliche Lebenspraxis umsetzen lässt. Wenn auch die Uneinsichtigkeit sowie die Einschränkung durch Vorurteile zu den Aufrechterhaltungsbedingungen der konflikthaften ἐπίς gezählt werden müssen, ist fraglich, ob die politisch-praktische Realisierung der durchdringenden Zusammenschau der Gegensätze einen normativen Vorrang gegenüber dem Beharren auf unhaltbaren Privatmeinungen beanspruchen kann. Indes soll für die Interpretation geworben werden, dass Heraklit die Einsicht in die Δίκη auch im politischen Sinne zu privilegieren vermag, weil die Gerechtigkeit das Spiel der Gegensätze offenhält und damit jene Perspektiven zurückdrängt, die ihre spezifischen Weltansichten zum Seinsprinzip hypostasieren. Auf diese Weise kann Heraklit sowohl die Tyrannis, in der sich der Einzelne zum Maßstab des Ganzen aufschwingt, als auch die Ochlokratie, in der die Majorität den Einzelnen dominiert, im Rückgriff auf die Verlaufsgesetzmäßigkeit der Δίκη ablehnen. Heraklit vermag diese Extreme als temporäre Phänomene zu rekonoszieren. Angesichts des von der Δίκη vorangetriebenen, unanfechtbar-verborgenen Aufkeimenlassens des jeweiligen Gegensatzpols können diese Vereinseitigungen keine Perpetuierungschance besitzen. Deswegen ist es verfehlt, Heraklits Philosophem der Δίκη mit dem Faustrecht zu parallelisieren oder eine frappierende Nähe zu den sophistisch-subversiven Entschlüsselungen der Gerechtigkeit als „Vorteil des Stärkeren“²⁷ aufspüren zu wollen. Ebenso wenig darf Heraklits Umrandung der gegensatzzevozierenden, kosmischen Δίκη mit Thukydides' desillusionierter Analyse realpolitischer Machtverhältnisse verwechselt werden, die sich exemplarisch in der Athener Gesandtenrede aus dem *Melierdialog*²⁸ widerspiegelt.

27 Vgl. Platon, *Politeia* 338c, in: Platon, *Sämtliche Werke Bd. 2*, übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Ursula Wolf, 34. Aufl., Hamburg 2013, S. 224: „Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche.“

28 In ihrer Rede an die Melier proponieren die Athener mit Nachdruck, dass die Gerechtigkeit im Sinne eines paritätischen Ausgleichs und einer Gewährung gleicher Rechte nur zwischen ähnlich starken Parteien walten könne. Potentielle Berufungen auf ideelle Richtmaße, göttliche Normen, frühere Ver-

Aufgrund der strafend-vergeltenden, die wahren Maße wiederherstellenden Transfiguration in die Gestalt der Νέμεσις gleicht die Δίκη der eschatologischen Komponente des Feuers, das nach Heraklits Deskription einstmals über alles Seiende richten wird.²⁹ Ihre Nähe zum λόγος bekundet sich hingegen in der von ihr geleisteten Division einer vermeintlich monolithischen Qualität in inhärente Gegenantriebe, welche die vormals präeminente Machtperspektive herausfordern, attackieren und auflösen. Der φύσις entspricht sie, insofern ihre Gesetzmäßigkeit die gesamte Amplitude des aufgehenden Werdens und des immerwährenden Untergehens begleitet und dirigiert.

In Korrespondenz dazu, sucht das *vierte Kapitel* zu erhärten, dass die Beschreibung der φύσις für Heraklit stets die direkte Mitberücksichtigung der Δίκη impliziert. Entgegen der heutzutage verbreiteten, maßgeblich durch Hume inaugurierten Unterscheidung von Sein und Sollen bildet die seinsmäßige Systemganzheit von Hervorgehen und Verschwinden eine untrennbare Einheit mit jener im Medium des wahren Denkens zu entdeckenden Gesetzlichkeit, welche den Wandel strukturiert. Für Hera-

dienste oder verbindlich eingegangene Bündnisverträge werden von den Athenern im Angesicht eines nüchternen Kräftevergleichs von vornherein als obsolet betrachtet. Vgl. Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg. Auswahl*, übers. von Helmuth Vretska und Werner Rinner, Stuttgart 2005, 5. 89: „Wir nun wollen selbst nicht unter schönen Wendungen, dass uns die Herrschaft mit Recht gebühre, weil wir den Meder besiegt haben, oder dass wir uns jetzt an euch wegen erlittenen Unrechts rächen wollen, mit einer langen und ungläubhaften Rede kommen; wir erwarten aber andererseits auch von euch, dass ihr uns nicht mit solchen Redensarten zu bestimmen hofft, ihr hättet als Kolonie von Lakedaimon es ablehnen müssen, mit uns am Krieg teilzunehmen, oder ihr hättet euch in nichts gegen uns vergangen. Sucht vielmehr entsprechend unserer beiderseitigen wahrhaften Überzeugung das Mögliche zu erreichen. Denn ihr wisst so gut wie wir, dass von Gerechtigkeit im Menschenmund nur dann die Rede ist, wenn man durch eine gleiche Gewalt im Zaum gehalten wird, und dass diejenigen, die die Macht haben, auflegen, so viel sie können, und die Schwachen ihnen gehorchen müssen.“ In seinem Werk *Menschliches, Allzumenschliches* greift Nietzsche auf den Gehalt des Melier-Dialoges zurück, um den Ursprung der Gerechtigkeit auf einen Vorgang des Tausches zurückzuführen. Dieser Tausch manifestiert sich in der Gestalt einer Verständigung zwischen gleich mächtigen Antipoden, die wiederum aus dem egoistischen Bedürfnis der komplikationslosen Selbsterhaltung resultiert. Vgl. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, S. 89f.: „U r s p r u n g d e r G e r e c h t i g k e i t . – : Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr g l e i c h m ä c h t i g e n , wie diess Thukydides (in dem furchtbaren Gespräche der athenischen und melischen Gesandten) richtig begriffen hat; wo es keine deutlich erkennbare Uebergewalt giebt und ein Kampf zum erfolglosen, gegenseitigen Schädigen würde, da entsteht der Gedanke sich zu verständigen und über die beiderseitigen Ansprüche zu verhandeln: der Charakter des T a u s c h e s ist der anfängliche Charakter der Gerechtigkeit. Jeder stellt den Andern zufrieden, indem Jeder bekommt, was er mehr schätzt als der Andere. Man giebt Jedem, was er haben will als das nunmehr Seinige, und empfängt dagegen das Gewünschte. Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung: so gehört ursprünglich die Rache in den Bereich der Gerechtigkeit, sie ist ein Austausch. Ebenso die Dankbarkeit. – : Gerechtigkeit geht natürlich auf den Gesichtspunct einer einsichtigen Selbsterhaltung zurück, also auf den Egoismus jener Ueberlegung: ‚wozu sollte ich mich nutzlos schädigen und mein Ziel vielleicht doch nicht erreichen?‘ – : Soviel vom U r s p r u n g d e r G e r e c h t i g k e i t .“

29 Vgl. Heraklit, DK 22 B 66, in: Jaap Mansfeld/Oliver Primavesi (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*, Ditzingen 2012, S. 271: πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρίνει καὶ καταλήψεται. „Über alles wird das Feuer, sagt er, einmal herankommen, urteilen und es verurteilen.“ Sofern nicht anders angeführt, werden Heraklits Fragmente mitsamt den deutschen Übersetzungen nach der von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi herausgegebenen Fragmentsammlung *Die Vorsokratiker* zitiert.

klit *ist* das Sein das Gesollte, weil die Δίκη sich in der Gestalt der φύσις ausprägt und offenbart. Der Aufweis einer Wesensbeziehung zwischen der Δίκη, dem Λόγος, der Φύσις und dem Feuer soll anhand einer performativ-inhaltlichen Erkundung der jeweiligen Eigenschaften und Geltungsbereiche der Haupttitel erbracht werden. Zu diesem Zweck ist ein Rekurs auf die spezifische, in jedem Grundbegriff hinterlegte Relationsart von Einem und Vielem unabdingbar.

Zum Ende des *vierten Kapitels* soll ein sowohl von Nietzsche als auch von Heidegger kaum berücksichtigter Nexus eingehend diskutiert werden: Die Verbindungskomplexe zwischen der Δίκη und dem νόμος, zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Gesetz, zwischen Kosmos und Polis. Die heraklitische Gerechtigkeit kann zwar als „mystischer Grund der Autorität“³⁰ tituiert werden, jedoch schlägt sie aufgrund ihrer Gegensatznatur und der Direktion des streiterhaltenden Werdens niemals in eine Legitimationsbasis für eine gewaltsam-verengende Aneignung der politischen Machtbefugnis um.

Das *fünfte Kapitel* (5. *Allnatur, menschliche Vernunft und Gerechtigkeit in der stoischen Philosophie Marc Aurels*) spürt der Konstellation von Φύσις und Δίκη beim römischen Philosophenkaiser Marc Aurel (121–180 n. Chr.) nach, der fast sechshundert Jahre nach Heraklit lebte. Es lassen sich mehrere Gründe anführen, weswegen Marc Aurels *Selbstbetrachtungen* unter der Signatur der wohlgefügteten Geschehensgerechtigkeit diskutiert werden können.

Im *fünften Kapitel* wird zuvorderst dafür plädiert, dass Marc Aurels Philosophie als produktive Zusammenführung Anaximanders und Heraklits gedeutet werden kann. Es soll untermauert werden, dass Marc Aurel sich in seiner Apostrophierung der Vergänglichkeit und der Unbedeutsamkeit des endlichen Existierens³¹ mit einer wirkmächtigen Tradition der Anaximander-Lesart überschneidet. Desillusioniert be-

30 Vgl. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 2013. Zu Derridas Auslotung des Verhältnisses von Δίκη, Gewalt und Differenz vgl. ebd., S. 14ff.

31 Um die These einer möglichen Nähe zwischen Anaximander und Marc Aurel vorzubereiten, sei bereits an dieser Stelle eine prägnante Sentenz aus Marc Aurels *Selbstbetrachtungen* zitiert, die einen resignativen Grundton aufweist und die Belanglosigkeit der Dinge inmitten der Rapidität des Werdens unterstreicht. Dennoch zieht Marc Aurel die durchaus mit dem Spruch des Anaximander kompatible Folgerung, dass die Frömmigkeit gegenüber den Göttern sowie die tätige *Gerechtigkeit* und *Anerkennung* der Mitmenschen als diejenigen Verhaltensweisen markiert werden können, die dem Leben trotz seiner Beschwerlichkeit und Kürze einen Sinn verleihen. Die Gerechtigkeit und die Wahrhaftigkeit bezeugen sich als diejenigen Primärtugenden, die von dem Menschen *qua* Vernunftvermögen gefordert werden können. Als solche exemplifizieren sie jene Einstellungen, die jeder Mensch dem anderen inmitten der Sphäre des Gewordenen *schuldet* und durch die er *Buße* für seine Ungerechtigkeiten zu zahlen vermag. Vgl. Marc Aurel, *Wege zu sich selbst*, V. Buch, Nr. 33, S. 70f.: „Noch ein Weichen, und du bist Asche oder eine Mumie und nur noch ein Name oder nicht einmal das; ein Name aber ist ein leerer Schall und Widerhall. Die Dinge aber, die im Leben so hoch gewertet werden, sind nichtig, morsch und belanglos, die Menschen nur Hunde, die sich herumbeißen, und streitsüchtige Kinder, die bald lachen, bald weinen. Aber Treue und Ehrfurcht und Recht und Wahrheit entflohen ‚zum Olymp von der weitsträßigen Erde!‘ – Was kann uns da noch hier festhalten, wenn die sichtbaren Dinge, in ständigem Wechsel begriffen und nicht dauerhaft, unsere Sinne trübe und leicht zu täuschen sind, das Seelchen selbst aber eine Ausdünstung aus dem Blut und es vollkommen wertlos ist, bei Wesen solcher Art in Ansehen zu stehen! Wie soll man sich da stellen? Du mußt guten Mutes auf deine Auflösung oder Übersiedlung warten. Was hilft uns aber, bis der Zeitpunkt hierfür gekommen ist? Was anders als die Götter zu verehren und zu preisen, den Menschen Gutes zu erweisen und sie

schreibt Marc Aurel den täuschenden Charakter der menschlichen Sinnaussichten und arbeitet die zumeist unreflektierte Gegenwartsverhaftung als lebensprägenden Existenzmodus heraus. In der Betonung der notwendigen Metamorphose der Urstoffe, die im Todesmoment des Einzelnen ihre vormalige Kohäsion beenden und sich neu zusammensetzen, und in der nachdrücklichen Beteuerung, dass sich die immer gleichen Szenen des Daseins in leicht nuancierter Maskierung wiederholen, ähnelt Marc Aurels Philosophie dem von Nietzsche porträtierten³², tragischen Anaximander. So entfaltet auch Marc Aurel trotz seines Votums für die Seelenruhe und der Zielsetzung einer vernunftbasierten Glückseligkeit eine Weltsicht, aus der zutiefst pessimistische Konsequenzen gezogen werden könnten.

Hingegen stimmt Marc Aurel mit Heideggers Verständnis des Spruches des Anaximander insoweit überein, als er exponiert, dass die vorbestimmte Lebensdauer, der Vollzug des Anerkennungsprozesses inmitten des Gesamtzusammenhanges und das unweigerliche Vorlaufen zum Tode auf der Zuteilungsweise einer unerschöpflichen Kraft beruhen.³³ Wie in Heideggers Anaximander-Interpretation, kann dieser seinerseits un-begrenzte Gewährungsgarant der Endlichkeit unangefochten den ersten ontologischen Rang präntendieren. Im Unterschied zu Heidegger, der die eher formale Bestimmung einer durch das $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ verbürgten Einhegung der Lebensgrenzen in seiner Anaximander-Deutung kaum überschreitet, erweitert und konkretisiert Marc Aurel die Bandbreite der Wirkungsadressierung. Marc Aurel stellt heraus, dass jede vermeintliche Unwegsamkeit, alle plötzlich aufkeimenden Einschränkungen und sämtliche leidvoll-schmerzhaften Erlebnisse als gestaltgewordene Zuteilungen zu verstehen sind, die sich in einem ubiquitären Determinismus miteinander verketteten. Diese Ausdehnung auf sämtliche Existenzsituationen fußt *einerseits* auf Marc Aurels Konzeption einer individuellen Vorsehung, welche die Verflechtung zwischen dem Lebenslauf des Einzelnen und allen anderen Geschehnissen von Ewigkeit her präfiguriert hat.

Andererseits ist hier unbedingt Marc Aurels Übernahme der stoischen Metaphysik mitsamt der Fundamentaldoktrin der All-Natur zu erwähnen. Schließlich kann anhand des Topos der All-Natur, die von Marc Aurel sowohl als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ wie auch als Weltvernunft gefasst wird, der direkte Einfluss Heraklits auf die stoische Theoriebe-

zu ertragen oder zu meiden! Alles aber, was im Bereich des elenden Fleisches und Atems ist, das ist – das vergiß nie – weder dein eigen noch in deiner Macht.“

- 32 Vgl. exemplarisch Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 820: „Woher jener Ausdruck von schmerzhafter Verzerrung auf dem Angesichte der Natur, die nie endende Todtenklage in allen Reichen des Daseins? Aus dieser Welt des Unrechts, des frechen Abfalls von der Ureinheit der Dinge flüchtete Anaximander in eine metaphysische Burg, aus der hinausgelehnt er setzt den Blick weit umher rollen läßt, um endlich, nach nachdenklichem Schweigen, an alle Wesen die Frage zu richten: Was ist euer Dasein werth?“
- 33 In den *Beiträgen zur Philosophie* wird diese unerschöpfliche, das unumgängliche Sein zum Ende arrangierende Kraft als „das Ungewöhnlichste in allem Seienden“ bestimmt, das *als Seyn* die existenziell herausfordernde „Einzigkeit des Todes“ ‚er-eignet‘. Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Nr. 161, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 2003, S. 283: „Die Einzigkeit des Todes im Da-sein des Menschen gehört in die ursprünglichste Bestimmung des Da-seins, nämlich vom Seyn selbst er-eignet zu werden, um seine Wahrheit (Offenheit des Sichverbergens) zu gründen. In der Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes eröffnet sich das Ungewöhnlichste in allem Seienden, das Seyn selbst, das als Befremdung west.“

festigung lebhaft nachempfunden werden. Es soll exemplifiziert werden, dass Marc Aurel die All-Natur mit Wesensmerkmalen ausstattet, die sich analog bereits bei Heraklit finden lassen. Ein weiterer Schwerpunkt des *fünften Kapitels* verdichtet sich in dem Erkenntnisinteresse, die heraklitische Spur in der kosmopolitischen und vernunftbezogenen Ausrichtung der Stoa nachzuzeichnen.

Im Schlusswort werden die einzelnen Etappen des Gedankenganges rekapituliert und die Ergebnisse der Arbeit in einer textchronologischen Heraushebung der Hauptmomente zusammengetragen.

1. Heideggers Würdigung Heraklits als Antagonist der Willensmetaphysik und der Status der Gerechtigkeit in den Nietzsche-Vorlesungen

1.1. Exposition der Textauswahl und der Kernthesen

Heraklit ist für Heidegger kein Denker der kosmischen Gerechtigkeit, sondern der Philosoph der zum Aufgehen der φύσις gehörigen Verbergung und des einend-sammelnden Λόγος.³⁴ Neben den beiden *Heraklit*-Vorlesungen *Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit*³⁵ aus dem Sommersemester 1943 sowie *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*³⁶ aus dem Sommersemester 1944, die gemeinsam in den von Manfred S. Frings herausgegebenen Band 55 (*Heraklit*) der Gesamtausgabe aufgenommen wurden, hat Heidegger sich 1926 in der Vorlesung *Grundbegriffe der antiken Philosophie*³⁷ explizit mit Heraklit auseinandergesetzt. Dazu gesellen sich die Aufsätze *Logos*³⁸ (1951) und *Aletheia*³⁹ (1954), in denen die Hauptsprüche Heraklits erneut diskutiert und gedeutet werden. Die gemeinsam mit Eugen Fink im Wintersemester 1966/67 geleitete Veranstaltung zu Heraklit markierte Heideggers letztes Seminar an der Universität.⁴⁰

In dem *ersten Kapitel* dieser Arbeit sollen zwei Thesen vertreten und begründet werden. *Erstens* ist der Nachweis zu erbringen, dass Heraklit von Seiten Heideggers als anfänglicher Denker und als im anderen Anfang wiederzuentdeckender Wahrer einer im Sein waltenden Verbergung honoriert wird, die sich der metaphysisch fundierten Aneignungslogik des Willens widersetzt. Das Willensprinzip muss sich perennierend zur Durchdringung alles Seienden in der von ihm bereitgestellten Helle aufrufen, um sich selbst erhalten zu können. Diese These soll anhand der ersten Heraklit-Vorlesung aus dem Sommersemester 1943 validiert werden, in der die Willensmetaphysik vornehmlich durch Hegel und Nietzsche repräsentiert wird. *Zweitens* soll der

34 Vgl. Heidegger, GA 55, S. 286: „In diesem ἐν πάντα εἶναι zeigt sich ‚der Λόγος selbst‘, und zwar als der Λόγος. Das ἐν πάντα εἶναι enthält nämlich dieses, daß das Eine als das Alles vereinende, das Sein des Alles, das Sein des Seienden im Ganzen ausmacht. Der Λόγος selbst ist das Alles vereinende Eine; dieses Vernehmliche ist aber nach dem Spruch des Heraklit dasjenige, was es für den Menschen eigentlich zu wissen gilt. Es ist das vor allem anderen und in allem anderem und über alles andere hinaus Zu-denkende.“

35 Vgl. ebd., S. 3–181.

36 Vgl. ebd., S. 186–402.

37 Vgl. Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, S. 57–62.

38 Heidegger, *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, in: Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2000, S. 211–235 (im Folgenden = GA 7).

39 Heidegger, *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, in: Heidegger, GA 7, S. 263–289.

40 Martin Heidegger/Eugen Fink, *Heraklit*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 2014.

Frage nachgegangen werden, weswegen die $\Delta\iota\kappa\eta$, die in der Gestalt der *höchsten Gerechtigkeit* zu einem wesentlichen Terminus in Nietzsches Heraklit-Auslegung avanciert und gegen die vermeintliche Alternativlosigkeit des vor-stellenden Willensvollzuges mobilisiert werden könnte, in Heideggers Auseinandersetzung mit Heraklits Denken fast gar nicht berücksichtigt wird, obwohl sie in zahlreichen Fragmenten Heraklits namentlich genannt wird. Diesbezüglich soll ein im *zweiten Kapitel* hinsichtlich des *Spruches des Anaximander* fortzusetzender Deutungsstrang entfaltet werden, der die geringe Bedeutung der $\Delta\iota\kappa\eta$ in den Heraklit-Vorlesungen auf zwei Faktoren zurückführt. *Zum einen* – so die leitende These – kann die $\Delta\iota\kappa\eta$ bei Heidegger nicht den ersten Rang beanspruchen, weil das Walten einer sich im Kreislauf des Werdens äussernden, kosmischen Gerechtigkeit nicht auf den Unterschied von Sein und Seiendem respektive auf eine das Sich-Lichten des Seins gründende Verbergung angewiesen ist. *Zum anderen* könnte der potenzielle Primat der $\Delta\iota\kappa\eta$ die für Heidegger zentrale Unhintergebarkeit der Zeitlichkeit gefährden und die damit verbundene Kategorie der Geschichtlichkeit torpedieren. Die Gliederung und Vorgehensweise in diesem Kapitel orientiert sich an den offerierten Thesen und Erkenntniszielen.

Zunächst wird das Schwanken Heideggers in der Einordnung der Gerechtigkeit/ $\delta\iota\kappa\eta$ anhand ausgewählter Textstellen verdeutlicht. In Antizipation des zweiten Kapitels zum *Spruch des Anaximander* soll die Verifikation der Auffassung eingeleitet werden, dass die $\delta\iota\kappa\eta$ von Heidegger stets zugunsten des lichtenden Anwesenlassens des Anwesenden marginalisiert wird und nicht als eigenständiges Grundwort zu reüssieren vermag (1). Um zu verstehen, aus welcher Perspektive Heidegger die Heraklit gewidmeten Auslegungen Hegels und Nietzsches kritisiert und weswegen er Heraklit als exzeptionellen Gegendenker der Willensmetaphysik adelt, sind Heideggers eigenes Deutungsziel, seine Gewichtung der einzelnen Fragmente und die Stiftung ihres internen Bezuges nachzuzeichnen. In diesem Zusammenhang erscheint eine Beschränkung auf die Heraklit-Vorlesung von 1943 sinnvoll, weil in ihr alle wesentlichen Gegenmotive und Resistenzfigurationen gegen den Supremat des Willens – die scheinbare Fügung, das Sichverbergen, der Vorrang der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gegenüber Göttern und Menschen und die Immunität der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gegenüber jedem veränderungswilligen Eingriff – versammelt sind (2). Im Anschluss daran folgen einige grundsätzliche Überlegungen zu Heideggers Beurteilung der nietzscheschen Heraklit-Rezeption (3). Auf der Basis dieser Ausarbeitungen wird zuletzt die in der Vorlesung von 1943 inszenierte Konfrontation thematisiert. Während Heraklit das Dunkle des Sichverbergens und somit auch das reine Aufgehen der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ schützt, empfinden Hegel und Nietzsche das Dunkle nach Heidegger als temporäre Erkenntnissschranke, an der sich der Ansporn des auf die vollständige Durchleuchtung und Verfügbarmachung drängenden Willens entzündet (4). Es soll demnach vergegenwärtigt werden, wie Heidegger die scharfe Kritik an der Willensmetaphysik in seine Exegese der für ihn zentralen Heraklit-Fragmente einwebt.

(1). Bis auf die Hinweise auf das Fragment 28 in der Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*⁴¹ sowie in der *Auslegung der Zweiten Unzeitgemäßen*

41 Vgl. Heidegger, *Nietzsche I* [im Folgenden = NI], 7. Aufl., Stuttgart 1961, S. 453ff.

*Betrachtung*⁴² findet sich in keiner der Veröffentlichungen zu Heraklit eine über kursorische Nennungen hinausgehende Beschäftigung mit der Δίκη.⁴³ Die für die Profilierung der Δίκη thematischen Fragmente – neben dem Fragment 28 und dem wohl berühmtesten Heraklit-Fragment Nr. 52 sind die im *vierten Kapitel* der vorliegenden Untersuchung selektierten Fragmente⁴⁴ zu erwähnen – bleiben in Heideggers Heraklit-Auslegung entweder randständig oder unerwähnt. Dass Heidegger sich durchaus veranlasst sieht, der Gerechtigkeit in anderen Kontexten zunächst eine bedeutsame Stellung beizumessen, um diesen Vorstoß zugleich oder im unmittelbaren Anschluss zu relativieren, zeigt sich einerseits in der Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* und andererseits in einer bemerkenswerten, in ihrer Wichtigkeit kaum zu überschätzenden Passage aus der Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst*.

1.2. Heideggers Auslegung der Gerechtigkeit als ‚Grundzug der Wahrheit‘ der letzten Metaphysik

Im *sechsten Kapitel* der nicht gehaltenen, für das Wintersemester 1941/42 angekündigten Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* setzt sich Heidegger mit der Frage auseinander, ob die von ihm auserkorenen *fünf Grundworte der Metaphysik Nietzsches* – der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen, der Übermensch, der Nihilismus und die Gerechtigkeit – in einem paritätischen Gedankenrelief angeordnet werden können. Jedem einzelnen Grundbegriff ist im Hauptteil der Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* ein Abschnitt gewidmet, in dem Heidegger dessen hauptsächliche Charakteristika, die Provenienz, den jeweiligen Wirkungsbereich und die interne Verflochtenheit mit den anderen Instanzen ausfächert. Mit dieser Aufgliederung in unterschiedliche Abschnitte möchte Heidegger freilich nicht den Eindruck erwecken, die singulären Titel könnten die ihnen zugemessene Funktion und Geltung auch ohne den Verweisungszusammenhang mit den anderen Grundworten ausüben. Isoliert betrachtet, zerstreut sich nach Heidegger die Triftigkeit der Grundworte.

42 Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, GA 46, hrsg. von Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a. M. 2003, S. 195f.

43 In dem von Martin Heidegger und Eugen Fink im Wintersemester 1966/1967 gemeinsam veranstalteten Freiburger Seminar kommt das Heraklit-Fragment 28 (δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήγεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.) ebenfalls zur Sprache. Fink übersetzt dabei *δοκιμώτατος* mit „der am meisten Vernehmende“ (statt: „der Angesehenste“), der die erscheinenden Dinge nicht festhält, sondern im ἔνν zusammenschließt. Die Zimmerer der Lüge lösen die Dinge nach Fink als einzelne heraus und verlieren sich an das nebeneinander bestehende Viele. Somit zeigen sie sich für Fink als Zeugen der wirklichen, aufglänzenden Dinge, die sie jedoch allein in ihrer Unmittelbarkeit verabsolutieren. Dadurch werden die ‚Zeugen‘ zu ‚Verfertignern von Lügen‘, die das einigende Licht nicht berücksichtigen. Die Δίκη hingegen repräsentiert für Fink das Weltgesetz und die machtvolle Wächterin, deren Weisung der Denker nachkommt, wenn er die πάντα in der Helle des Feuers versammelt. Vgl. Heidegger/Fink, *Heraklit*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 2014, S. 247–250.

44 Vgl. dazu auch das *vierte Kapitel* der vorliegenden Arbeit, in dem eine eigenständige Interpretation der heraklitischen Δίκη vorgenommen wird.

Apostrophiert Heidegger in den tatsächlich gehaltenen Nietzsche-Vorlesungen zumeist die Zusammengehörigkeit zwischen der ewigen Wiederkehr und dem Willen zur Macht – weil das Seiende im Ganzen in der Seinsweise der ewigen Wiederkehr *ist*, muss es notwendigerweise die Verfassung des Willens zur Macht besitzen und umgekehrt⁴⁵ – so weitet er diese Form der wechselseitigen Bedingtheit 1941/42 auf das Geflecht der Grundworte insgesamt aus. Generell stellt die These einer Durchdringung und Interdependenz der Grundworte kein Novum in Heideggers Zwiegespräch mit Nietzsche dar. Beispielsweise fungiert die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen in der Vorlesung des Sommersemesters 1937 als Voraussetzung für die ultimative Herausschälung des Nihilismus und absolviert gleichzeitig die Überwindung jener Leere und Sinnlosigkeit, die sie selbst zu ihrem Gipfel führt.⁴⁶ In der Vorlesung *Der europäische Nihilismus* wird hingegen der wertsetzende Wille zur Macht mit dem Nihilismus zusammengedacht.⁴⁷

Um den Sinn und die Wirkungsfülle jedes einzelnen Titels zu erschließen, ist es nach Heidegger unabdingbar, stets die konstituierende Verbindung zu dem ganzen Komplex im Blick zu behalten. Der „Einklang“⁴⁸ der perspektivischen Versammlung aller Grundworte spiegelt sich nach Heidegger gleichsam monadisch in jeder der fünf Entitäten wider. Angesichts dieser Sachlage habe Nietzsche keinem der fünf Grundworte den „ausschließlichen Vorrang“⁴⁹ eingeräumt. Keines dürfe beanspruchen, „einzig alle Gedankenfügung leiten“⁵⁰ zu können. Im sechsten Kapitel⁵¹ (*Die fünf Grundworte Nietzsches und die Metaphysik des Willens zur Macht*) der Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* betont Heidegger, dass sich Nietzsches Bestimmung des Seins des Seienden in jedem Grundwort in gleicher Weise, doch unter einem jeweils präferierten Gesichtspunkt manifestiere. Wegen seiner Einfügung in die Grundstellung der Metaphysik gehorche Nietzsche deren „verborgener Einheit“.⁵² Durch die Konzeption eines solchen Einheitssinnes, der die fünf Grundworte zusammenhalten soll, systematisiert Heidegger seine eigene Auseinandersetzung mit Nietzsche. In der Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* macht Heidegger seine Ergründung und Festlegung der Haupttitel nicht als Dokument einer langjährigen Reflexion sichtbar, die eklatante Wandlungen in der Bewertung der Titel des metaphysischen Quintetts beinhaltet. Stattdessen erweckt Heidegger den Anschein, dass die fünf Leittitel im Verlauf seines verschachtelten und mitunter rekursiven Deutungsweges immer schon jene Bedeutung, Gestalt und Machttragweite hatten, wie sie 1941/42 fixiert wird.

Die von Heidegger postulierte, *verborgene Einheit* bezeichnet nicht nur den Nexus der Grundworte Nietzsches. Entscheidend ist, dass sich diese welterschließende Verzweigungseinheit nach Heidegger in allen wesentlichen Grundstellungen der Meta-

45 Vgl. Heidegger, N I, S. 416f.

46 Vgl. ebd., S. 390.

47 Vgl. Heidegger, N II, S. 75ff.

48 Heidegger, GA 50, S. 77.

49 Ebd., S. 77.

50 Ebd., S. 77.

51 Vgl. ebd., S. 77–82.

52 Ebd., S. 77.

physik bekundet und wiederholt. Jeder ontologische Gesamtentwurf segmentiert sich stets in die epochal-geschichtlichen Konfigurationen der *Wahrheit*, der *Geschichte*, des *Wesens des Menschen*, der *Seiendheit* und der *Seinsweise des Seienden im Ganzen*.⁵³ Diese Leitbahnen metaphysischer Weltdeutung werden von Heidegger auch im Anhang von *Nietzsches Metaphysik* aufgeführt. Im Hinblick auf einen potenziellen Vorrang der Gerechtigkeit ist von höchster Signifikanz, dass das seinsgeschichtliche Theoriequintett nach Heidegger in dem Titel der „Wahrheit des Seienden als solchen“⁵⁴ geeint wird:

Die vier Bestimmungen: *essentia*, *existentia*, *Geschichte*, *Menschenwesen* – einig in der fünften: *Wahrheit des Seienden als solchen*. Die Metaphysik kennt nur einige Bestandstücke ihrer selbst in ihrer Auslegung, aber nicht die *Wesenseinheit* aus dem *Seyn*.⁵⁵

Die Hauptzüge der metaphysischen Wesensprädikate spiegeln sich in Nietzsches Grundworten *Gerechtigkeit* (*Wahrheit*), *Nihilismus* (*Geschichte*), *Übermensch* (*Wesen des Menschen*), *Wille zur Macht* (*Grundcharakter des Seienden/essentia*) und *ewiger Wiederkehr des Gleichen* (*Seinsweise des Seienden im Ganzen/existentia*).

Überraschenderweise können im *Anhang* der Vorlesung von 1941/42, der unveröffentlichte „Aufzeichnungen zu Nietzsches Metaphysik“⁵⁶ enthält, weder der *Wille zur Macht* noch die *ewige Wiederkehr* eine Priorität gegenüber den anderen Grundworten für sich vindizieren. Heidegger hält sich im *Anhang* mit einem Urteil zurück, inwiefern eine der beiden Lehren die „verborgene Einheit“⁵⁷ der Grundbegriffe erschließen oder gar fundieren könnte. Vielmehr scheint diese Rolle der Gerechtigkeit zuzukommen, insofern sie nach Heidegger als (die anderen vier Bestimmungen einigende) „Wahrheit des Seienden als solchen“⁵⁸ zu begreifen ist. Deswegen wendet Heidegger einigen argumentativen Aufwand auf, um die Möglichkeit zu exkludieren, die Gerechtigkeit könnte zum herausragenden Zentralgedanken Nietzsches aufsteigen. Allerdings ist nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass die Gerechtigkeit sowohl im Vorlesungstext von *Nietzsches Metaphysik* als auch im *Anhang* nicht als die kosmische $\Delta\iota\kappa\eta$ Heraklits betrachtet wird. Ebenso wie schon in der Vorlesung *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*⁵⁹ (1939), tritt die Gerechtigkeit 1941/42 vornehmlich in der Gestalt der bauend-ausscheidend-vernichtenden, weitumerschauenden Vollendungsfigur der korrespondenztheoretisch verfassten Wahrheit auf und figuriert dementsprechend als Repräsentantin des Willens zur Macht.⁶⁰ Im Unterschied zur Nietzsche-Vorlesung von 1939, vertieft Heidegger 1941/42 diese Funktionsbestimmung jedoch in einer ungeahnten Weise. Deren vorläufiges Ergebnis kristallisiert sich in dem Sach-

53 Vgl. ebd., S. 83.

54 Ebd., S. 83.

55 Ebd., S. 83.

56 Ebd., S. 83.

57 Ebd., S. 77.

58 Ebd., S. 83.

59 Vgl. Heidegger, N I, S. 576f.

60 Vgl. Heidegger, GA 50, S. 74: „Das ‚Etwas‘ jedoch, was in der Gerechtigkeit ‚erhalten‘ werden will, ist die Beständigkeit des unbedingten Wesens des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden.“

verhalt heraus, dass die Gerechtigkeit der Botmäßigkeit des Willens zur Macht entwunden wird: Wenn Heidegger im *Anhang* zur Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* davon spricht, das „verborgene Wesen“⁶¹ der Gerechtigkeit artikuliere sich darin, dass sie die „Wahrheit des Seienden als solchem im Ganzen“⁶² exemplifiziere, so scheint sie sich als Einheitsstifterin und als Mittelpunkt innerhalb der Grundworte zu enthüllen.

Indes kündigt sich bereits im Titel des *sechsten Kapitels* („*Die fünf Grundworte Nietzsches und die Metaphysik des Willens zur Macht*“) an, dass sowohl die Parität der Grundworte als auch der Primat der Gerechtigkeit angefochten wird. An diesem Ort subsummiert Heidegger die fünf Grundworte unter der „Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht“.⁶³ Aufgrund dieser Koordination der vier anderen Titel unter der Ägide des Willens zur Macht neigen zahlreiche Kritiker dazu, Heidegger eine unzulässige Vereinnahmung Nietzsches vorzuwerfen. Dabei wird zumeist unterschlagen, dass Heidegger diese hermeneutische Aneignungsproblematik selbst erkannte und umsichtig reflektiert hat. Besonders im sechsten Kapitel von *Nietzsches Metaphysik* ist sich Heidegger vollkommen im Klaren, dass die Unterminierung der von ihm selbst behaupteten Ranggleichheit der fünf Grundworte zugunsten der Metaphysik des Willens zur Macht als eine „von außen kommende, nur rückwärts blickende geschichtliche Einordnung“⁶⁴ aufgefasst werden könnte. Diese wäre zudem mit dem Makel behaftet, auf „dem Grunde eines Begriffes der Metaphysik“⁶⁵ zu verfahren, den „Nietzsches Denken zwar erfüllt und bestätigt, aber nicht begründet und eigens entwirft“.⁶⁶

Um seine Charakterisierung der Metaphysik Nietzsches als letzter Gestalt der neuzeitlichen Subjektivität des Willensdenkens nichtsdestotrotz unterstreichen zu können, stellt Heidegger zunächst in die Frage, weswegen der Wille zur Macht in der Präsentation der fünf Grundworte den Vorrang erhalten muss, wie es in Heideggers Klassifikation des Denkens Nietzsches als „Metaphysik ‚des‘ Willens zur Macht“⁶⁷ – im Sinne des *genitivus subjectivus* und *objectivus* – offenkundig geschieht. Im *Anhang* der Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* wird nicht mehr die ewige Wiederkehr des Gleichen als Gegenpart des Willens zur Macht behandelt. Vielmehr nobilitiert Heidegger die Gerechtigkeit zu dem einzigen Grundwort, das den Willen zur Macht als Einheitsgrund ablösen und die Verzweigung in die metaphysischen Wesensbestimmungen der Wahrheit, des Menschen, der Geschichte und des Seienden im Ganzen strukturieren könnte.

In diesem Kontext bezeugt sich Heideggers Aufhebung der Sphärentrennung zwischen der Metaphysik und dem geschichtlichen Geschehen. Die Metaphysik eines maßgeblichen Denkers repräsentiert nach Heidegger keine private Option der Weltentzifferung. Indem die epochendominierende Metaphysik die gegenwärtige und

61 Ebd., S. 83.

62 Ebd., S. 83.

63 Ebd., S. 77.

64 Ebd., S. 77.

65 Ebd., S. 77.

66 Ebd., S. 78.

67 Ebd., S. 78.

künftige Verfassung eines Zeitalters vorausentwirft und dessen Leitprinzipien exponiert, lässt sich die in der Metaphysik ergründete Wesensform der Wahrheit – wie beispielsweise die *ἀμείωσις* in der platonischen Philosophie, die *Gewissheit* im Rationalismus Descartes‘ und schließlich die *Gerechtigkeit* bei Nietzsche – nicht auf ein im Denken willkürlich ersonnenes Gefüge restringieren. Der metaphysisch qualifizierte Wahrheitsentwurf durchzieht das Seiende im Ganzen. *Auf der einen Seite* illustriert sich in Nietzsches Konzeption der Gerechtigkeit also die Art und Weise, wie und wodurch das Seiende in seinem Was-Sein und in seiner Faktizität in die Unverborgenheit und damit in die Vernehmbarkeit des Menschen einrückt:

Die Gerechtigkeit ist die vorausbauende Zuteilung der Bedingungen, die ein ‚Erhalten‘, d. h. ein Bewahren und Erlangen sicherstellen. [...] Weil sie [die Gerechtigkeit, J.K.] aber alles Erscheinenlassen und jede Entbergung trägt und durchherrscht, ist sie das innerste Wesen der Wahrheit.⁶⁸

Auf der anderen Seite schenkt das Wahrheitswesen der Metaphysik Nietzsches durch das epochal situierte Hervorgehenlassen des Seienden die Möglichkeit, dieses Seiende *als* solches in seinen differenzierten Hinsichten zu bestimmen und es in seiner Verfassung, Seinsweise und Geschichte befragen zu können:

Das von aller Metaphysik übernommene und, sei es auch nur noch in der völligen Vergessenheit, bewahrte Wesen der Wahrheit ist aber das Erscheinenlassen als Entbergen des Verborgenen: die Unverborgenheit. Also ist die ‚Gerechtigkeit‘, weil die höchste Weise des Willens zur Macht, der eigentliche Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit.⁶⁹

Durch dieses Entbergungsgeschehen wird die Metaphysik Nietzsches in die Lage versetzt, die sich geschichtlich wandelnde „Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen“⁷⁰ zu vernehmen und sie in der Gestalt der neuzeitvollendenden Offenbarkeit der Seiendheit *als* Willen zur Macht zu konturieren. Erst auf dieser Basis kann Nietzsche die allumgreifende Manifestation des Willens zur Macht in jedem einzelnen Seienden und in der Welt im Ganzen statuieren und diesen Sachverhalt gedanklich festhalten. Innerhalb der Metaphysik Nietzsches bezeichnet die als Entbergungsinstanz verstandene Gerechtigkeit also nicht nur einen von fünf ebenbürtigen Aspekten des Seins des Seienden. Konsequenter bedacht, enthüllt sie sich im Rahmen des von Seiten Heideggers lancierten Gedankenganges als einigender Grund der anderen vier Haupttitel. Daher fragt Heidegger:

Wenn jedoch Nietzsches Metaphysik als die Metaphysik ‚des‘ Willens zur Macht ausgezeichnet wird, erhält dann nicht doch *ein* Grundwort den Vorzug? Warum gerade dieses? Gründet der Vorrang dieses Grundwortes darin, daß hier die Metaphysik als die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität erfahren wird? Warum, wenn die Metaphysik überhaupt die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen ist, soll nicht das Grundwort ‚Gerechtigkeit‘, das ja den Grundzug der Wahrheit dieser Metaphysik nennt, Nietzsches Metaphysik auszeichnen?⁷¹

68 Ebd., S. 74.

69 Ebd., S. 72.

70 Ebd., S. 83.

71 Ebd., S. 78.

Um die Option des Vorranges der Gerechtigkeit abzuweisen, wählt Heidegger eine für ihn ungewöhnliche Argumentationsstrategie: Er weist darauf hin, dass Nietzsche die Gerechtigkeit nur in den „beiden erläuterten Aufzeichnungen, die er selbst nie veröffentlichte“⁷², d. h. in der Beleuchtung der Gerechtigkeit als „*höchster Repräsentant des Lebens*“⁷³ und als „Funktion einer weitumerschauenden Macht“⁷⁴, auf dem „Grunde des Willens zur Macht“⁷⁵ entfaltet habe. Heideggers Kernthese lautet folglich, dass die Seltenheit, der thetisch-knappe Duktus, der Gehalt und die Fragmentarität der beiden Wesensumgrenzungen, in denen Nietzsche die Gerechtigkeit in ihrer metaphysischen Vertiefung bedachte, darauf indizieren, dass er „nirgends“⁷⁶ zur dezidierten Kennzeichnung der Gerechtigkeit als „Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit“⁷⁷ vorgedrungen sei. Deswegen habe Nietzsche die geschichtsträchtige Bedeutung der Gerechtigkeit nicht vollständig erfasst. Bemerkenswerterweise zieht Heidegger eine Textstelle aus einem 1885/86 (und damit zur gleichen Zeit wie die beiden metaphysischen Hauptauslegungen der Gerechtigkeit) verfassten Vorrede-Entwurf zu dem Werk *Menschliches, Allzumenschliches* heran. Diese Aufzeichnung wird von Heidegger mit dem Status eines aufschlussreichen Selbstbekenntnisses Nietzsches aufgeladen. Nietzsche gestehe in dem Passus ein, dass ihm bis dahin „eine entscheidende Einsicht nie zur wirklichen Klarheit gediehen war“⁷⁸. Es ist unschwer zu erkennen, dass Heidegger mit dieser defizitären Einsichtscharakterisierung die Besinnung auf die Gerechtigkeit als Grundzug der Wahrheit meint. Heidegger zitiert die folgende Partie aus Nietzsches *Nachlass*:

Es geschah spät, daß ich dahinter kann, was mir eigentlich noch ganz und gar fehle: nämlich die *Gerechtigkeit*. ‚Was ist Gerechtigkeit? Und ist sie möglich? Und wenn sie nicht möglich sein sollte, wie wäre da das Leben auszuhalten?‘ – solchermaßen fragte ich mich unablässig. Es beängstigte mich tief, überall, wo ich bei mir selber nachgrub, nur Leidenschaften, nur Winkel-Perspektiven, nur die Unbedenklichkeit Dessen zu finden, dem schon die Vorbedingungen zur Gerechtigkeit fehlen: aber wo war die Besonnenheit? – nämlich Besonnenheit aus umfänglicher Einsicht.⁷⁹

Wie oben demonstriert, bemängelt Heidegger im Hinblick auf die beiden späten Wesensdefinitionen der Gerechtigkeit, dass Nietzsche in ihnen zwar das Junktim der Gerechtigkeit mit dem Willen zur Macht anvisiert habe, die Gerechtigkeit jedoch nicht als Titel der Wahrheit des Seienden im Ganzen beleuchtet habe. Hingegen moniert Heidegger – ausgehend von der Passage aus dem retrospektiv-selbstkritischen Vorre-

72 Ebd., S. 78.

73 Vgl. ebd., S. 69: „*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*.“ Vgl. Nietzsche, NF-1884,25[484].

74 Vgl. Heidegger, GA 50, S. 73: „*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumerschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese oder jene Person.“ Vgl. Nietzsche, NF-1884,26[149].

75 Heidegger, GA 50, S. 78.

76 Ebd., S. 78.

77 Ebd., S. 78.

78 Ebd., S. 78.

79 Vgl. ebd., S. 78f. Vgl. Nietzsche, KSA 11, S. 664.

de-Entwurf zu *Menschliches, Allzumenschliches* – in umgekehrter Stoßrichtung, dass Nietzsche die Gerechtigkeit ansatzweise (und demnach noch nicht in „umfänglicher Einsicht“) zwar schon im sechsten Abschnitt der *Historienschrift* als den Bestimmungsgrund der Wahrheit im Sinne der Objektivität erahnt habe.⁸⁰ In dieser Ahnungsgestalt habe er allerdings weder die Einbettung der Gerechtigkeit in den Willen zur Macht berücksichtigt noch die fundierende Stellung der Subjektivität – der die Gerechtigkeit als Wurzel der Objektivität schon in der *Historienschrift* entsprechen müsste – erfahren:

Von dieser späten Einsicht fällt aber auch ein Licht zurück auf jenes frühe, Nietzsches Denken überall durchwaltende Ahnen, das in der zweiten ‚Unzeitgemäßen Betrachtung‘ (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, n. 6) ausdrücklich die ‚Gerechtigkeit‘ an die Stelle der verworfenen ‚Objektivität‘ der historischen Wissenschaft setzt; dies jedoch, ohne das Wesen der ‚Objektivität‘ metaphysisch aus der Subjektivität zu begreifen, dies auch, ohne vom Grundcharakter der Gerechtigkeit, vom Willen zur Macht, schon zu wissen.⁸¹

Weil Nietzsche später (d. h. 1884/85) in den beiden hauptsächlichen Aufzeichnungen offenkundig zum Ausdruck bringt, dass er um die Juxtaposition zwischen dem Willen zur Macht und der Gerechtigkeit weiß, verdichtet Heidegger (unter Zugrundelegung der Selbstkritik aus der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches*) das Monitum einer Absenz der Gerechtigkeit schließlich gänzlich in dem Topos des nicht hinreichend bedachten Wesens der Gerechtigkeit als „Bestimmungsgrund der Wahrheit“.⁸² Die Gerechtigkeit hätte den Willen zur Macht als metaphysischen Haupttitel nach Heidegger nur dann substituieren können, wenn es Nietzsche gelungen wäre, sie in ihrem Bezugsverhältnis zur Wahrheit des Seienden zu würdigen:

Weil aber dennoch in Nietzsches Denken verhüllt bleibt, daß und wie die ‚Gerechtigkeit‘ der Wesenszug der Wahrheit ist, darf auch das Grundwort ‚Gerechtigkeit‘ nicht zum Haupttitel der Metaphysik Nietzsches erhoben werden.⁸³

Heideggers Verlagerung der Beweislast auf Nietzsches Denken ist nicht überzeugend, da sie sich wie ein unfreiwilliges Eingeständnis des Scheiterns der eigenen Interpretationsmaxime liest. Ist es doch das zentrale Anliegen Heideggers, die „verhüllten“ Bezüge, die verdeckten Kontinuitäten metaphysischer Leitdezisionen und die für die abendländische Geschichte prägenden Gedanken sichtbar zu machen, die in ausgewählten Nietzsche-Fragmenten wiederaufleben. Dergestalt soll Nietzsche als Übergang profiliert werden, der alle im ersten Anfang eingeschlossenen Möglichkeiten versammelt, die Geschichte der Metaphysik mit der Revitalisierung der anfänglichen

80 Vgl. Heidegger, GA 50, S. 79. Vgl. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA 1, S. 287: „Nur insofern der Wahrhafte den unbedingten Willen hat, gerecht zu sein, ist an dem überall so gedankenlos glorificirten Streben nach Wahrheit etwas Grosses: während vor dem stumpferen Auge eine ganze Anzahl der verschiedenartigsten Triebe wie Neugier, Furcht vor der Langeweile, Missgunst, Eitelkeit, Spieltrieb, Triebe die gar nichts mit der Wahrheit zu thun haben, mit jenem Streben nach Wahrheit, das seine Wurzel in der Gerechtigkeit hat, zusammenfließen.“ [Von mir kursiv, J. K.]

81 Heidegger, GA 50, S. 79.

82 Vgl. ebd., S. 78.

83 Ebd., S. 79.

Antworten auf die Frage nach dem Seienden als solchem abschließt und auf den Aufgang des Seins aus der tiefsten Seinsvergessenheit vorausweist. Heidegger selbst fordert eine Hermeneutik, die den von Nietzsche veröffentlichten Primärtext transzendiert und in dessen Ungesagtes vorstößt, um Nietzsches Metaphysik (je nach entwicklungsgeschichtlichem Stadium der Auseinandersetzung) entweder als „Wetterleuchten eines neuen Anfangs“⁸⁴ oder als philosophische Antizipation der gänzlich von der Subjektivität und dem Willen zum Willen dominierten, künftigen Jahrhunderte sichtbar zu machen.

Angesichts dieser Interpretationsleitlinie Heideggers ist es höchst bedenkenswert, dass er das Grundwort der „Gerechtigkeit“ in der Vorlesung von 1941/42 nur deswegen nicht zur auszeichnenden Einheitsfigur und zum zentralen Haupttitel der Metaphysik Nietzsches zu erheben gedenkt, weil Nietzsche selbst diesen Gedanken unzureichend thematisiert und untersucht habe. Die Strahlkraft der Gerechtigkeit bleibe in Nietzsches Denken „verhüllt“, da es Nietzsche nicht gelungen sei, sie markant als durchherrschenden Grund des neuzeitlichen Wahrheitswesens herauszuarbeiten. Es ist also der Maßstab der immanenten Relevanzordnung der Gerechtigkeit in Nietzsches Werk, der von Heidegger angewendet wird, um eine Heraufstufung der Gerechtigkeit zum Zentrum der fünffachen Verstrebung zu konterkarieren. Dies ist insofern erstaunlich, als das Kriterium und Gebot der werkgetreuen Fokussierung auf das Gesagte in Heideggers allgemeiner Interpretationsstrategie der großen Denker ansonsten keinen triftigen Hindernisgrund für die Insistenz auf der Geltungsprätention seines seinsgeschichtlichen Narrativs bildet.

Es wirkt inkonsequent und widersprüchlich, dass Heidegger im *Anhang* der Vorlesung *Nietzsches Metaphysik* auf der einen Seite die Einsicht für sich beansprucht, das „verborgene Wesen“⁸⁵ der Gerechtigkeit offenbare sich in ihrer Schlüsselstellung als „Wahrheit des Seienden als solchen“⁸⁶. Sachlogisch impliziert diese Einschätzung Heideggers, dass die Gerechtigkeit als Kern der Metaphysik Nietzsches nominiert werden müsste. Auf der anderen Seite behauptet Heidegger, die Subordination der Gerechtigkeit unter den Willen zur Macht sei dadurch gerechtfertigt, dass Nietzsche selbst die Reduktion der Wahrheit auf die Gerechtigkeit – die den Primat der letztgenannten in einer ‚Metaphysik der Gerechtigkeit‘ zum Resultat hätte – nicht geleistet habe.

Zudem ließe sich auch in direktem Bezug auf Heideggers eigene Deutung einwenden, dass in „Nietzsches Denken verhüllt bleibt“⁸⁷ oder zumindest keineswegs eindeutig beantwortet wird, weswegen und ob der Wille zur Macht als *essentia* und die ewige Wiederkehr als *existentia* zu identifizieren ist. Des Weiteren könnte beispielsweise problematisiert werden, inwieweit der Nihilismus tatsächlich als Nietzsches endgültige Auffassung des Wesens der abendländischen Geschichte zu beurteilen ist. Indes könnte sogar mit Heidegger dafür plädiert werden, Nietzsche habe die

84 Vgl. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), GA 42, hrsg. von Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1988, S. 5.

85 Heidegger, GA 50, S. 83.

86 Vgl. ebd., S. 83.

87 Ebd., S. 79.